المستصفى

من علم الأصول

للإمام حجة الإسلام

أبي حامد محمد بن محمد الغزالي

٤٤٥ - ٥٠٥ هـ

ومعه كتاب فواتح الرحموت

للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري

بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه

للشيخ محب الله بن عبد الشكور

تقديم وضبط وتعليق

الشيخ ابراهيم محمد رمضان

الجزء الثاني

دار الأرقم

المستصفى
من علم الأصول

دار الأرقم بن أبي الأرقم
للطباعة والنشر والتوزيع
ص.ب: ١٣٦٠٩٩ - بيروت - لبنان

دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٨٣٤٩٧٣/٤ - ص.ب: ١٣٦٠٩٩
فاكس ٦٠٣٠١٣ كود بيروت ٠٠٩٦١١ -

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

(النظر الثالث في موجب الأمر ومقتضاه)

بالإضافة إلى الفور والتراخي والتكرار وغيره، ولا يتعلق هذا النظر بصيغة مخصوصة، بل يجري في قوله، افعل، كان للندب أو للوجوب، وفي قوله: أمرتكم وأنتم مأمورون، وفي كل دليل يدل على الأمر بالشيء، إشارة كانت أو لفظاً أو قرينة أخرى، لكنا نتكلم في مقتضى قوله: افعل ليقاس عليه غيره، ونرسم فيه مسائل.

(مسألة)

قوله: صم، كما أنه في نفسه يتردد بين الوجوب والندب، فهو بالاضافة إلى الزمان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمدلله الذي بنى فروع الشريعة على الأصول القويمة، وأسأله أن يصلي على معدن العلوم الحقيقية، وعلى آله وأصحابه نجوم الهداية إلى الدين والملة الحنيفية، وأن يفيض علينا أنوار المعرفة الجلية والخفية، وأن يهبنا القلب الخاشع، واليقين الثابت، بما أنزل الله تعالى من الأحكام القديمة، وها أنا أشرع في المقاصد.

(أما الأصول فأربعة) الكتاب والسنة والإجماع والقياس، لأن الدليل الشرعي إما وحي أولاً، والوحي منحصر في الأولين (لأن الوحي متلو) أي واجب مراعاة نظمه، وهو الكتاب (أولاً) وهو السنة (وغيره) أي غير الوحي إمّا (قول كل الأمة) الكاملة من أهل الاجتهاد، وهو الإجماع (أو الاعتبار) بحكم آخر لأجل المشاركة في العلة، وهو القياس، ثم هو ليس أصلاً مطلقاً، بل المستدل به يحتاج إلى المقيس عليه في استنباط الأحكام بخلاف الثلاثة الأول، فالحكم المستخرج من المقيس عليه ومضاف إليه، والقياس إنما هو للإظهار، والمستخرج من الثلاثة مضاف إليها، والإجماع وأن كان لا بد فيه من

يتردد بين الفور والتراخي، وبالاضافة إلى المقدار يتردد بين المرة الواحدة واستغراق العمر، وقد قال قوم: هو للمرة، ويحتمل التكرار، وقال قوم: هو للتكرار، والمختار أن المرة الواحدة معلومة وحصول براءة الذمة بمجردها مختلف فيه، واللفظ بوضعه ليس فيه دلالة على نفي الزيادة ولا على إثباتها، وقياس مذهب الواقفية التوقف فيه لتردد اللفظ، كتردده بين الوجوب والندب، لكني أقول: ليس هذا تردّداً في نفس اللفظ على نحو تردد المشترك، بل اللفظ خال عن التعرض لكمية المأمور به، لكن يحتمل الإتمام ببيان الكمية، كما أنه يحتمل أن نتممه بسبع مرات أو خمس، وليس في نفس اللفظ تعرض للعدد، ولا هو موضوع لآحاد الأعداد وضع اللفظ المشترك، وكما أن قوله: أقتل إذا لم يقل أقتل زيداً أو عمراً فهو دون زيادة كلام ناقص، فإتمامه بلفظ دال على تلك الزيادة، لا بمعنى البيان، فإن قيل: بين مسألتنا وبين القتل فرق، فإنّ قوله: اقتل، كلام ناقص لا يمكن امتثاله، وقوله: صم، كلام تام مفهوم يمكن امتثاله، قلنا: يحتمل أن يقال: يصير ممتثلاً بقتل أيّ شخص كان بمجرد قوله أقتل، كما يصير ممتثلاً بصوم أي يوم كان إذا قال: صم يوماً بلا فرق، ويكون

السند على ما عليه الجمهور، لكن لا يحتاج إليه المستدل به، ولا يضاف الحكم إليه بعد دلالة الإجماع، وأشار إلى هذا الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى بقوله: إعلم أن أصول الشريعة ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، والأصل الرابع هو: القياس، بالمعنى المستنبط من هذه الأصول، ثم القياس مظنون الإفادة، ولا يحصل به اليقين عند الجمهور، فلا تثبت به العقائد، وأيضاً: لا يعتبر عند معارضة واحد من الثلاثة، إياه. باتفاق الأئمة الأربعة، ولا يحتاج إليه عند وجود واحد من الثلاثة، فحجيته ضرورية عند فقدان الأدلة الثلاثة للعمل في النازلة، وإن كان هو أيضاً منصوباً من قبل الشارع، ولذا أسقطه الشيخ الأكبر خاتم فص الولاية المحمدية الشيخ ابن العربي قدس الله تعالى سره وأذاقنا ما أذاقه وقال أصول الشرع الكتاب والسنة والإجماع وقال القياس إنما اعتبر إذا لم يوجد الحكم فيها ولا يفيد اليقين، ومثله مثل خبر الواحد هذا، فإن قلت الحصر بين الأربعة مختل، لأن شرائع من قبلنا حجة عند الجمهور، والاستحسان عند الحنفية، والاستصحاب عند غيرهم، قال: (وأما شرائع من قبلنا، والاستحسان، والاستصحاب فندرجة فيها) أما اندراج شرائع من قبلنا فلأنه لا يعتد بها إلاّ إذا قص في كتاب الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ وآله وأصحابه وسلم لعدم الثقة بنقل أصحابها المدعين اتباعها، فهي مندرجة فيهما، لأن المراد بها ما صدر باللسان الشريف ولو حكاية، وأما ما إندراج الإستحسان فظاهر، لأنه دليل شرعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس الخفي المعارض بالقياس الجلي، وأما اندراج الاستصحاب عند قائليه: فلأنه ليس إلاّ الاستدلال بالوجود على البقاء، فالوجود إن كان ثابتاً بالأدلة الأربعة فهي وإلاّ فلا عبرة به فتأمل فيه، وأما نحن فلا نحتاج إلى الجواب لعدم كونه حجة عندنا (ثم هذه الأصول الأربعة راجعة إلى كلام النفس) للباري عز وجل، فإنه هو الحاكم حقيقة بكلامه الأزلي، هذه الدلائل كواشف عنه، وفي شرح المختصر مطابقاً لما ننقل عن الآمدي أن الكتاب راجع

قوله: أقتل، كقوله: أقتل شخصاً، لأنّ الشخص القتيل من ضرورة القتل، وإن لم يذكر، كما أن اليوم من ضرورة الصوم وإن لم يصرح به، فيتحصل من هذا أنه تبرأ ذمته بالمرة الواحدة، لأنّ وجوبها معلوم، والزيادة لا دليل على وجوبها، إذ لم يتعرّض اللفظ لها، فصار كما قبل قوله: صم، وكنا لا نشك في نفي الوجوب، بل نقطع بانتفائه، وقوله: صم: دال على القطع في يوم واحد، فبقي الزائد على ما كان، هذا هو الظاهر من مطلق اللفظ المجرد عن الكمية، ويعتضد هذا باليمين، فإنه لو قال: والله لأصومنّ، لبر بيوم واحد، ولو قال: لله عليَّ صوم لتفصى عن عهدة النذر بيوم واحد، لأن الزائد لم يتعرض له، فإن قيل: فلو فسر التكرار بصوم العمر فقد فسره بمحتمل، أو كان ذلك الحاق زيادة، كما لو قال: أردت بقولي: اقتل. أي أقتل زيداً، وبقولي: صم، أي صم يوم السبت خاصة. فإن هذا تفسير بما لا يحتمله اللفظ، بل ليس تفسيراً، إنما ذكر زيادة لم يذكرها، ولم يوضع اللفظ المذكور لها، لا بالإشتراك ولا بالتجوّز ولا بالتنصيص. قلنا: هذا فيه نظر، والأظهر عندنا أنه إن فسره بعدد مخصوص كتسعة أو عشرة، فهو إتمام بزيادة وليس بتفسير، إذ اللفظ لا

إلى الكلام النفسي للباري الحق تعالى، والسنة إلى الكلام النفسي للرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه، والإجماع إلى النفسي للمجمعين، والقياس إلى النفسي للمجتهد، ولا يخفى بعد، فإن النفسي لما سوى الله تعالى لا حجة فيه أصلاً، ولو كانت فلأجل رجوعه إلى كلام الله تعالى، مع أنه غير ظاهر في القياس، لأن المجتهد القائس كلامه ليس حجة عليه، بل المساواة النفس الأمرية، وإلاّ كان هو حاكماً على نفسه، ومقلده ليس حجة قياسه، بل قوله فقط، وكذا ليس كلامه حجة على المجتهد الآخر، إذ لا يجوز له التقليد فأفهم (وهو) أي كلام النفس (نسبة نفسية) قائمة بالنفس (وكيفية ذهنية) كالعلم والإرادة (مجعولة معها مخلوطة بها إرادة إفادة المخاطب) تلك النسبة (بالضرورة الوجدانية) فإنا إذاً نراجع إلى وجداننا نعلم أن في أذهاننا نسبة تعلق إرادة إفادتها، وليس عند تصور النسبة المفادة بكلام الغير النسبة المخلوطة معها الإرادة المذكورة، ثم الظاهر أن هذا تحقيق لمطلق الكلام النفسي الذي كلامه تعالى جزئي من جزئياته ففي هذا إشارة إلى أن الصفات الإلهية مجعولة، لكن المجعولية لا تكون إلاّ بالإيجاب، فما وقع من المصنف فيما سبق أن الصفات واجبة بالذات فليست مجعولة ليس من مرضياته، وإنما وقع مجاراة مع الخصم، ويمكن أن يكون تحقيقاً لكلام الإنسان النفسي ويقاس عليه كلامه تعالى، والمراد بالجعل الجعل بالاختيار، وإذا ثبت بالوجدان اختلاط تلك النسبة بإرادة الإفادة دون الصورة العلمية فإنها قد تكون من غير تلك الإرادة (فجاءت) النسبة المذكورة (حقيقة غير الصورة العلمية) وهذه النسبة (كالكيفيات السارية في الكميات) وإذا ثبتت المغايرة (فاندفع ما قيل) في حواشي ميرزاجان (تحقق نسبة في: زيد قائم، مغايرة لمفهوم الأخبار) وهي الحكاية (وللنسبة الواقعية التي بينهما) وهي المحكي عنه (وللصورة العلمية) القائمة بالذهن (الحاصلة منها مما يكذبه الوجدان) فإنه لا توجد نسبة إذا روجع إلى الوجدان، وقيل فيها أيضاً: الحق

يصلح للدلالة على تكرر وعدد، وإن أراد إستغراق العمر فقد أراد كلية الصوم في حقه، وكأنّ كلية الصوم شيء فرد أذله حد واحد وحقيقة واحدة، فهو واحد بالنوع، كما أن اليوم الواحد واحد بالعدد، واللفظ يحتمله، ويكون ذلك بياناً للمراد لا استئناف زيادة؛ ولهذا لو قال: أنت طالق، ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها، ولو نوى الثلاثة بعد لأنه كلية الطلاق، فهو كالواحدة بالجنس أو النوع، ولو نوى طلقتين، فالأغوص ما قاله أبو حنيفة، وهو أنه لا يحتمله، ووجه مذهب الشافعي قد تكلفناه في كتاب المبادىء والغايات، فإن قيل: الزيادة التي هي كالمتممة لا تبعد إرادتها في اللفظ، فلو قال: طلقت زوجتي وله أربع نسوة وقال: أردت زينب بنيتي وقع الطلاق من وقت اللفظ، ولولا احتماله لوقع من وقت التعيين، قلنا: الفرق أغوص، لأنّ قوله: زوجتي، مشترك بين الأربع، يصلح لكل واحدة، فهو كإدارة إحدى المسميات بالمشترك، أما الطلاق فموضوع لمعنى لا يتعرض للعدد، والصوم موضوع لمعنى لا يتعرض للسبعة والعشرة، وليست

أنها هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث إفادة الكلام، فهي من حيث أنها في الواقع نسبة خارجية، ومن حيث أنها صورة مطابقة لها علم، ومنن حيث أنها مفاد بالكلام كلام نفسي، هذا: ويحوم حوله ما نقله علي القاري رحمه الله في شرح الفقه الأكبر عن الإمام حجة الإسلام قدس سره أن الكلام النفسي حصة من العلم، ومعنى تكلم الله مع من اصطفاه جعله مطلعاً على علومه تعالى هذا: (نعم إثبات كونها حقيقة بسيطة غير العلم والإرادة عسير) لا أنه باطل بالوجدان (فأفهم) أما كونها حقيقة بسيطة فلا يكاد يصح أصلاً، فإن هذه النسبة مدلول الكلام اللفظي على ما يعطى كلمات متأخري الأشعرية، وهي قد تكون إنشائية طلبية وغيرها، وقد تكون إخبارية وكلها متخالفة الحقيقة، فأين البساطة، وهل هذا إلاّ كما يقال: إن امرأ واحداً بسيطاً قد يكون فرساً، وقد يكون إنساناً باعتبار التعلقات، ثم إن وجود النسبة وحدها من غير أن يكون معها المنتسبان غير معقول، وإذا كان فيما بين المنتسبين فلا تصح البساطة أصلاً، بل الذي يعقل على تقدير كون الكلام النفسي عبارة عنن مدلول اللفظي هو المعاني الملحوظة بيتها النسب الإنشائية أو الأخبارية المرتبة، حسب ترتب الألفاظ القائمة بالنفس، أو بذات الباري عز وجل وهي مغايرة للعلم بل هو متعلق بها لا غير، وكذا للإرادة بل هي متعلقة بإفادتها، وأما عسر معرفة مغايرته إياهما فللاختلاط، فإن قلت: لا يصح أيضاً مغايرته للعلم ولا يتجاوز الحق عما قال هذا القائل، فإن هذه المعاني أو هذا الأمر البسيط مدلول اللفظي على ما ينادي ظواهر العبارات، فهي صورة قائمة بذات الباري أو النفس، والعلم هو حصول صورة المعلوم للعالم، قلت، هذا هو الذي شجع هذا القائل على ما قال: لكنك عسيت أن لا ترتاب في أن هذا من هذيانات الفلاسفة، ولا نساعد عليه البتة، بل هو باطل محض على ما برهنا عليه في تعليقاتنا المتعلقة بشرح المواقف، ألم ترهم كيف يسيرون في هذه المسألة إتحاد العلم بالمعلوم كالحيارى في الصحارى لما كانوا على عمياء ولزمهم ما لزمهم من عدم كون االعلم حقيقة واحدة، وكون شيء واحد جوهراً وكيفاً

الأعداد موجودات، فيكون اسم الصوم مشتركاً بينهما اشتراك اسم الزوجة بين النسوة الزوجات شبه المخالفين ثلاث:

الشبهة الأولى قولهم: قوله ﴿اقتلوا المشركين﴾[1] يعم قتل كل مشرك، فقوله: صم وصلِّ ينبغي أن يعم كل زمان، لأن إضافته إلى جميع الأزمان واحد، كإضافة لفظ المشترك إلى جميع الأشخاص، قلنا: إن سلمنا صيغة العموم فليس هذا نظيراً له، بل نظيره أن يقال: صم الأيام، وصلِّ في الأوقات، أما مجرد قوله: صم، فلا يتعرض للزمان، لا بعموم ولا بخصوص، لكن الزمان من ضرورته، كالمكان، ولا يجب عموم الأماكن بالفعل، وإن كان نسبة الفعل إلى كل مكان على وتيرة واحدة، وكذلك الزمان.

(الشبهة الثانية) قولهم: إنّ قوله: صم، كقوله: لا تصم، وموجب النهي ترك الصوم أبداً، فليكن موجب الأمر فعل الصوم أبداً، وتحقيقه أن الأمر نهي عن ضده، فقوله: قم، وقوله: لا تقعد، واحد، وقوله تحرّك، وقوله: لا تسكن واحد، ولو قال: لا تسكن، لزمت

وتصوراً وتصديقاً وغير ذلك من المفاسد وهم يناقضون أنفسهم في تبيان هذه المسألة فافهم (قيل) في تلك الحواشي أيضاً: العلماء (اختلفوا في أن الألفاظ موضوعة للأمر الخارجي أو للصورة الذهنية) كما مر في صدر المبادىء اللغوية (فالنفسي إذا كان مفاد للفظي) كما اشتهر (و) الحال أنه (لا يكون أمراً خارجياً) وهو ظاهر (لم يكن إلاّ الصورة العلمية) لا غير (أقول) هذا (منقوض بالإنشائي) من الكلام (فإن الطلب غير تصور النسبة الطلبية ضرورة) كيف ومن تصور النسبة الطلبية في أضرب لا يسمي طالباً، وإنما يسمى به من قام الطلب به، وإذا كان مغاير للتصور كان غير العلم قطعاً، هذا كلام متين لا شك فيه، لكن كلام هذا القائل بظاهره يدل على أن قوله مخصوص بالأخبار، اللهم إلاّ أن يقال: النسبة القائمة بنفس من في صدد الأخبار غير تصور النسبة الأخبارية، بل الوافي في دفعه أن غاية ما لزم مما ذكر أن النفسي هو الصورة القائمة بالذهن، ولا يلزم منه أن يكون عين العلم، وإنما يلزم لو كان عبارة عن الصورة من المعلوم وليس كما علمت لا يقال أن كون الصورة القائمة بالنفس مدلول الكلام اللفظي ينافي ما قد مر أن الألفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي لأن المراد من كون هذا القائم مدلول اللفظي كونه مدلولاً مع قطع النظر عن القيام فتدبر فيه (ثم استدل في المختصر على أنها) نسبة (ذهنية بأنها متوقفة على تعقل المفردين بخلاف) النسبة (الخارجية قيل) في تلك الحواشي: القدر الضروري إدراك المفردين و(لا يلزم) منه أن يكون حصولهما في الذهن بصورهما العقلية حتى يلزم التعقل أي كونه تعقلاً (بل يجوز أن يكون) هذا الإدراك (علماً حضورياً) فلا يلزم التعقل، لأنه عبارة عن الحصولي، وهذا إنما يرد لو أريد بالتعقل هذا، أما لو أريد مطلق الإدراك فلا، وهذه الإرادة شائعة في أمثال هذه الفنون (أقول: إنها نسبة حاكية، والحكاية إنما تكون بحصول صورة المحكي لا بوجوده بنفسه) كما في العلم

---

(١) سورة التوبة الآية ٥.

الحركة دائماً، فقوله: تحرّك، تضمن قوله: لا تسكن، قلنا: أما قولكم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فقد أبطلناه في القطب الأول، وإن سلمنا فعموم النهي الذي هو ضمن بحسب الأمر المتضمن، لأنه تابع له، فلو قال: تحرّك مرة واحدة كان السكون المنهي عنه مقصوراً على المرة، وقوله: تحرك، كقوله: تحرّك مرة واحدة، كما سبق تقريره، وأما قياسهم الأمر على النهي فباطل من خمسة أوجه.

الأول: أن القياس باطل في اللغات لأنها تثبت توقيفاً.

الثاني: أنّا لا نسلم في النهي لزوم الانتهاء مطلقاً بمجرد اللفظ، بل لو قيل للصائم: لا تصم، يجوز أن تقول: نهاني عن صوم هذا اليوم أو عن الصوم أبداً، فيستفسر بل التصريح أن يقول: لا تصم أبداً، ولا تصم يوماً واحداً، فإذا اقتصر على قوله: لا تصم، فانتهى يوماً واحداً جاز أن يقال: قضى حق النهي ولا يغنيهم عن هذا الاسترواح إلى المناهي الشرعية

الحضوري، فلا يصح كونه حضورياً، فإن قلت: إدراك النفس وصفاتها حضوري ولا بعد في إيقاع الربط بينهما، قلت: لا بد من مغايرة الحكاية للمحكي ولا يصلح لذلك معلوم: الحضوري، كما لا يخفى على ذي كياسة، فإن قلت: أليس عند جمع من الفلاسفة والمتأخرين من أهل الإسلام أن علمه تعالى حضوري مع أنه عالم بالنسب والحكايات أيضاً، قلت: ذلك الرأي باطل كما بيناه في حواشينا المتعلقة بشرح المواقف فلا اعتداد به، ثم هذا أيضاً يكون إشكالاً على هؤلاء القائلين، فإن قلت: هذا القائل لم يورد على المختصر، وإنما أورد على تحرير شارح الشرح بأن افتقار النسبة إلى الطرفين ضروري، ولا يجوز قيامهما بها قياماً خارجياً بل، القيام بصورهما العقلية وهو التعقل، غاية ما لزم منه وجود الطرفين في الذهن، ولا يلزمم منه التعقل، قلت: لا عائبة على المصنف، فإنه قرر كلام المختصر على ما قرر شارح الشرح، ثم نقل إيراد هذا القائل ثم أجاب عنه فليس فيه تحريف أصلاً، فإن قلت: لعل مقصوده أن وجود الطرفين في النفس وجود أصلي، لأن قيام الكلام قيام خارجي فلا يكون تعقلاً، بل أمراً مصاحباً للتعقل، فلا يتم تقرير شرح الشرح من ابتناء كلامه على التعقل، قلت: إن النسبة حاكية البتة، ولا بد للحكاية من تعقلها وتعقل طرفيها بالضرورة، وإن لم يكن هذا الوجود تعقلاً وكيف يكون، فإن صاحب المختصر وشارح الشرح لا يريان الاتحاد، فإنهما من حزب المتكلمين، وتعقل الطرفين حين الحكاية لا يكون إلاّ بحصولهما في الذهن فتدبر فيه هذا كله في الأخبارات (وأما الإنشاآت فلا خارج لها البتة) فحصولها لا يكون إلاّ في الذهن، وكذا حصول طرفيها، لأن الإنشاء بدون تعقل الطرفين فيه معقول (فتدبر) ثم ههنا كلام صعب هو أن الكلام النفسي الذي هو مدلول هذه الألفاظ معانٍ مؤتلفة من جواهر وأعراض وقيامها بذات الباري عز وجل أو بأنفسنا قيام بحيث يترتب عليه الآثار وهو باطل، وإلاّ لزم أن يكون المتكلم بالسواد أسود، وبالعدم معدوماً أو قيام بحيث لا يترتب عليه الآثار وهو قول بالوجود الذهني، وقد منعوه وظنوه شيئاً فرياً إلاّ أن يقال: إن إنكار الوجود الذهني لم يقع من قدماء المشايخ الكرام، بل إنما أنكروا كون العلم عبارة عن الوجود الذهني كما قال

والعرفية وحملها على الدوام. فإنّ هذا القائل يقول: عرفت ذلك بأدلة أفادت علماً ضرورياً بأن الشرع يريد عدم الزنا والسرقة وسائر الفواحش مطلقاً، وفي كل حال: لا بمجرد صيغة النهي، وهذا كما أنا نوجب الأيمان دائماً لا بمجرد قوله: آمنوا لكن الأدلة دلت على أن دوام الأيمان مقصود.

الثالث: أنا نفرق، ولعله الأصح، فنقول: إنّ الأمر يدل على أن المأمور ينبغي أن يوجد مطلقاً، والنهي يدل على أنه ينبغي أن لا يوجد مطلقاً، والنفي المطلق يعم، والوجود المطلق لا يعم، فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً، ولذلك إذا قال في اليمين: لأفعلن، برَّ بمرة، ولو قال: لا أفعل، حنث بمرة، ومن قال: لأصومن من صدق وعده بمرة، ومن قال: لا أصوم، كان كاذباً مهما صام مرة.

الرابع: أنه لو حمل الأمر على التكرار لتعطلت الأشغال كلها، وحمل النهي على

الإمام فخر الدين الرازي في شرح الإشارات أنا وإن سلمنا الوجود الذهني للأشياء إلاّ أنه ليس علماً، لكن المتأخرين إذ لم يقفوا على مرادهم شمروا الذيل لإنكار الوجود الذهني، ثم أن كون تلك المعاني موجوداً ذهنياً أيضاً باطل، لأنها كلام ومن قام به تلك متكلم فلا بد من القيام الخارجي، وقد مر أنه لا تصح البساطة أيضاً، وقد صرح به حتى أدرجه بعضهم في العقائد الضرورية، وأيضاً: إن إطلاق الكلام على النفسي مجاز، وعلى اللفظي حقيقة أو بالعكس، أو حقيقة فيهما، وعلى الأول يلزم أن يكون ما هو كلام الله تعالى حقيقة مخلوقاً حادثاً، وما هو غير مخلوق ليس كلام الله تعالى حقيقة لما قالوا: إن اللفظي حادث، والنفسي قديم، وعلى الثاني، أن لا يكون هذا المقروء كلام الله حقيقة، هذا: وإن التزم لكن لا يجتزىء عليه المسلم، وعلى الثالث يلزم إن لا يؤاخذ من قال: إن القرآن غير منزل من الرب تعالى، لأنه صادق إن أراد النفسي، والارتداد لا يثبت بالشبهة مع أنه تواتر عن الصحابة والتابعين المؤاخذة بهذا القول، وحكمهم بالقتل فأذن الحق الصراح الذي يفترض أن يعتقد ما نقل عن صاحب المواقف أنّ هذا المقروء كلام الله تعالى حقيقة، وهو صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى، وله تعلقات بالأخبارات والإنشاآت، وبحسبها يكون إنشاء وخبراً، وهي صفة قديمة غير مخلوقة كما في سائر الصفات، وهي المنزل على الرسول ﷺ، وإذا صدر عن اللسان بالحركة صارت ذات أجزاء لعدم مساعدة اللسان بالتكلم بالكلام البسيط، والظاهر يختلف باختلاف المظاهر، ولا استبعاد فيه، وإذا صارت ذات أجزاء وكل جزء منها متعلق بمعنى فتدل، ولنمثل عليه لذلك مثلاً، فإن الكيفية صفة بسيطة قارة في حد ذاتها، فإذا وجدت بالحركة صارت غير قادرة وذات أجزاء غير مجتمعة، وإذا وجدت في موضوع دفعة صارت قارة، وإذا وجدت في محل صغير صارت صغيرة، وفي كبير كبيرة، فكذلك صفة الكلام في ذاته بسيطة لها تعلقات بمعان مختلفة كثيرة، فإذا أراد المتكلم التكلم باللسان فتصير هي متعلقة بمعنى ملفوظة أوّلاً، ثم هي مع هيئة فصارت لفظاً، ثم هي متعلقة بمعنى آخر تكتسي تعيناً آخر وهيئة أخرى، فتكون ملفوظة ثانياً فصارت لفظة أخرى: وهكذا، فالكلام الإلهي صفة واحدة قائمة

التكرار لا يفضي إليه إذ يمكن الانتهاء في حال واحدة عن أشياء كثيرة مع الأشغال بشغل ليس ضد المنهي عنه، وهذا فاسد، لأنه تفسير للغة بما يرجع إلى المشقة والتعذر، ولو قال: افعل دائماً، لم يتغيّر موجب اللفظ بتعذره، وإن كان التعذر هو المانع فليقتصر على ما يطلق ويشق دون ما يتيسر.

الخامس: أن النهي يتقضي قبح المنهي عنه، ويجب الكف عن القبيح كله، والأمر يقتضي الحسن، ولا يجب الإتيان بالحسن كله، وهذا أيضاً فاسد. فإنّ الأمر والنهي لا يدلان على الحسن والقبح، فإنّ الأمر بالقبيح تسميه العرب أمراً فتقول أمر بالقبيح، وما كان ينبغي أن يأمر به، وأما الأمر الشرعي فقد ثبت أنه لا يدل على الحسن، ولا النهي على القبح فإنه لا معنى للحسن والقبح بالإضافة إلى ذوات الأشياء بل الحسن ما أمر به، والقبيح ما نهى عنه فيكون الحسن والقبح تابعاً للأمر والنهي لا علة ولا متبوعاً.

الشبهة الثالثة: أن أوامر الشرع في الصوم والصلاة والزكاة حملت على التكرار فتدل

بذاته تختلف تعيناته بالمحال وهي في حد ذاتها قديمة، فإذا نزل على لسان جبريل كساها تعينات بها صارت مترتبة، فإذا قرأها جبريل غير قارة فسمعها الرسول إنحفظت في صدره كما سمعت مترتبة، لكن على صفة القرار، فالحقيقة واحدة، وظهوراتها مختلفة، فطوراً تظهر بكسوة، وأخرى بأخرى، وظهور شيء واحد تعينات شتى غير منكر عقلاً وشرعاً، فالقرآن المقروء وإن صدر بلسان الرسول، لكن من قال، لم يقله الله تعالى وليس كلامه فهو كافر البتة، هذا هو الذي رامه الإمام الهمام أعظم الأئمة حيث قال في الفقه الأكبر: القرآن في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبي ﷺ منزل. لفظنا بالقرآن مخلوق، وكتابتنا له وقراءتنا له مخلوقة، والقرآن غير مخلوق، وأراد باللفظ التلفظ، وهو فعلنا مخلوق البتة، وأراد به كسوة التعين الذي اكتساه القرآن على اللسان، وهو أيضاً مخلوق لا شك فيه، واللام في قوله: القرآن غير مخلوق، للعهد، أي القرآن الذي صفته أنه مكتوب ومحفوظ ومنزل ومقروء غير مخلوق في حد نفسه وإن كانت تعيناته التي في الكتابة والقراءة والحفظ والنزول مخلوقة وقال ذلك الإمام أيضاً فيه بعد تلك العبارة الشريفة: وسمع موسى كلامه، قال الله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾[1] وقد كان الله تعالى متكلماً، ولم يكن كلم موسى كلمة بكلامه الذي هو له صفة في الأزل، وهذا الكلام منه رضي الله عنه نص في أن الكلام القديم والمنزل واحد. وقال أيضاً: ويتكلم لا كلامنا، ونحن نتكلم بالآلات والحروف، والله تعالى متكلم بلا آلة ولا حرف، والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق: وهذا لأن الحروف إنما هي نحو من أنحاء التعينات التي اكتسى بها الكلام عند التلفظ، ولا شك أنها مخلوقة، وقالل ذلك الإمام في الوصايا رضي الله عنه، ونقر بأن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره، بل هو صفة على

---

(١) سورة النساء الآية ١٦٤.

على أنه موضوع له، قلنا: وقد حمل في الحج على الاتحاد فليدل على أنه موضوع له، فإن كان ذلك بدليل فكذلك هذا بدليل وقرائن. بل بصرائح سوى مجرد الأمر وقد أجاب قوم عن هذا بأن القرينة فيه إضافتها إلى أسباب وشروط، وكل ما أضيف إلى شر وتكرر الشرط تكرر الوجوب، وسنبين ذلك في المسألة الثانية.

(مسألة)

اختلف الصائرون إلى أن الأمر ليس للتكرار في الأمر المضاف إلى شرط، فقال قوم: لا أثر للإضافة، وقال قوم: يتكرر بتكرر الشرط، والمختار أنه لا أثر للشرط، لأنّ قوله: اضربه، أمر ليس يقتضي التكرار، فقوله: اضربه، إن كان قائماً، أو إذا كان قائماً يقتضيه أيضاً، بل لا يريد إلّا اختصاص الضرب الذي يقتضيه الاطلاق بحالة للقيام، وهو كقوله لوكيله: طلق زوجتي إن دخلت الدار، لا يقتضي التكرار بتكرر الدخول، بل لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق لم يتكرر بتكرر الدخول إلّا أن يقول: كلما دخلت الدار، وكذلك

التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور غير حال فيها والحروف والكاغد والكتابة كلها مخلوقة، لأنها أفعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لأن الكتابة والحروف والكلمات والآيات كلها آلة القرآن لحاجة العباد إليها، وكلام الله تعالى قائم بذاته، ومعناه مفهوم بهذه الأشياء، فمن قال بأن كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم، والله تعالى معبود، ولا يزال عما كان، وكلامه مقروء ومكتوب ومحفوظ من غير مزايلة عنه، انتهت كلماته الشريفة، ومثلها عن غيره من الأئمة أيضاً. وما قال محققو الحنابلة ونقلوه عن الحبر الهمام الإمام أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه: أن القرآن الذي هو غير مخلوق هو هذه الألفاظ المقروءة مرادهم ما ذكرنا، والذين جاءُوا منهم من بعدهم لم يتعمقوا في تحصيل معناه، ظنوا أن هذه الحروف بهذا الترتيب قديمة حتى توجه الطعن إليهم، وفي تمهيد الشيخ عبد الشكور الساطي أيضاً ما يفي به، هذا ما أعطيناك إجمالاً لما لا نرخص التقصير عن إبانة الحق في مثل هذا المطلب العظيم، فإنه قد اختار ذلك الإمام الهمام أحمد بن حنبل بذل نفسه فيه، وقال ذلك العارف بالله الإمام الهمام داود الطائي: لقد قام أحمد مقام الأنبياء. وأما تفصيل القول فيقتضي بسطاً في الكلام، وإذا الفن غريب أعرضنا عنه.

(الأصل الأول: الكتاب القرآن) لفظان مترادفان الثاني أشهر من الأول (وعرّف) القرآن (بالمنزل) على محمد صلى الله عليه وآله وأصحابه صلاة تامة دائمة وافرة توازي منزلته ومنزلتهم وسلم تسليماً كثيراً (للأعجاز بسورة منه) أي بسورة هي بعضه إن كان التعريف للمجموع أو بسورة هي من جنسه في الفصاحة والبلاغة والمنزلة إن كان للمفهوم الكلي (ورد) هذا التعريف (بأنه ليس تحديداً) لعدم اشتماله على الذاتيات (ولا يفيد تميزاً) لـه عن الأغيار عند العقل، فلا يكون ترسيماً أيضاً، (لأن كونه للإعجاز

---

(١) الكاغد: القرطاس.

قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾[1] وإذا زالت الشمس.

(فصل)

كقوله لزوجاته: فمن شهد منكن الشهر فهي طالق، ومن زالت عليها الشمس فهي طالق، ولهم شبهتان.

الأولى: أن الحكم يتكرر بتكرر العلة، والشرط كالعلة، فإن علل الشرع علامات، قلنا: العلة إن كانت عقلية فهي موجبة لذاتها، ولا يعقل وجود ذاتها دون المعلول، وإن كانت شرعية فلسنا نسلم تكرر الحكم بمجرد إضافة الحكم إلى العلة ما لم تقترن به قرينة أخرى وهو التعبد بالقياس، ومعنى التعبد بالقياس الأمر باتباع العلة، وكأن الشرع يقول: الحكم يثبت بها فاتبعوها.

الشبهة الثانية: إنّ أوامر الشرع إنما تتكرر بتكرر الأسباب، كقوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾[2]. و﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾[3] قلنا: ليس ذلك بموجب اللغة:

ليس لازماً بيناً) بل أخفى منه حتى لا يعرفه إلاّ الآحاد من العلماء، وإلاّ خفي لا يميز ما هو أجلى منه (كذا في شرح المختصر، أقول) في الجواب (كونه للإعجاز وإن كان كذلك) أي لازماً غير بين وأخفى (لكن الإنزال له) أي للإعجاز (لازم بين) والمأخوذ في التعريف هذا دون ذلك (ففيه) أي لأن فيه قوله تعالى: **﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا﴾** (فأتوا بسورة من مثله) **﴿وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾**[4] وهذا نص على أن إنزاله للإعجاز، فهو لازم بين (فتدبر) فإنه أحق بالاتباع، ولو سلم أن الترسيم بالإعجاز لكن كونه معجزاً أمر ضروري ديني، وكل أحد يعلم أنه لا يقدر أحد على الإتيان بمثله، فإن له حلاوة ليست لغيره ويعلمها كل أحد، وإن كان تفصيل جهة إعجاز كل آية آية واشتمالها على أنواع البلاغات لا يعرفه إلاّ الآحاد من العلماء فأفهم ثم بقي أنه هب أن الإنزال للإعجاز والإعجاز نفسهما من اللوازم لكنهما ما ليسا أجلى من المعرف حتى يدرك أوّلاً ثم يدرك به المعرف، فلا يصح الترسيم ولا التحديد فأفهم (والمشهور) في التعريف لا سيما في كتب مشايخنا الكرام (ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً وفيه دور ظاهر) لأن المصحف ما كتب فيه القرآن، وكذا في التعريف الأول، لأن السورة قطعة من القرآن، ودفع في التلويح بأن السورة قطعة من الكلام الإلهي مترجمة توقيفاً، ويمكن هذا التمحل في هذا فيقال: المصحف ما كتب فيه الكلام الإلهي المنزل على محمد ﷺ والحق أن السورة بهذا المعنى، وكذا المصحف أخفى من القرآن، فلا يصح وقوعه في التعريف الحقيقي، ثم دفع الدور بقوله: (والحق أنه ليس بتحديد) أي تعريف حقيقي، لأن القرآن يعرفه كل أحد من الخاصة

---

(1) سورة البقرة الآية ١٨٥.
(2) سورة المائدة الآية ٦.
(3) سورة المائدة الآية ٦.
(4) سورة البقرة الآية ٢٣.

ومجرد الإضافة بل بدليل شرعي في كل شرط، فقد قال تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾[(١)] ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة، فإن أحالوا ذلك على الدليل أحلنا ما يتكرر أيضاً على الدليل، كيف ومن قام إلى الصلاة غير محدث فلا يتكرر عليه، ومن كان جنباً فليس عليه أن يتطهّر إذا لم يرد الصلاة، فلم يتكرر مطلقاً، لكن اتبع فيه موجب الدليل.

(مسألة)

مطلق الأمر يقتضي الفور عند قوم ولا يقتضيه عند قوم وتوقف فيه من الواقفية قوم، ثم منهم من قال: التوقف في المؤخر هل ممتثل أم لا، أما المبادر فممتثل قطعاً، ومنهم من غلا وقال: يتوقف في المبادر أيضاً، والمختار أنه لا يقتضي إلاّ الامتثال، ويستوي فيه البدار والتأخير، وندل على بطلان الوقف أوّلاً فنقول للمتوقف: المبادر ممتثل أم لا؟ فإن توقفت فقد خالفت إجماع الأمة قبلك، فإنهم متفقون على أن المسارع إلى الامتثال مبالغ في الطاعة مستوجب جميل الثناء، والمأمور إذا قيل له: قم فقام يعلم نفسه ممتثلاً، ولا يعد به مخطئاً

والعامة (بل تعيين الأسم للمسمى) فإن الكتاب لما كان يطلق على غيره ككتاب سيبويه، ، وكذا القرآن قد يطلق على الكلام الأزلي، وعلى معنى المقروء اشتبه المراد فعرف تعريفاً لفظياً ليتعين المراد من بين المسميات فلا دور (أقول هذا التعريف) أي تعريف القرآن بأي وجه من الوجهين كان (يتناول الكل وكل بعض منه) فإن الكل وكل بعض قد نقل في المصاحف نقلاً متواتراً وأنزل للإعجاز بسورة من جنسه في الرتبة، فاللفظ الواحد أيضاً قرآن (وهو الأنسب) لغرض الأصول فإن استخراج الأحكام لا يتعلق بالمجموع فقط بل هو وكل جزء دليل (فليس باسم علم شخصي) لصدقه على الكثير الذي هو كل بعض (كما زعم شارح المختصر) وعلى هذا اندفع شائبة الدور، لأن توقف المصحف والسورة ليس إلاّ على المجموع، لا الأمر الأعم منه ومن كل بعض والمعرف هذا فأفهم (على أن الكل أيضاً كُلي) له أفراد كثيرة في صدور الحفاظ و(على ألسنة القراء)(فلا شخصية أصلاً، فليس علم شخص على تقدير إرادة الكل أيضاً (فأفهم) وهذا ظاهر جداً، اللهم إلاّ أن يقال: أن المعتبر في الشخص التشخص العرفي الذي يظن به في بادىء الرأي شخصاً، لكن يرد على أصحاب العلمية الشخصية عدم انصرافه لوجود الألف والنون الزائدتين، وبه يظهر عدم كونه علم جنس بل اسم جنس كما مر في المقدمة (إعلم أن القرآن عندنا) وعند سائر الأئمة (اسم لكل من النظم المعجز والمعنى المستفاد) أي لمجموعهما، والغرض من هذا أنه اسم للنظم الدال على المعنى، لأنه هو الموصوف بالإنزال والإعجاز والعربية وغيرها من الأوصاف المنصوصة نصاً جلياً بحيث لا تتطرق الشبهة إليه (أما المعنى المستفاد) فقط (فليس القرآن) حقيقة وهذا يؤكد ما قلنا في تحقيق الكلام القديم، وإن كانت كلمات بعض أتباع الأشعرية تشعر

---

(١) سورة آل عمران الآية ٩٧.

باتفاق أهل اللغة قبل ورود الشرع، وقد أثنى الله تعالى على المسارعين، فقال عز من قائل: ﴿سارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾[1] وقال: ﴿يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون﴾[2] وإذا بطل هذا التوقف فنقول: لا معنى للتوقف في المؤخر، لأنّ قوله: اغسل هذا الثوب: مثلاً لا يقتضي إلّا طلب الغسل والزمان من ضرورة الغسل كالمكان، وكالشخص في القتل والضرب والسوط والسيف في الضرب، ثم لا يقتضي الأمر بالضرب مضروباً مخصوصاً، ولا سوطاً ولا مكاناً للأمر، فكذلك الزمان، لأنّ اللافظ ساكت عن التعرض للزمان والمكان، فهما سيان، ويعتضد هذا بطريق ضرب المثال لا بطريق القياس بصدق الوعد. إذا قال: أغسل وأقتل فإنه صادق، بادر أو أخر، ولو حلف: لأدخلنّ الدار، لم يلزمه البدار، وتحقيقه أن مدعي الفور متحكم، وهو محتاج إلى أن ينقل عن أهل اللغة أن قولهم: افعل للبدار، ولا سبيل إلى نقل ذلك لا تواتراً ولا آحاداً. ولهم شبهتان:

بظواهرها أن القرآن حقيقة هو المعنى حقيقة، والنظم يطلق عليه مجازاً وهذا مما لا يجترىء عليه مسلم، فإن قلت: فلم جوز الإمام الهمام السابق في الأصول والفروع ذو اليد الطولى في العلوم جواز الصلاة بالقراءة الفارسية، بل جميع اللغات خلافاً للبردعي مع أن القارىء بها لم يقرأ القرآن قال: (وقد صح رجوع) الإمام (أبي حنيفة) رضي الله تعالى عنه (عن القول بجواز الصلاة بالفارسية بغير عذر) فلا إشكال، وقد روى الرجوع نوح بن مريم، وفي الكشف ذكره الإمام فخر الإسلام في شرح المبسوط، واختاره القاضي الإمام أبو زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى، وفيه إشارة إلى أنه يجوز القرآن بالفارسية للعذر وهو عدم العلم بالعربية وعدم انطلاق اللسان بها، وهو الصحيح، وعليه الصاحبان إقامة للمعنى مقام النظم لأجل العذر، وقد سمعت من بعض الثقات أن تاج العرفاء والأولياء صاحب السلاسل الحبيب العجمي صاحب تاج المحدثين إمام المجتهدين الحسن البصري قدس الله سرهما ووفقنا لما يرضاه بيمن بركتهما كان يقرأ القرآن في الصلاة بالفارسية لعدم انطلاق لسانه باللغة العربية، والمشهور في الجواب أن هذا التجويز ليس لأجل كون القرآن المعنى فقط، بل لأن النظم ركن زائد فيجوز سقوط وجوبه. وأشار المصنف إليه مع ما فيه وله بقوله (وقولهم النظم ركن زائد تناقض) لأن الركنية هي الجزئية والزيادة الخروج (وقد يوجه بأن معناه) أي معنى الركن الزائد (ما قد يسقط) وجوبه (شرعاً) مع بقاء وجوب الركن الآخر (كالإقرار بالنسبة إلى الإيمان) فإنه يسقط حالة الإكراه، فالنظم ركن زائد سقط افتراضه في الصلاة خاصة لأجل دليل لاح له، ولعله لأجل من التبعيضية في قوله تعالى: ﴿فاقرؤا ما تيسر من القرآن﴾[3] وكون المعنى أصلاً مقصوداً، وما في الهداية من الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وإنه لفي زبر الأولين﴾[4] وفيها المعنى دون اللفظ، فلعل مراده أن الركن المقصود هو

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٣٣

(٢) سورة المؤمنون الآية ٦١.

(٣) سورة المزمل الآية ٢٠.

(٤) سورة الشعراء الآية ١٩٦.

الأولى: أن الأمر للوجوب، وفي تجويز التأخير ما ينافي الوجوب، إما بالتوسع وإما بالتحييز في فعل لا بعينه من جملة الأفعال الواقعة في الأوقات والتوسع والتخيير كلاهما يناقض الوجوب. قلنا: قد بينا في القطب الأول أن الواجب المخير والموسع جائز، ويدل عليه أنه لو صرح وقال: اغسل الثوب أيَّ وقت شئت، فقد أوجبته عليك لم يتناقض، ثم لا نسلم أن الأمر للوجوب، ولو كان للوجوب أما بنفسه أو بقرينة فالتوسع لا ينافيه كما سبق.

الشبهة الثانية: أن الأمر يقتضي وجوب الفعل، واعتقاد الوجوب والعزم على الامتثال ثم وجوب الاعتقاد والعزم على الفور، فليكن كذلك الفعل؛ قلنا: القياس باطل في اللغات، ثم هو منقوض بقوله: افعل أيَّ وقت شئت، فإن الاعتقاد والعزم فيه على الفور دون الفعل، ثم نقول: وجوب الفور في العزم والاعتقاد معلوم بقرينة وأدلة دلت على التصديق للشارع، والعزم على الانقياد له ولم يحصل ذلك بمجرد الصيغة.

المعنى حتى جعل كأنه القرآن ووصف بكونه في زبر الأولين وإلاّ فلا يصح هذا الاستدلال في مقابلة النصوص القطعية والإجماع القاطع فأفهم (ثم القراءة الشاذة) مع أنها ليست من القرآن إتفاقاً (هل تفسد الصلاة) بقراءتها إذا لم يكتف بها وأما إذا اكتفى بها فتفسد قطعاً (فيه اختلاف) فعند البعض تفسد، وعند الآخرين لا، وفي الهداية هو الصحيح، وفي الحاشية قال شمس الأئمة: قالت الأئمة: لو صلي بكلمات يقرأ بها ابن مسعود لم تجز صلاته، لأنه كتلاوة خبر وفي الدراية الأصح أنه لا تفسد، وفي المحيط تأويل ما وري عن علمائنا أنه تفسد صلاته إذا قرأ هذا ولم يقرأ شيئاً آخر، لأن القراءة الشاذة لا تفسد الصلاة، وقالت الشافعية: تجوز القراءة الشاذة إذا لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان حرف، وإلاّ تبطل الصلاة إذا تعمد وإن كان ناسياً سجد للسهو وانتهى.

(مسألة: قالوا) إتفاقاً (ما نقل آحاداً فليس بقرآن قطعاً) ولم يعرف فيه خلاف لواحد من أهل المذاهب (واستدل بأن القرآن مما تتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي، ولأنه أصل الأحكام) باعتبار المعنى والنظم جميعاً حتى تعلق بنظمه أحكام كثيرة، ولأنه يتبرك به في كل عصر بالقراءة والكتابة، ولذا علم جهد الصحابة في حفظه بالتواتر القاطع وكل ما تتوفر دواعي نقله ينقل متواتراً عادة (فوجوده ملزوم للتواتر عند الكل عادة، فإذا انتفى اللازم) وهو التواتر (انتفى الملزوم قطعاً) والمنقول آحاداً ليس متواتراً فليس قرآناً، فإن قلت: قد نقل عن عبدالله بن مسعود إنكار كون المعوّذتين والفاتحة من القرآن وهو مقطوع التدين والعدالة بأخبار الرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه، فكيف يسوغ له إنكار المتواتر؟ فلزم كونه غير متواتر عنده. قال: (وما نقل عن ابن مسعود من إنكار المعوّذتين والفاتحة فلم يصح) قال في الإتقان: الأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل، وفيه نقل عن القاضي أبي بكر أنه لم يصح هذا النقل عنه ولا حفظ عنه، ونقل عن النووي في شرح المهذب: أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن، وإن من جحد شيئاً منها كفر، ومما نقل عن ابن مسعود باطل غير صحيح، وفيه أيضاً قال ابن حزم: هذا كذب على ابن مسعود

(مسألة)

مذهب بعض الفقهاء أن وجوب القضاء لا يفتقر إلى أمر مجدّد، ومذهب المحصلين أن الأمر بعبادة في وقت لا يقتضي القضاء، لأنّ تخصيص العبادة بوقت الزوال أو شهر رمضان، كتخصيص الحج بعرفات، وتخصيص الزكاة بالمساكين، وتخصيص الضرب والقتل بشخص، وتخصيص الصلاة بالقبلة، فلا فرق بين الزمان والمكان والشخص فإن جميع ذلك تقييد للمأمور بصفة، والعاري عن تلك الصفة لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر، فإن قيل: الوقت للعبادة كالأجل للدين، فكما لا يسقط الدين بأنقضاء الأجل لا تسقط الصلاة الواجبة في الذمة بانقضاء المدة، قلنا: مثال الأجل الحول في الزكاة لا جرم لا تسقط الزكاة بانقضائه، لأنّ الأجل مهلة لتأخير المطالبة حتى ينجز بعد المدة، وأما الوقت فقد صار وصفاً للواجب، كالمكان والشخص، ومن أوجب عليه شيء بصفة، فإذا أتى به لا على تلك الصفة لم يكن ممتثلاً، نعم: يجب القضاء في الشرع إما بنص، كقوله: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، أو بقياس، فإنا نقيس الصوم، إذا نسيه على الصلاة إذا نسيها، ونراه في معناها، ولا نقيس عليه الجمعة ولا الأضحية، فإنهما لا يقضيان في غير

موضوع وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زرٍ عنه، وفيها المعوذتان والفاتحة، فما قال الشيخ ابن حجر في شرح البخاري أنه قد صح عن ابن مسعود إنكار ذلك باطل لا يلتفت إليه. والذي صح عنه ما روى أحمد وابن حبان أنه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه كما قال المصنف (وإنما صح خلو مصحفه عنها) قيل: يرده أنه روى عبدالله بن أحمد أنه كان يحك المعوذتين من المصاحف ويقول: إنهما ليسا من كتاب الله، قال ابن حجر: صحيح إسناده، وهذا ليس بشيء، فإنه قد تقدم النقل عن الأئمة بعدم صحته، والراوي عسى وهم في نسبة النفي، وانقطاع الباطن أيضاً يؤيده، ثم إنه كان يقتدي في كل شهر رمضان في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في صلاة التراويح والإمام يقرؤهما ولم ينكر عليه قط، فنسبة الإنكار غلط، وهذا شاهد قوي على عدم الصحة، وقول ابن حجر قول من قال إنه كذب لا يقبل بغير مستند لا يقبل مع أنه قد بين ابن حزم أنه صح قراءة عاصم عن زرٍ عنه، سند عاصم هكذا أنه قرأ على أبي عبدالرحمن عبدالله بن حبيب، وقرأ على أبي مريم زر بن حبيش الأسدي وعلى سعيد بن عياش الشيباني، وقرأ هؤلاء على عبدالله بن مسعود، وقرأ هو على رسول الله ﷺ، ولعاصم سند آخر أيضاً هو أنه قرأ سعيد وزر على أمير المؤمنين عثمان، وعلى أمير المؤمنين علي، وعلي بن أبي كعب، وهم قرأوا على رسول الله ﷺ فقد ظهر بهذا السند الصحيح الذي اتفق على صحته الأمة أن ابن مسعود أقرأ أصحابه المذكورين قراءة عاصم وفيها المعوذتان والفاتحة.

ثم اعلم أن سند حمزة أيضاً ينتهي إلى ابن مسعود. وفي قراءته أيضاً المعوذتان والفاتحة، وسنده أنه قرأ على الأعمش أبي محمد سليمان بن مهران، وأخذ الأعمش عن يحيى بن وثاب، وأخذ يحيى

وقتهما، وفي رمي الجمار تردّد أنه بأيّ الأصلين أشبه، ولا نقيس صلاة الحائض على صومها في القضاء، لفرق النص، ولا نقيس صلاة الكافر وزكاته على صلاة المرتد وإن تساويا في أصل الأمر والوجوب عندها.

(مسألة)

ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي وقوع الأجزاء بالمأمور به إذا امتثل، وقال بعض المتكلمين: لا يدل على الأجزاء لا بمعنى أنه لا يدل على كونه طاعة وقربة وسبب ثواب وامتثالاً، لكن بمعنى أنه لا يمنع الامتثال من وجوب القضاء، ولا يلزم حصول الأجزاء بالأداء، بدليل أن من أفسد حجه فهو مأمور بالأتمام، ولا يجزئه، بل يلزمه القضاء، ومن ظن أنه متطهر فهو مأمور بالصلاة وممتثل إذا صلى ومطيع ومتقرب ويلزمه القضاء، فلا يمكن إنكار كونه مأموراً ولا إنكار كونه ممتثلاً حتى يسقط العقاب، ولا إنكار كونه مأموراً بالقضاء، فهذه أمور مقطوع بها، والصواب عندنا أن نفصل ونقول: إذا ثبت أن القضاء يجب بأمر متجدد وأنه مثل الواجب الأول، فالأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله بعد الامتثال، وهذا

عن علقمة والأسود وعبيد بن نضلة الخزاعي وزر بن حبيش وأبي عبدالرحمن السلمي، وهم أخذوا عن ابن مسعود عن النبي ﷺ سند آخر، قرأ حمزة على أبي إسحاق السبيعي، وعلى محمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلى، وعلى الإمام جعفر الصادق، وهؤلاء قرأوا على علقمة بن قيس وعلى زر بن حبيش وعلى زيد بن وهب وعلى مسروق وهم قرؤوا على المنهال وغيرهم وهم على ابن مسعود وأمير المؤمنين علي كرم الله وجهه.

واعلم أيضاً أن سند الكسائي ينتهي إلى ابن مسعود لأنه قرأ على حمزة، ومثله ينتهي سند خلف الذي من العشرة إلى ابن مسعود فإنه قرأ على سليم وهو على حمزة وإسناد القراء العشرة أصح الأسانيد بإجماع الأمة وتلقي الأمة له بقبولها، وقد ثبت بالأسانيد الصحاح أن قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة خلف كلها تنتهي إلى ابن مسعود وفي هذه القرآت المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه، فنسبة إنكار كونها من القرآن إليه غلط فاحش ومن أسند الإنكار إلى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند معارضة هذه الأسانيد الصحيحة بالإجماع والمتلقاة بالقبول عند العلماء الكرام، بل والأمة كلها كافة، فظهر أن نسبة الإنكار إلى ابن مسعود باطل، وأيضاً ظهر من هذا أن الترتيب الذي يقرأ عليه القرآن ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإن القراء العشرة بأسانيدهم الصحاح المجمع على صحتها نقلوا عن رسول الله ﷺ قراآتهم وقرأوا على هذا الترتيب، ونقلوا أن شيوخهم أقرأوهم هكذا، وشيوخ شيوخهم أقرأوهم هكذا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وظهر أيضاً مما ذكرنا أن نسبة القراآت الشاذة نحو متتابعات إلى ابن مسعود غير صحيح لأنه لم ينقله قرآناً، لأنه لو كان عنده من القرآن لكان مقروءاً في هذه القراآت لأنها تنتهي إليه، وأيضاً ابن مسعود قرأ متتابعات أو كتبه في

لا شك فيه، ولكن ذلك المثل إنما يسمى قضاءً. إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة أو وصفها، وإن لم يكن فوات وخلل استحال تسميته قضاء فنقول الأمر يدل على أجزاء المأمور. إذا أدّى بكمال وصفه وشرطه من غير خلل، وإن تطرّق إليه خلل كما في الحج الفاسد والصلاة على غير الطهارة فلا يدل الأمر على أجزائه بمعنى منع إيجاب القضاء، فإن قيل: فالذي ظن أنه متطهر مأمور بالصلاة على تلك الحالة أو مأمور بالطهارة، فإن كان مأمور بالطهارة مع تنجز الصلاة، فينبغي أن يكون عاصياً، وإن كان مأموراً بالصلاة على حالته فقد امتثل من غير خلل، فبم عقل إيجاب القضاء؟ وكذلك المأمور بإتمام الحج الفاسد أتم كما أمر، قلنا: هذا مأمور بالصلاة مع الخلل بضرورة نسيانه، فقد أتى بصلاة مختلة فاقدة شرطها لضرورة حاله، فعقل الأمر لتدارك الخلل، أما إذا لم يكن الخلل لا عن قصد ولا عن نسيان فلا تدارك فيه، فلا يعقل إيجاب قضائه، وهو المعنيّ بأجزائه، وكذلك مفسد الحج مأمور بحج خال عن فساد، وقد فوّت على نفسه ذلك فيقضيه.

مصحفه على وجه التفسير، فوهم الراوي لعدم تعمقه أنه من القرآن عنده أو كان قرآناً فكتبه ثم نسخ تلاوته فلم يقرىء أصحابه، ثم خلو مصحفه عنها قيل: وجهه أن هذه السور كانت من أورده رضي الله عنه فاكتفى بالحفظ من الكتابة، أو كان مكتوباً عنده في قرطاس مفرد فاستغنى عن الكتابة في المصحف، وقيل: لأنه لم يؤمر صريحاً بالكتابة، وكان من دأبه الشريف كتابة ما أمره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقيل: لظهور قرآنيته، وقيل: هذا أوجه (ويرد) عليه (أوّلاً: كما أقول وجود النقلة مبلغ التواتر في كل حين لكل أحد ليس بلازم) وإنما: توفر الدواعي يقتضي علم كل أحد لا نقلهم (كما في القراءة المشهورة، فوجوده مع التوفر ليس علة مستلزمة له) أي للنقل المتواتر، وهذا الإيراد في غاية السقوط، لأن وجود النقلة أكثر من عدد البطحاء وحرصهم على التعليم والتعلم في كل حين مما قد علم بالتواتر القاطع، والعادة قاضية بتعليم ما تعلق بنظمه فوائد كثيرة وكذا بمعناه لا يمنعه إلاّ مكابر فافهم (و) يرد (ثانياً) حال كونه (لبعض المعاصرين أنه منقوض بخبر الرسول ﷺ) وعلى آله وأصحابه (وسلم فإنه أصل) الأحكام (أيضاً، أقول) في الجواب عنه (الأصالة) الموجودة في الخبر (واحدة من الدواعي) على النقل (والعلة) للنقل المتواتر (التوفر) لها وما بين وجوده فيها (على أن الأصالتين تتفاوتان) فالأصالة في القرآن باعتبار النظم والمعنى جميعاً، فإن قراءة النظم توجب ثواباً جزيلاً ليس في السنة ووعد للحفاظ من الأجر ما لا يخفى، وأوعد لمن مسه أو قرأه جنباً وغير ذلك من الأحكام والفوائد وما يكون نظمه ومعناه بهذه المثابة وجب تواتره وأما السنة فلم يتعلق بنظمها حكم وإنما تعلق بمعناها، فإن كان المعنى مما يتوفر الدواعي على نقله كحديث الشفاعة والمغفرة وعذاب القبر وافتراض أركان الدين وحديث الرؤية والمسح على الخفين ووزن الأعمال وغيرها مما يقصد للأعتقاد وجب تواتر معناه، ولم يقبل الآحاد، ولذا يقطع بكذب نقل الروافض من النص الجلي على إمامة أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه أولاده الكرام. وإن لم يكن المعنى مما توفر الدواعي

(مسألة)

الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بالشيء ما لم يدل عليه دليل، مثاله قوله تعالى لنبيّه عليه الصلاة والسلام: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم﴾[1] لا يدل على وجوب الأداء بمجرده على الأمة، وربما ظنّ ظانّ أنه يدل على الوجوب، وليس الأمر كذلك، لكن دل الشرع على أن أمر النبي عليه الصلاة والسلام، واجب الطاعة، وأنهم لو كانوا مأذونين في المنع لكان ذلك تحقير للنبي عليه السلام وتنفيراً للأمة عنه، وذلك يغض من قدره، ويشوّش مقصود الشرع، وإلاّ فلا يستحيل أن يقال للزوج الشافعي إذا قال لزوجته: أنت بائن عليَّ نية الطلاق راجعها وطالبها بالوطء ويقال للحنفية التي ترى أنها بائنة يجب عليك المنع، ويقال للولي الذي يرى أن لطفله على طفل غيره شيئاً أطلبه، ويقال للمدعي عليه إذا عرف أنه لا شيء على طفله لا تعطه ومانعه، ويقول السيد لأحد العبدين، أوجبت عليك أن تأمر العبد الآخر، ويقول للآخر: أوجبت عليك العصيان له، وبهذا تعرف أن قوله عليه السلام: «مروهم

على نقله أو كان لكن استغنى بوقوع الإجماع فليس مما نحن فيه فقد بان لك سر الأمر بأتم وجه فافهمه ولا تخبط (و) يرد (ثالثاً كما قيل: علة التوفر من التحدي والأصالة لا تجري في الجميع كالبسملة على رأي) وهو رأي من يجعلها من القرآن (وهو مدفوع بأن العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما يكون منشأ للأحكام) الكثيرة المتعلقة بالنظم والمعنى جميعاً (ولو)كان منشأ لها (باعتبار بعض الأجزاء. أقول: على أن من الأحكام ما يتعلق بنظمه مطلقاً) جميعاً (كجواز الصلاة) في شموله للتسمية كلام (ومنع التلاوة جنباً والمس محدثاً) ونيل الثواب العظيم بالتلاوة والحفظ وغير ذلك (مع أن التسمية يمكن أن يؤخذ عنها الحكم) باعتبار معناها أيضاً (بناء على أن أسماءه تعالى) التي من قبيل الصفات (توفيقية) فمن البسملة توقف على الأسامي كالرحمن والرحيم فيجوز الإطلاق وفي كون الأسماء توفيقية خلاف مذكور في علم الكلام إن اشتهيت فأرجع إليه (و) يرد عليه (رابعاً: المعارضة، بأنه لو وجب تواتره) أي تواتر القرآن (لوقع التكفير في بسم الله الرحمن الرحيم) فمن يقول بقرآنيته يكفر منكرها ومن لا يقول بها يكفر مثبتها ((لأنه) أي الإنكار (إنكار للضروري) فإنه إنكار لما هو متواتر قطعاً عند قائل القرآنية وعند المنكر إنكار لعدم قرآنية ما ليس بقرآن قطعاً (أقول) أي إنه إنكار للضروري كونه (من الدين والبتة، وإن لم يكن) كونه قرآناً (بديهياً في نفسه، كحشر الأجساد، فإنه مع نظريته ضروري كونه من الدين، فاندفع ما قيل كون غير المتواتر غير قرآن ليس بديهياً) فلا يكون عدم كون البسملة قرآناً ضرورياً (فإذا لم تتواتر) البسملة (لا يلزم إثبات ما كان خلافه ضرورياً) أي بديهياً حتى يلزم الكفر، وجه الدفع أن كون غير المتواتر غير قرآن ضروري ديني: أي ثبت بديهة أنه مسلم في الدين المحمدي وإن لم يكن في نفسه ضرورياً فإنكار يوجب الكفر، ولعل هذا غير وافٍ، فإن منكري عدم قرآنية البسملة لم ينكروا كون غير المتواتر غير قرآن، وإنما أنكروا اندراجه تحته، ولم يكن هذا الاندراج من الضروريات الدينية، وقس

---

(١) سورة التوبة الآية ١٠٣.

بالصلاة لسبع» ليس خطاباً من الشرع مع الصبي ولا إيجاباً عليه، مع أن الأمر واجب على الولي، فإن قيل: فلو قال للنبي: أوجبت عليك أن توجب على الأمة، وقال للأمة: أوجبت عليكم خلافه: قلنا: ذلك يدل على أن الواجب على النبي أن يقول: أوجبت لا على حقيقة الإيجاب، فإن أراد حقيقة الإيجاب فهو متناقض، بخلاف قوله: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ فإنّ ذلك لا يناقضه أمرهم بالمنع، فإن قيل: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والتسلم لا يتم إلّا بالتسليم، قلنا: لا يجب التسلّم، بل يجب الطلب فقط، ثم إن وجب التسلم فذلك يتم بالتسليم المحرم، وإنما يناقض التسلم انتفاء التسليم في نفسه لانتفاء علته وحكمه، وبالجملة: كما أن من أمر زيداً بضرب عمرو، فلا يطلب من عمرو شيئاً، فكذلك إذا أمره يأمر عمراً فلا يطلب من عمرو شيئاً.

(مسألة)

ظاهر الخطاب مع جماعة بالأمر يقتضي وجوبه على كل واحد، إلاّ أن يدل دليل على

عليها حال مقرىء القرآنية، ثم إنما يأتي هذا الجواب والسؤال لو أريد بالضرورة البديهة، ولو أريد القطعية لسقط قول هذا القائل عن أصله كما لا يخفى على المتأمل (والجواب) أنه قد خفي التواتر فيه وقوي الشبهة، حتى أدّى إلى الأشكال قبل التوغل في النظر، و(قوّة الشبهة المؤدية إلى حد الإشكال مانع من التكفير، لأن صاحبها يعدّ معذوراً) لأنه متأوّل والحاصل أن إنكار الضروري المقطوع بالتأويل مجانباً عن هوى النفس ليس كفراً، ولذا لم يكفر أمير المؤمنين رضي الله عنه الخوارج، حتى لم يمنع عن الصلاة معهم كما رواه الإمام محمد فأفهم.

تتمة: أجمع أهل الحق ـ أعني أهل السنة والجماعة القاصمين للبدعة ـ على أن ترتيب آي كل سورة توقيفي بأمر الله وبأمر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وعلى هذا انعقد الاجماع لا شبهة فيه، وتواتر بلا شبهة عنه صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه، وفي الاتقان هذا الاجماع نقله غير واحد، منهم الزركشي في البرهان، وأبو جعفر بن الزبير وقال: وعبارته هكذا: ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من غير خلاف في هذا بين المسلمين، وما روي عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام أنه جمع آيات القرآن على ترتيب النزول لا على هذا الترتيب، وقد روي عن الزهري قال: لو وجد لكان أنفع وأكثر علماً. فلم يصح عنه، والذي روي عنه قال: لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم آليت أن لا آخذ عليَّ ردائي إلاّ لصلاة جمعة حتى أجمع القرآن فجمعته، وقال الشيخ ابن حجر: هذا الأثر ضعيف، ثم كيف يصح جمعه الآيات على ترتيب النزول وهو شاك في آية عدة الوفاة بالأشهر، وآية عدة ذوات الحمل أيهما مقدم نزولاً، وقد صح هذا عنه، ومثله صح في آيات أخرى، وقد قال عكرمة عند سؤال محمد بن سيرين: ألفوه كما أنزل الأول فالأول، لو اجتمعت الأنس والجن على أن يؤلفوه ذلك التأليف ما استطاعوا، ولو سلم هذه الرواية فالجمع جمع الصدر لا جمع المصحف، وحفظ نزول الآيات لا الجمع للقراءة.

سقوط الفرض عن الجميع بفعل واحد، أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم الجميع، كقوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾(١) وكقوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾(٢) فإن هذا لا يدل على الوجوب في حق كل واحد على التعيين، فإن قيل: فما حقيقة فرض الكفاية: أهو فرض على الجميع ثم يسقط الفرض بفعل البعض، أو هو فرض على واحد لا بعينه، أيّ واحد كان، كالواجب المخير في خصال الكفارة، أو هو واجب على من حضر وتعيّن أعني حضر الجنازة أو المنكر، أما من لم يتعين فهو ندب في حقه، قلنا: الصحيح من هذه الأقسام الأول وهو عموم الفرضية، فإن سقوط، الفرض دون الأداء يمكن، إما بالنسخ أو بسبب آخر. ويدل عليه أنهم لو فعلوا بأجمعهم نال كل واحد منهم ثواب الفرض، وإن امتنعوا عم الحرج الجميع، ولو خلا بعضهم عن الوجوب لانفكّ عن الإثم. أما الإيجاب على واحد لا بعينه فمحال: لأن المكلف ينبغي أن يعلم أنه مكلف، وإذا أبهم الوجوب تعذر الامتثال كما حققناه في بيان الواجب المخير.

بقي أمر ترتيب السور، فالمحققون على أنه من أمر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وقيل هذا الترتيب باجتهاد من الصحابة، واستدل عليه ابن فارس باختلاف المصاحف في ترتيب السور، فمصحف أمير المؤمنين علي كان على ترتيب النزول، ومصحف ابن مسعود على غير هذا، والذي الآن، والحق هو الأول، وهذه الروايات مزخرفة موهومة، ولم توجد في الكتب المعتبرة ولا يعبأ بها في مقابلة التوارث الذي جرى من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إلى الآن، وفي الاتقان ناقلاً عن الزركشي الخلاف لفظي، فمن قال أنه ليس توقيفياً فمراده لم يقع توقيفاً قولياً مصرحاً، بل علموا برمزه صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه والقرائن الأخرى الدالة، لكن هذه الدلالة قطعية من غير ريبة، والذي يدل على هذه الإرادة قول مالك: إنما ألفوا القرآن على ما كانوا يستمعونه من النبي ﷺ مع قوله: بأن ترتيب السور عن اجتهاد، وقد نص البيهقي على أن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مرتباً سوره وآياته على هذا الترتيب، إلاّ أنه استثنى الأنفال وبراءة، واستدل بما روى أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال: قلت لعثمان: ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني، وإلى براءة وهي من المئين، فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتموهما في السبع الطوال؟ فقال عثمان: كان رسول الله ﷺ ينزل عليه السور ذوات العدد، وكان ذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول: «ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا» وكانت الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة، وكانت براءة من آخر القرآن نزولاً وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فظننت أنها

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٠٤.

(٢) سورة التوبة الآية ١٢٢.

(مسألة)

ذهبت المعتزلة إلى أن المأمور لا يعلم كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال، وذهب القاضي وجماهير أهل الحق إلى أنه يعلم ذلك، وفي تفهيم حقيقة المسألة غموض، وسبيل كشف الغطاء عنه أن نقول: إنما يعلم المأمور كونه مأموراً مهماً كان مأموراً، لأن العلم يتبع المعلوم. وإنما يكون مأموراً إذا توجه الأمر عليه، ولا خلاف أنه يتصور أن يقول السيد لعبده: صم غداً، وأن هذا أمر محقق ناجز في الحال، وإن كان مشروطاً ببقاء العبد إلى غد، ولكن اتفقت المعتزلة على أنّ الأمر المقيد بالشرط أمر حاصل ناجز في الحال، لكن يشترط أن يكون تحقق الشرط مجهولاً عند الآمر والمأمور، أما إذا كان معلوماً فلا، فإنه لو قال: صم إن صعدت إلى السماء أو إن عشت ألف سنة، فليس هذا بأمر، أي هذه الصيغة، ليست عبارة عن حقيقة المعنى الذي يقوم بالنفس ويسمى أمراً، ولو قال: صم إن كان العالم مخلوقاً، أو كان الله موجوداً، فهذا أمر، ولكن ليس بمقيد بشرط، وليس هذا من الشرط في

منها، فقبض رسول الله ﷺ يبين أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتهما في السبع الطوال.[1] كذا في الاتقان. ولا يخفى على من له أدنى تدبر وخدمة بالعلوم الدينية أن استثناء البيهقي غير صحيح، كيف وجميع السور منقولة بالتواتر في المواضع التي كتبت فيها الآن، فالقول بأن البعض كذا والبعض كذا تحكم ظاهر، والذين رووا عن أمير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه لا يدل على هذا أصلاً، ومعنى قوله: فيقبض... إلخ، أنه قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ولم يبين أن براءة من الأنفال أم لا، لأنــه لم يبين موضعه الذي الآن فيه، وهذا كناية عن أنه لم يأمر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم، والمقصود تبيين هذا، والذي يدل على ما قلنا ما في الدرر المنثورة من رواية النحاس في ناسخه عن أمير المؤمنين عثمان بن عفان قال: كانت الأنفال وبراءة تدعيان في زمن رسول الله ﷺ بالقرينتين، فلذلك جعلتهما في السبع الطوال، فقد وضح وبان لك أن هذا الترتيب المتوارث المتواتر بلا شبهة فيما بين الآيات والسور من عند الله تعالى قطعاً، وعلمت أن براءة موضعها هذا الذي وضعت فيه من عند الله تعالى قطعاً. إلا أنه لم يؤمر بكتابة

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة باب من جهر بها (١/ ٤٩٨) رقم ٧٨٦ ولفظه: أخبرنا عمرو بن عون، أخبرنا هشيم عن عوف عن يزيد الفارسي قال: سمعت ابن عباس قال: قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم أن عمدتم إلى براءة وهي من المئين، وإلى الأنفال وهي من المثاني فجعلتموها في السبع الطوال، ولم تكتبوا بينهما سطر: بسم الله الرحمن الرحيم؟ قال عثمان: كان النبي ﷺ مما تنزل عليه الآيات. فيدعو ببعض من كان يكتب له ويقول له: «ضع هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا» وتنزل عليه الآية والآيتان فيقول مثل ذلك، وكانت الأنفال من أول ما نزل عليه بالمدينة، وكانت براءة من آخر ما نزل من القرآن، وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها، فمن هناك، وضعتهما في السبع الطوال ولم أكتب بينهما سطر: بسم الله الرحمن الرحيم.

شيء، فإن الشرط هو الذي يمكن أن يوجد ولا يوجد، فلما كان العلم بوجود الشرط أو عدمه منافياً وجود الأمر المقيد بالشرط زعموا أن الله عالم بعواقب الأمر، فالشرط في أمره محال ونحن نسلم أن جعل المأمور شرط، أما جهل الآمر فليس بشرط، حتى لو علم السيد بقول نبي صادق أن عبده يموت قبل رمضان، فيتصوّر أن يأمره بصوم رمضان مهما جهل العبد ذلك، وربما كان له فيه لطف يدعوه إلى الطاعات ويزجره عن المعاصي، وربما كان لطفاً لغير المأمور بحث أو زجر، وربما كان امتحاناً له ليشتغل بالاستعداد، فيثاب على العزم على الامتثال، ويعاقب على العزم على الترك، والمعتزلة أحالوا ذلك وقالوا: إذا شهد العبد هلال رمضان توجه عليه بحكم قوله تعالى: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾(١). لكن ذلك بناء على ظن البقاء ودوام القدرة فإن الحياة والقدرة شرط في التكليف فإذا مات في منتصف الشهر تبينا أنه كان مأموراً بالنصف الأول، وأنه لم يكن مأموراً بالنصف الثاني.

بسم الله الرحمن الرحيم، فلها نوع التصاق بالأنفال، شبهاً بالأجزاء، لا أنها جزء منه حقيقة، وقال الكرماني: كان النبي ﷺ يعرض القرآن على جبريل في كل سنة على هذا الترتيب، وفي السنة الآخرة عرض مرتين، وقد سمعت عن مطلع الأسرار الإلهية أبي قدس سره مراراً كثيرة أن الترتيب الذي بين السور في المصاحف هو من الله تعالى، وكان يشدد حتى يرى مراعاته واجباً في الصلاة ويقول: أمرنا بقراءة القرآن على هذا الترتيب، وكنت متعجباً من الحكم بالوجوب، حتى رأيت في البحر الرائق أن مراعاة الترتيب بين السور واجبة من واجبات القراءة في الصلاة، وكان أبي قدّس سره يعيد الصلاة إذا فاته الترتيب بسهو ويأمر بالإعادة، كما وقع مرة من رجل تقديم سورة التين على ألم نشرح في العشاء، وكان هو مقتدياً، فأعادوا أمرهم بالإعادة، وكنت عرضت عليه أنه لم تفسد الصلاة؟ قال: نعم لم تفسد الصلاة، لكن الإعادة ألزم. ثم سمعت في مجلس آخر بناءه على هذا.

واعلم أيضاً أنه كما يجب تواتر كل جزء من أجزاء القرآن، كذلك يجب تواتر عدد السور ومباديها وأواخرها، لأن العادة قاضية بتصدي معرفة كل سورة وكل جزء من أجزاء ما في قراءته أجر عظيم، وكذا كتابته، وكذا حفظه، ونيطت الأحكام بألفاظه ومعناه، ومثل هذا يتواتر عادة مع ما لا بد منه. كذا في الاتقان، وهو الصحيح المختار.

فائدة: قال الحاكم: جمع القرآن ثلاث مرات.

إحداها: بحضرة النبي ﷺ، وروى فيه حديثاً عن زيد بن ثابت: كنا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن في الرقاع، الرقاع: جمع رقعة، وهي قد تكون من الجلد، قال البيهقي: أشبه أن يكون المراد به جمع الآيات المتفرقة في سورها، وهذا الجمع هو الأصل، وهو الذي من عند الله، والآن يوجد في المصاحف ويقرأ القرآن عليه.

---

(١) سورة البقرة الآية ١٨٥.

ويدلك على بطلان مذهبهم مسالك:

المسلك الأول: أن الأمة مجمعة قبل ظهور المعتزلة أن الصبي كما يبلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد كونه مأموراً بشرائع الإسلام منهيّاً عن الزنا والسرقة والقتل في الحال وإن لم يحضره وقت صلاة ولا زكاة، ولا حضر من يمكن قتله والزنا به، ولا حضر مال تمكن سرقته، ولكن يعلم نفسه مأموراً منهياً بشرط التمكن، لأنه جاهل بعواقب أمره، وعلمه بأنّ الله تعالى عالم بها لا يدفع عنه وجوب هذا الاعتقاد.

المسلك الثاني: أن الأمة مجمعة على أن من عزم على ترك ما ليس منهياً عنه، فليس بمتقرب إلى الله تعالى، ومن عزم على ترك المنهيات، والإتيان بالمأمورات، كان متقرباً إلى الله تعالى، وإن احتمل أن لا يكون مأموراً أو منهياً، لعلم الله بأنه لا يساعده التمكن، فينبغي أن نشك في كونه متقرباً، ونتوقف ونقول: إن مت بعد هذا العزم وقبل التمكن فلا ثواب

المرة الثانية: الجمع بحضرة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أبي بكر الصديق الأكبر، وهذا الجمع كان لأجل أن لا يذهب شيء من القرآن بموت الحفظة، وكان سببه على ما في صحيح البخاري أنه قد استشهد القراء الحفاظ كثيراً يوم اليمامة، فرأى الصديق أن يكتب خشية أن يضيع، وكان فيه الآيات مرتبة في كل سورة على هذا النمط، كما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم.

والمرة الثالثة: ترتيب أمير المؤمنين عثمان، وهذا الجمع كان لأجل أن لا يغلط القراء، ولا يزالوا في القراءة. وكذا كان هذا الجمع مرتب الآيات والسور كما هو في اللوح المحفوظ، ونزل منه إلى السماء الدنيا على ما كان يقرأ عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وقصته على ما في صحيح البخاري أنه لما جاء حذيفة بن اليمان من بعض الغزوات أخبر أمير المؤمنين عثمان أن الناس يغلطون في القراءة، وفي بعض الروايات: كانت الغلمان يقتتلون عليها وكذا المعلمون لأجل اختلافهم في القراءة. وقال حذيفة: أدرك الأمة قبل أن يختلفوا كما اختلف اليهود والنصارى، فأمر أمير المؤمنين زيد بن ثابت وعبدالله بن الزبير وسعد بن أبي وقاص وعبدالرحمن بن الحرث أن ينسخوا المصاحف من المصحف الذي كتب في عهد خليفة رسول الله ﷺ الصديق الأكبر، فنسخت عدة مصاحف، فأرسلت في البلاد، وقد ثبت في رواية أبي داود بسند صحيح على ما في الاتقان عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: لا تقولوا في عثمان إلّا خيراً، فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلّا عن ملأ منا. وهذا يدل دلالة واضحة على أن الأمر لم يكن مقصوراً على هؤلاء الكاتبين حتى يتوهم أنه مخل بالتواتر فافهم وأثبت على ما قلنا، فإنه واجب الايقان والقبول.

(**مسألة**: البسملة من القرآن) آية واحدة (فتقرأ في الختم مرة) فمن نذر أن يختم القرآن يجب عليه قراءة البسملة مرة واحدة، ولا تخلص الذمة بدون قراءتها إن قرأ القرآن دونها، وعلى هذ ينبغي أن

لك، لأنه لا تقرب منك، وإن عشت وتمكنت تبينا عند ذلك كونك متقرباً، وهذا خلاف الإجماع.

المسلك الثالث: إجماع الأمة على أن صلاة الفرض لا تصح إلاّ بنية الفرضية، ولا يعقل تثبيت نية الفرضية إلاّ بعد معرفة الفرضية، والعبد ينوي في أول وقت الصلاة فرض الظهر، وربما يموت في أثناء وقت الصلاة، فيتبين عند المعتزلة أنه لم يكن فرضاً، فليكن شاكاً في الفرضية، وعند ذلك تمتنع النية، فإن النية قصد لا يتوجه إلاّ إلى معلوم فإن قيل: إن نوى فرضية أربع ركعات، فلو مات بعد ركعتين يعلم أنه لم تكن إلاّ ربع فريضة، وهو مجوز للموت، فكيف ينوي فرض ما هو شاك فيه؟ قلنا: ليس شاكاً فيه، بل هو قاطع بأن الأربع فرض بشرط البقاء، فالأمر بالشرط أمر في الحال، وليس بمعلق، والفرض بالشرط فرض، أي أنه مأمور أمر إيجاب، من عزم عليه يثاب ثواب من عزم على واجب. وإذا قال

يقرأها في التراويح بالجهر مرة، ولا تتأدى سنة الختم دونها (وليست) جزءاً (من السورة، وقيل: ليست) جزءاً (منه) أي القرآن أصلاً، وعليه أصحاب مالك (وقيل) هي جزء (منها) أي من السورة إلاّ من سورة براءة، ومحل الخلاف البسملة التي في أوائل السور لا التي في سورة النمل في قصة كتاب سليمان على نبينا وآله وأصحابه وعليه الصلاة والسلام (لنا الإجماع على أن ما) نقل (بين دفتي المصاحف) بخط القرآن (كلام الله) تعالى، كيف وأن الصحابة أثبتوها مع المبالغة في التجريد عن غيره، فهي من القرآن قطعاً (ولم يتواتر أنها جزء منها) فلا تثبت الجزئية، إذ قد سبق أن تواتر الجزئية شرط لإثباتها، فإن قلت: نعم لم تتواتر الجزئية، لكن إثباتها في هذا المحل الثابت تواتراً يوجب الجزئية فتكون جزءاً. قال: (وتواترها في المحل لا يستلزم ذلك، لأنها أنزلت للفصل) بين السور، لما عن ابن عباس: كان النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم نقله في الاتقان برواية أبي داود والحاكم والبيهقي والبزار. وإذا كان فائدة التكرر ذلك فيجوز أن يكون هو فقط لا الجزئية ولا التكرر، كتكرر ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾[1] والقرآنية والجزئية لا تثبت مع قيام الشبهة والشك، وبما قررنا اندفع أنه هب أن التواتر في المحل لا يستلزم الجزئية لاحتمال الفصل، لكن لم لا يجوز أن تكون آية مفردة في كل محل كما يقتضيه ظاهر الاجماع المذكور حتى يكون القرآن مائة وأربع عشر سورة ومائة وثلاث عشرة آية، وأيضاً: أنه خلاف بالاجماع، فإنه مما لم يقل به أحد ولم ينقل أصلاً عن السلف، واقتضاء الاجماع المذكور كونها آية مفردة في كل محل ممنوع (و) لنا (أيضاً تركها نصف القراء) وهم ابن عامر ونافع برواية ورش وحمزة وأبو عمرو. قال مطلع الأسرار الإلهية قدس سره في غير الفاتحة (وتواتر أنه ﷺ) وعلى آله وأصحابه (وسلم تركها) عند قراءة السور، لأن قراءة القراء متواترة (ولا معنى عند قصد قراءة سورة أن يترك أوّلها) فيجب أن لا تكون جزءاً، ويشهد عليه ما روي في الخبر الصحيح من عدم الجهر بها في الصلاة،

---

(١) تكررت في آيات عديدة في سورة الرحمن.

السيد لعبده: صم غداً، فهو أمر في الحال يصوم في الغد، لا أنه أمر في الغد. وإذا قال له: أوجبت عليك بشرط بقائك وقدرتك، فهو موجب في الحال، لكن إيجاباً بشرط، فهكذا ينبغي أن نفهم حقيقة هذه المسألة، وكذلك إذا قال لوكيله: بع داري غداً، فهو موكل وآمر في الحال، والوكيل مأمور، ووكيل في الحال، حتى يعقل أن يعزل قبل مجيء الغد، فإذا قال الوكيل وكلني ثم عزلني، وأمرني ثم منعني، كان صادقاً، فلو مات قبل مجيء الغد لا يتبين أنه كان كاذباً، وقد حققنا هذا في مسألة نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، وفي نسخ الذبح عن إبراهيم عليه السلام، ولهذا فرق الفقهاء بين أن يقول: إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي، وبين أن يقول: وكلتك ببيع داري لكن تبيعها عند رأس الشهر، فإن الأول تعليق، ومن منع تعليق الوكالة ربما جوز تنجيز الوكالة مع تأخير التنفيذ إلى رأس الشهر.

المسلك الرابع: إجماع الأمة على لزوم الشروع في صوم رمضان، أعني أول يومِ

فإن قلت: قد قرأها الباقون من القراء فتواتر قراءته عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام فيجب أن تكون جزءاً. قال (وتواتر قراءتها عنه) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (بقراءة) القراء (الآخرين لا يستلزم كونها) جزءاً (منها) لجواز أن تكون للتبرك (كالاستعادة)، فإن قلت: إذا كانت قرآناً ينبغي أن تجوز بها الصلاة إذا اكتفى بها عند من يرى افتراض آية، وبها مع الآيتين الأخريين عند من يرى افتراض الثلاث، قال: (ثم عدم جواز الصلاة بها لأنه لم يتواتر أنها آية تامّة) فوقع الشبهة عند الاكتفاء أو الإتيان بها مع أخريين في أداء الفرض، فلا يصح احتياطاً، وفيه نظر ظاهر، فإنه إذ قد تواتر أنها من القرآن، ولم يثبت كونها جزءاً من السورة، وإلّا لتواتر كما سبق، وجب أن تكون آية تامّة قطعاً، إذ ليست جزءاً آية، فتواتر قرآنيتها مع عدم تواتر الجزئية في حكم تواتر كونها، آية تامّة، وقد يقرر بأنه قد خولف في كونها آية تامّة، فعند الشافعي هي مع الحمدلله رب العالمين آية تامّة، فلم تجز به احتياطاً. وتعقب عليه الشيخ الهداد في شرح أصول الإمام البزودي بأنه حينئذٍ ينبغي أن لا تجزى. بقراءة الحمدلله رب العالمين، إذ قد خولف في كونه آية تامة، ثم قرر أصل الكلام بأنه قد خولف في قرآنية البسملة مع كون القراء فرضاً بالإجماع، فلم تجز بها احتياطاً، وعلى هذا ينبغي أن لا تجزىء في كل مختلف فيه، فلا تصح من غير قراءة الفاتحة، إذ لا فرق عند التحديق، ثم أنه لا معنى للاحتياط عند من يقطع بالقرآنية، وكونها آية تامة، لأن برق الحقيقة قاطع للشبهات فأفهم. أصحاب الإمام مالك (قالوا: لم يتواتر) البسملة حال كونها (في أوائل السور) لا التي في سورة النمل (أنها من القرآن) وما لم يتواتر قرآنيته ليس منه قطعاً (قلنا: تواتر ملزومه) وإن لم يتواتر نفسه (وهو إثباتهم كلهم) في المصاحف (مع المبالغة في التجريد) عن الزوائد (فيستدل به) أي بهذا الملزوم (على) وجود (اللازم) وهو القرآنية فافهم. الشافعية (قالوا): روي (عن ابن عباس من تركها ترك مائة وثلاث عشرة آية) والسور سوى براءة بهذا العدد. ولم تعرف هذه الرواية عنه، والذي في الدرر المنثورة والاتقان برواية البيهقي: استرق الشيطان من أهل العراق أعظم آية من القرآن: بسم الله الرحمن الرحيم. وقال في الاتقان: أخرج البيهقي بسند صحيح وفي الدرر المنثورة برواية ابن العربي عنه قال: بسم الله الرحمن الرحيم آية. وهذان الأثران لا يدلان

مثلاً، ولو كان الموت في أثناء النهار يبين عدم الأمر، فالموت مجوز، فيصير الأمر مشكوكاً فيه، ولا يلزمه الشروع بالشك، فإن قيل، لأنه إن بقي كان واجباً، والظاهر بقاؤه، والحاصل في الحال يستصحب، والاستصحاب أصل تبنى عليه الأمور، كما أن من أقبل عليه سبع يهرب، وإن كان يحتمل موت السبع قبل الانتهاء إليه، لكن الأصل بقاؤه فيستصحبه، ولأنه لو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال الأوامر المضيقة أوقاتها كالصوم، فإنه إنما يعلم تمام التمكن بعد انقضاء اليوم ويكون قد فات، قلنا: هذا يلزمكم في الصوم، ومذهبكم هو الذي يفضي إلى هذا المحال، وما يفضي إلى المحال فهو محال، وأما الهرب من السبع فحزم وأخذ بأسوأ الأحوال، ويكفي فيه الاحتمال البعيد، فإن من شك في سبع على الطريق أو سارق فيحسن منه الحزم والاحتراز، أما الوجوب فلا يثبت بالشك والاحتمال، وينبغي أن يقال: من أعرض عن الصوم، ومات قبل الغروب لم يكن عاصياً، لأنه أخذ بالاحتمال

على المطلوب، والذي صح عن ابن عباس السبع: المثاني فاتحة الكتاب، قيل: فأين السابعة؟ قال: بسم الله الرحمن الرحيم. في الاتقان، أخرجه ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح. وفيه أخرج الدارقطني بسند صحيح: بسم الله الرحمن الرحيم أول آياتها، وبهذين الأثر بن الأثر بن يتوهم الجزئية في الفاتحة فقط (قلنا: عارضه القاطع) وهو عدم تواتر الجزئية الدال على عدمها في الواقع (فيضمحل) المظنون، وهذا هو الجواب عن أخبار الآحاد التي توهم الجزئية، بل يجب أن تكون هذه الأخبار مقطوع السهو، وإلا لتواترت. ولذا لم توجد في المعتبرات كالصحيحين فافهم.

(**مسألة**: القراءآت السبع) المنسوبة إلى الأئمة السبعة: نافع، وابن كثير، وأبي عمرو، وابن عامر، وعاصم، وحمزة، والكسائي (متواترة) وعليه الجمهور من المسلمين (وقيل) هذه القراءات (مشهورة) ولا يعبأ بهذا القائل ولا يعتد به، ثم المحققون من المسلمين على أن الثلاث المنسوبة إلى الأئمة الثلاثة: يعقوب وأبي جعفر، وخلف، أيضاً متواترة، وحكمها حكم السبعة، صرح به محيي السنة البغوي في معالم التنزيل، بل نقل عن البغوي دعوى الاتفاق. وقيل: التواتر مختص بالسبع لا غير، وفي الاتقان: قال ولد البغوي: القول بأن القراآت الثلاث غير متواترة في غاية السقوط، ولا يصح القول به، وقد سمعت أبي شدد النكير على بعض الفقهاء حين منع عن القراءة بها، ونص على أن تلك السبع، وهذه الثلاث كلها متواترة معلومة من الدين ضرورة أنها نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (ومحل الخلاف ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك) في ﴿مالك يوم الدين﴾[1] فمالك في قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف وملك لغيرهم. وروي في المدارك أن الإمام الهمام كان يقرأ ﴿ملك يوم الدين﴾[1] (دون ما هو من قبيل الهيئة، كالحركات والإدغام والأشمام والروم والتفخيم والإمالة وأضدادها ونحوها) فإن تواترها غير واجب، هكذا قال ابن الحاجب، وفي الاتقان: قال غيره: الحق أن أصل المدّ والأمالة متواتر، ولكن التقدير غير متواتر

---

(١) سورة الفاتحة الآية ٤.

الآخر، وهو احتمال الموت، فليكن معذوراً به. فإن زعموا أن ظن البقاء بالاستصحاب أورث ظن الوجوب، وظن الوجوب اقتضى تحقق الوجوب من الشرع جزماً قطعاً فهذا تعسف وتناقض.

المسلك الخامس: أن الأجماع منعقد على أن من حبس المصلي في أول الوقت وقيده ومنعه من الصلاة متعد عاصٍ بسبب منعه من الصلاة الواجبة، فإن كان التكليف يندفع به فقد أحسن إليه إذ منع التكليف عنه فلم عصي، وهذا فيه نظر، لأنه عصي، لأن التصرف في الغير بضبطه، ومنعه حرام، وإن منعه غير مباح أيضاً، ولأن منعه صار سبباً لوجوب القضاء في ذمته، وهو على خطر من فواته، أو يحرم لأنه أخرجه عن أن يكلفه، وفي التكليف مصلحة وقد فوتها عليه، بدليل أنه لو قيده قبل وقت الصلاة أو قبل البلوغ إلى أن بلغ ودخل وقت الصلاة عصى، ولم يكن على الصبي أمر ناجز لا بشرط ولا بغير شرط.

لاختلاف الناس في كيفية الأداء، كذا قال الزركشي. وقال أيضاً: أما أنواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة. وفي الاتقان أيضاً: قال ابن الجوزي: لا نعلم ممن تقدم ابن الحاجب ذلك وقد نص على تواتر ذلك كله أئمة الأصول، كالقاضي أبي بكر وغيره، وقال: وهو الصواب، واستدل بما أشار إليه المصنف بقوله (قيل) في حواشي ميرزاجان مطابقاً للاتقان (الهيئة من لوازم الجوهر) لأن جوهر اللفظ لا يوجد بدونها (فإذا تواتر) الجوهر (لتوفر الدواعي) على النقل كما عرفت (تواترت) الهيئة قطعاً (أقول: المراد بقبيل الهيئة ما لا يختلف خطوط المصاحف) باختلافها (و) لا يختلف (المعنى باختلاف القراآت فيه) وهي ليست من اللوازم (ولا توفر للدواعي إلى نقل تفاصيل مثله) فلا يجب تواتره، وهذا ليس بشيء، لأنه لم يكن التواتر بالكتابة في المصاحف، ولا لأجل الدواعي إلى المعنى، بل توفر الدواعي أوجب أن يحفظه جمع لا يعد ولا يحصى وينقله بالحفظ. وفيه الجوهر والهيئة متساويان إلا ما يختلف كيفية أدائه، فلا يجب تواتر واحد منهما، كتقديرات المد، فالحق المتلقى بالقبول هذا التواتر وهذا التخصيص من خطأ ابن الحاجب، ومن ههنا ظهر لك أن نكير بعض أهل الحديث على القراء في امتناعهم عن الوقف في بعض المواضع نحو ﴿**قل يا أيها الكافرون**﴾[1] إذ هذا مخالف لما روي في قراءته عليه وعلى آله الصلاة والسلام عند أهل الحديث، وسموا الوقف عليه قراءة النبي ليس في محله، فإن الامتناع الذي عليه القراء أيضاً من النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فلا وجه للنكير، بل هذا الامتناع متواتر، وما نقلوا أخبار آحاد فافهم. ثم هذا المدعي ضروري لا يحتاج فيه إلى الدليل، ومن كان في ريب فعليه بملاحظة القرون، فإن النقلة للقراءات السبعة بل العشر من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إلى هذا الآن في كل وقت كان عدهم أزيد من عدد البطحاء، لكن المصنف تنبيهاً للغافلين أورد الحجة وقال: (لنا ولو لم يكن) تواتر للقراءات المذكورة (لكان بعض القرآن غير متواتر) وهو خلف، والملازمة (لأن التخصيص) أي تخصيص بعض للقراءات

---

(١) سورة الكافرون الآية ١.

(شبه المعتزلة)

الأولى: قولهم: إثبات الأمر بشرط يؤدي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يقارن أو يتقدم أما تأخير الشرط عن المشروط فمحال، قلنا: ليس هذا شرطاً لوجود ذات الأمر، وقيامه بذات الآمر بل الأمر موجود قائم بذات الآمر، وجد الشرط أو لم يوجد، وإنما هو شرط لكون الأمر لازماً واجب التنفيذ، وليس ذلك من شرط كونه موجوداً بسبيل، ولهذا قلنا: الأمر أمر للمعدوم بتقدير الوجود، وإن لم يبلغه بشرط بلوغه فليس البلوغ شرطاً لقيام نفس الأمر بذات الآمر بل للزوم تنفيذه، فإن قال قائل اختلاف قول الشافعي في أن من جامع في نهار رمضان ثم مات أو جنّ قبل الغروب هل يلزمه الكفارة هل يلتفت إلى هذا الأصل؟ قلنا: أما من ذهب إلى أنّا نتبين عند زوال الحياة

بكونها قرآناً دون غيرها (تحكم) فإن الكل نقلت على السواء، وأجمع الأئمة بجواز الصلاة بها، فكلها قرآن. المنكرون (قالوا: القراء سبعة أو أقل) وهذا العدد لا ينعقد به التواتر، فلا يكون ما اتفقوا عليه متواتراً، فما ظنك بما اختلفوا فيه (قلنا) هذا إنما يتم لو كانوا هم النقلة، وهو ممنوع، بل النقلة أزيد من عدد البطحاء و(نسبتها إليهم) إنما هي (لاختصاصهم بالتصدي) لها وإفناء العمر في اكتسابها (لا لأنهم) هم (النقلة) فقط (فتدبر) فإنه حق واضح، وأجيب في التحرير بمنع عدم انعقاد التواتر بهذا العدد، فإن العدد ليس شرطاً في التواتر، وتعقب عليه المصنف بأن الواحد ينفرد بقراءة، والواحد لا يصلح لانعقاد التواتر، ولعل مقصوده القدح في الدليل فقط، بأنه لا يثبت مدعاهم، لأنه إذا تعدد النقلة يمكن أن ينعقد التواتر لعدم اشتراط العدد، وفيه تأمل فتأمل.

مسألة: (القراءة الشاذة) وهي ما عدا العشرة التي نقلها عن الرسول الله ﷺ من لا يبلغ عدد التواتر، وإن اشتهرعنهم في القرن الثاني، وهو المراد ههنا، وقد يطلق على ما نقل بأخبار واحد عن واحد (حجة ظنية) عندنا واجبة العمل دون العلم، (خلافاً للشافعي) رحمه الله تعالى على ما حكى إمام الحرمين وجزم به ابن الحاجب (فما أوجب التتابع) في صيام كفارة اليمين (بقراءة ابن مسعود) فصيام ثلاثة أيام متتابعات، وذكر الرافعي من كبار أصحابه والقاضي أبو الطيب الحسين أن مذهبه العمل به كخبر الواحد، وصححه السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر، وقد احتج بعض أصحابه على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود مع أنها من الشواذ، كذا في الاتقان. وقال فيه: وإنما لم يحتج أصحابنا بقراءة متتابعات لادعائهم النسخ (لنا) أنه (مسموع عن النبي عليه) وأصحابه وآله الصلاة و(السلام) لأنه روى عدل جازم (وكل ما كان مسموعاً عنه) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (فهو حجة) لما أنه لا ينطق عن الهوى، وأما الظنية فلأنه يعد من الآحاد (و) لنا (أيضاً) أنه (إما قرآن أو خبر) لأن نقل العدل لا سيما مقطوع العدالة كأصحاب بدر وبيعة الرضوان لا يكون من اختراع بل سماع، فهو إما قرآن قد نسخ تلاوته، أو خبر وقع تفسيراً، فهو قرآن أو خبر (وكل منهما يجب العمل به) فإن قلت: الخصم لا يسلم الانحصار، بل يجوّز كونه مذهب الراوي، فنقله قرآناً؟ قال: (وتجويز كونه مذهباً له

انتفاء الأمر من أصله فلا يمكنه إيجاب الكفارة، وأما من ذهب إلى أنّا لا نتبين عدم الأمر فيحتمل منه التردد، إذ يحتمل أن يقول: قد أفسد بالجماع الصوم الذي كان واجباً عليه، وقطع الصوم الواجب بحكم الوقت وإفساده يوجب الكفارة، يحتمل أن يقال: وجبت الكفارة بإفساد صوم لا يتعرض للفساد والانقطاع قبل الغروب، وهذا متعرض له، فيكون هذا مانعاً من الإلحاق بالصوم، الذي يتعين الجماع لإفساده، فإن قال قائل: فلو علمت المرأة بالعادة أنها تحيض في أثناء النهار أو بقول نبي صادق حيضاً أو جنوناً أو موتاً، فهل يلزمها الصوم حتى تصوم بعض اليوم؟ قلنا: على مذهب المعتزلة لا ينبغي أن يلزم لأن بعض اليوم غير مأمور به، وهي غير مأمورة بالكل، أما عندنا فالأظهر وجوبه، لأنّ المرخص في الإفطار لم يوجد، والأمر قائم في الحال، والميسور لا يسقط بالمعسور، فإن قال قائل: لو قال: إن صلّيت أو شرعت في الصلاة أو الصوم فزوجتي طالق ثم شرع ثم أفسد أو مات أو

فنقله قرآناً عجب) ليس للمسلم أن يجترىء عليه، لأن الصحابي العادل بل مقطوع العدالة كيف يفعل هذا الأمر الشنيع؟ وفي حواشي ميرزاجان أن العجب إنما يصح لو كان مراد الخصم أن مدلوله كان مذهباً له، فنقله قرآناً للترويج، فإنه لا شك أنه لا يتأتى من آحاد العدول فضلاً عن الصحابة، بل مراده لعله كان قرآنيته مذهباً بالاجتهاد، فنقل على ما كان مذهباً له، ومذهب الراوي غير حجة، سيما إذا ظهر خطؤه بيقين، وهذا مما لا عجب فيه. وجوابه: أن القرآنية مما لا يهتدى إليها الرأي ولا مدخل له فيه، فاتخاذ الصحابي العادل مذهباً لا بد له من سماع، فأما كان قرآناً فنسخت تلاوته ولم يطلع هو عليه، كما هو الأولى، أو وقع تفسيراً فظنه حين السماع قرآناً، وعلى كل تقدير فهو حجة، وهذا معنى الترديد المذكور. الشافعية (قالوا) إنه (ليس بقرآن، إذ لا تواتر) وما ليس بمتواتر ليس قرآناً (ولا خبر يصح العمل به، إذ لم ينقل خبراً، وهو شرط صحة العمل) فلا يصح العمل بدونه (قلنا) كون النقل خبراً شرط صحة العمل (ممنوع، بل الشرط السماع عنه صلى الله عليه) وعلى آله وأصحابه (وسلم مطلقاً) والإجماع إنما هو على أن الخبر الذي لم ينسب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا يجب به العمل، وهذا قد نسب إليه، لأنه نقل قرآناً، هذا، لكن لقائل أن يقول: إن النسبة التي نسب بها خطأ قطعاً، فلم تبق، وليس هناك نسبة أخرى، فبقي الخبر من غير نسبة بالسماع، ويستعان لدفعه بما سبق من أن أصل السماع مقطوع، والتوصيف بالقرآنية وإن كان مقطوع الخطأ لكن ببطلانه لا يبطل نفس السماع هذا.

(مسألة: لا يشتمل القرآن على المهمل) وهو الذي لم يدل على معنى لا حقيقة ولا مجازاً (و) لا على (الحشو) وهو الزيادة من غير فائدة (خلافاً للحشوية، لنا: التكلم به نقص مستحيل عليه تعالى) فلا يصح الوقوع أصلاً، الحشوية (قالوا فيه الحروف المقطعة) ولم يقصد مدلولاتها اللغوية ولا غيرها، فصارت مهملة (و) فيه (نحو ﴿إلهين اثنين﴾[1]) والثاني مكرر لا فائدة فيه (قلنا: الأول من) الألفاظ

---

(١) سورة النحل الآية ٥١.

جنّ قبل الإتمام فقد اختلفوا في وقوع الطلاق، فهل يلتفت هذا إلى هذا الأصل؟ قلنا نعم، قياس مذهب المعتزلة أن لا يحنث، لأن بعض الصوم ليس بصوم، والفاسد ليس بصوم، وقد تبين ذلك بالآخرة، وعلى مذهبنا ينبغي أن يحنث، وهذه صلاة في الحال، وتمامها مقيد بالشرط، حتى لو قال: والله لأعتكفن صائماً، أوان اعتكفت صائماً فزوجتي طالق ثلاثاً، فاعتكف ساعة صائماً ثم جنّ أو مات لم تجب الكفارة في تركته، ولم ترثه زوجته. ولا تخلو هذه المسائل عن الالتفات إلى هذا الأصل، ولو قال: إن أمرت عبدي فزوجتي طالق، ثم قال: صم غداً، طلقت زوجته، فإن مات قبل الغد فلا يتبين انتفاء الطلاق، ولو قال: إن وكلت وكيلاً فزوجتي طالق، وإن عزلت وكيلاً فعبدي حر. ثم وكل من يبيع داره غداً ثم عزل قبل الغد طلقت زوجته وعتق عبده.

الشبهة الثانية: وهي الأقوى، قولهم: إنّ الأمر طلب، فلا يقوم بذات من يعلم امتناع

(المتشابهة) فله معنى خفي لا يرجى الوقوف عليه لأحد أو لغير الراسخين فليس مهملاً (الثاني: من التأكيد) أي من قبيله، وتقرير ما قبله لا التأكيد النحوي، ولا يخفى ما فيه من الفوائد، فلا حشو فافهم.

(**مسألة**: فيه ما لا يفهم) لأحد، واستأثر الله تعالى بعمله، والأمامان فخر الإسلام وشمس الأئمة خصصا المسألة بما عدا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وهو الأليق والأصوب، كيف لا والخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يليق بجنابه تعالى (وهو مذهب السلف) من أهل السنة والجماعة (وقيل) من متأخريهم (كله مفهوم) لبعض من العلماء، ويعزى إلى الأمام الشافعي، وروى ابن جرير عن ابن عباس: إنا ممن نعلم تأويله أي المتشابه. كذا في الدرر المنثورة، وروى ابن جرير وابن أبي حاتم عن أم المؤمنين عائشة الصدّيقة: كان رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه، ولم يعملوا تأويله، وروى عبد بن حميد وابن جرير عن عمر بن عبدالعزيز انتهى. علم الراسخين في العلم بتأويل القرآن إلى أن قالوا: ﴿**آمنا به كل من عند ربنا**﴾ ومثله عن أبي الشعثاء وأبي نهيك. الآثار كلها في الدرر المنثورة (لنا الوقف على) قوله تعالى: ﴿**وما يعلم تأويله (إلاّ الله)**﴾ فلا يحتمل عطف قوله تعالى: ﴿**والراسخون في العلم**﴾[1] عليه، لأن الوقف على المعطوف عليه قبل ذكر المعطوف في موضع الاشتباه ممتنع كما عليه القراء كافة، بل حفاظ الزمان يقولون: وقف لازم منزل، ومن اعترض عليه بأن يقف على بعض الجملة صحيح، كما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه وقف على ﴿**الحمدلله رب العالمين**﴾[2] فقد غفل وخلط الموضع الذي هو محل الامتناع بغيره الذي هو محل الجواز، ولنا قوله تعالى: (﴿**والراسخون في العلم**﴾ استئناف) فلا يرتبط مع ما قبله (لقراءة ابن مسعود أن تأويله إلا عند الله) **والراسخون في العلم يقولون آمنا به**﴾ رواه ابن أبي داود عن الأعمش عنه رضي الله تعالى عنه، كذا في الدرر المنثورة، والاستئناف ههنا متعين، لان لفظ الله مجرور،

---

(١) سورة آل عمران الآية ٧.

(٢) سورة الفاتحة الآية ٢.

وجود المأمور، فكيف يقوم بذات السيد طلب الخياطة إن صعد العبد إلى السماء، وهو يعلم أنه لا يصعد، نعم يمكن أن يقول: خط إن صعدت إلى السماء، لكنه صيغة أمر، ولا يقوم الطلب بذاته، كما لو قال له: اصعد إلى السماء، لم يكن أمراً لعجزه، وعلم الآمر بامتناعه إلّا على مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق، وأنتم قد ملتم إلى منع تكليف المحال، وبه يفارق الآمر الجاهل فإن من لا يعرف عجز عبده عن القيام يتصور أن يقول: قم ويقوم بذاته الطلب، أما إذا علم عجزه فلا يقوم بذاته طلب الممتنع، وهذا التحقيق، وهو أن الجهل إذا كان شرطاً لقيام هذا الأمر بذاته فالمؤثر في صفة ذاته جهله لا جهل المأمور، فهما علم الآمر عدم الشرط، فكيف يكون طالباً، وإذا لم يكن طالباً فكيف يكون آمراً، والآمر هو الطلب، وهذا واقع، والجواب: أن هذا لا يصح من المعتزلة مع إنكارهم كلام النفس، أما عندنا فليس المراد بالطلب الذي هو معنى الأمر إرادة وتشوقاً، لأن المعاصي عندنا مرادة، وهي

والراسخون مرفوع (وقراءة أبيّ وابن عباس: ويقول الراسخون في العلم آمنابه) رواه عبدالرزاق والحاكم وصححه عن طاوس عنه رضي الله عنه، كذا في الدرر المنثورة أيضاً، وضعف في التيسير رواية أبيّ رضي الله عنه وفي هذه الرواية الاستئناف متعين أيضاً، والقراءة الشاذة حجة كما سبق، ولا أقل من أنه يرجح أحد مجملي المتواتر، هذا: ولي فيه كلام، فإن المسألة ليست مما يتعلق بالعمليات، وإنما هي من الاعتقاديات، فلا بد من حجة مفيدة لليقين، والقراءة الشاذة لا تفيده إلّا أن يقال: المقصود حرمة العزم على التأويل عملي (ولسياق الآية) الكريمة، وهي قوله تعالى: **﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلّا أولوا الألباب﴾**[1] (فإن الزائغين) الذين حظهم ابتغاء تأويل المتشابه (لا بد لهم من عديل) فإن الله تعالى ما ذكر حكم جماعة إلّا وقرن حكم عديلهم (والراسخون هم الصالحون) للعديلية، فيجب أن يكون حظهم عدم التأويل، بل الإيمان بها فقط، فيكون الراسخون إلخ استئنافاً لبيان حظهم، وما في التلويح أنه لا بد على هذا من كلمة، أما فليس بشيء، فإن من تتبع كتاب الله يجد هذا النحو من الاستعمال من غير أما، ثم بقي فيه كلام، فإن حط الزائغين ابتغاء التأويل مع ابتغاء الفتنة، فيكون حظ الراسخين عدم الابتغاء لا عدم العلم، فيجوز أن يكون الراسخون داخلين تحت الاستثناء مع كونهم عدلاء، فيكون المعنى والله أعلم، إن الزائغين يبتغون الفتنة ويبتغون تأويله مع أن التأويل لا يعلمه إلّا الله والراسخون في العلم، فليس علم التأويل، إلّا حظ الراسخين ولا يبتغون الفتنة، بل يؤمنون بالكل (ولزوم تخصيص الحال) معطوف على مجرور قوله لسياق الآية فهذا دليل آخر للاستئناف، أي وللزوم تخصيص الحال (بالمعطوف) من غير أن يتعلق بالمعطوف عليه، فإنه لو كان قوله تعالى: **﴿والراسخون في العلم﴾** معطوفاً على لفظ الله ويكون داخلاً تحت الاستثناء، كان قوله

---

(١) سورة آل عمران الآية ٧.

غير مأمور بها، والطاعات مأمور بها، وقد لا تكون مرادة، فإن ما أراد الله واقع، والتشوق على الله محال، وإنما معناه اقتضاء فعله لمصلحة العبد، ولكنه يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال أو الترك لما يخالفه لطفاً به في الاستعداد والانحراف عن الفساد، وهذا لطف متصور من الله تعالى، ويتصور أيضاً من السيد أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه، مع زعمه على نسخ الأمر قبل الامتثال، امتحاناً للعبد واستصلاحاً له، وكل أمر مقيد بشرط أن لا ينسخ، وكل وكالة مقيدة بشرط أن لا يعزل الوكيل، وقوله: وكلتك ببيع العبد غداً، مع العلم بأنه سيعتق العبد قبل الغد وكالة في الحال يقصد بها استمالة الوكيل مثلاً وامتحانه في إظهار الاستبشار بأمره أو الكراهية، فكل ذلك معقول لهذه الفائدة، وليس تحت الأمر إلّا أنه اقتضاء من هذا الجنس والله أعلم.

تعالى: ﴿يقولون﴾ حالاً حينئذ من المعطوف دون المعطوف عليه (مع أن الأصل الاشتراك في المتعلقات) فلا يصح العطف (و) مع (ركاكة قيد العلم بالقول) هذا إنما يتجه لو كانت الحال منتقلة، وأما لو كانت مؤكدة فلا، ثم فيه كلام هو أنا لا نسلم أن قوله تعالى: ﴿يقولون﴾ . . . إلخ، حال على هذا التقدير، بل هو استئناف، لأن الجملة الفعلية مما يصح الاستئناف به، ثم أنه قد نقل عن الأولياء الكرام أصحاب الكرامات أنهم يعملون تأويل المتشابهات عند رياضاتهم الشديدة، والمجاهدات القويمة، وخلعهم أبدانهم وانخراطهم في أعلى العليين، فإنه يفاض عليهم عند هذه الحال علوم وهي من غير قصد وطلب وكسب، وما لا عين رأت ولا أذن سمعت، فعند طلوع شمس هذا اليقين لا تغنى الظنون المذكورة من الحق شيئاً، فالحق ما ذكرنا في تأويل الآية، والسلف إنما راموا بعدم مفهومية المتشابهات عدم المفهومية بالكسب والنظر، كيف وأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا ينهون عن تأويل المتشابه لعدم الوصول إليه، وكذا وقع في الحديث المرفوع، وهذا يشير إلى أن المستحيل العلم به بالرأي، كيف والنهي لا يكون إلّا عن فعل اختياري، ومعنى ما روي عن أم المؤمنين وقطب زمانه عمر بن عبدالعزيز أن علم الراسخين انتهى إلى هذا، أي إلى أنهم علموا وقالوا آمنا به، ولم يتكلموا فيه أصلاً، بل سكتوا عن التعبير والبيان، واعترفوا بالعجز، كما هو شأن العارف الكامل بالله، فأفهم. القائلون بمعرفة جميع القرآن (قالوا: أوّلاً) لو لم يكن بعضه مفهوماً لزم الخطاب بما لا يفهم و(الخطاب بما لا يفهم بعيد) منه تعالى (قلنا) أوّلاً: لعل المخاطب به رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام، وهو فاهم، والنزاع إنما هو فيمن سواه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام. وثانياً: (ذلك) البعد (إذا لم يكن الغرض الابتلاء بإيجاب اعتقاد الحقية مجملاً) وكبح عنان الذهن عن طلب التأويل (و) قالوا (ثانياً: نقل التأويل عن الصحابة والتابعين) للمتشابهات وغيرها، فيكون اجماعاً على صحة حصول العلم (قلنا) لو سلم صحة النقل فلا نسلم أنهم أوّلوا يقيناً. و(الكلام في العلم حقيقة كما في المحكمات، وإنما تكلموا تخميناً) لا على أنه تأويل عندهم (فافهم) واعلم أن دلائل الفريقين منطبقة على العلم بالكسب وعدمه كما في المحكمات، فلا يبعد أن يكون النزاع فيه لا

(القول في صيغة النهي)

اعلم أن ما ذكرناه من مسائل الأوامر تتضح به أحكام النواهي، إذ لكل مسألة وزان من النهي على العكس، فلا حاجة إلى التكرار، ولكننا نتعرض لمسائل لا بد من افرادها بالكلام.

(مسألة)

اختلفوا في أن النهي عن البيع والنكاح والتصرفات المفيدة للأحكام، هل يقتضي فسادها؟ فذهب الجماهير إلى أنه يقتضي فسادها، وذهب قوم إلى أنه إن كان نهياً عنه لعينه دل على الفساد، وإن كان لغيره فلا، والمختار أنه لا يقتضي الفساد، وبيانه أنا نعني بالفساد تخلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام، ولو صرح الشارع وقال:

في العلم الكشفي الذي ينال من غير اختيار من العبد فافهم.

(تقسيمات: قالت الحنفية) في التقسيم (النظم إن ظهر معناه فإن لم يسبق له) بالذات أي لا يكون مقصوداً أصلياً (فهو الظاهر وإن سبق له) بالذات (فإن احتمل) مع السوق (التخصيص والتأويل فهو النص. ويقال أيضاً (النص (لكل سمعي) كتاباً أو سنة وإجماعاً، وقد يخص بالأوّلين (وإن لم يحتمل) التخصيص والتأويل مع كونه مسوقاً بالذات لمعنى (فإن احتمل النسخ فهو المفسر، فهو مما لا شبهة فيه، ولهذا يحرم التفسير بالرأي) لأن الرأي لا يفيد القطع (دون التأويل) أي لا يحرم التأويل به (ويقال) المفسر (أيضاً لكل مبين بقطعي) وهذا يشمل لمجمل المبين به (و) به أي بهذا الاصطلاح (المبين بظني) خبر واحد كان أو قياساً أو غيرهما من المظنونات (مؤوّل) بإزائه، والإمام فخر الإسلام فسر المؤوّل بالمشترك الذي يرجح أحد معانيه بغالب الرأي، والظاهر أنه اصطلاح آخر. وقيل: مراده رحمه الله تعالى المؤوّل من المشترك، وقيل: المراد بغالب الرأي ما يفيد الظن ولو خبراً (وما لا يحتمل النسخ) مع كونه مسوقاً لمعنى غير محتمل التأويل (فهو المحكم. والمراد) باحتمال النسخ المعتبر وجوداً في المفسر، وعدماً في المحكم احتماله (في زمن النبي ﷺ، وبعده الكل محكم لغيره) لأن الناسخ لا يكون إلا وحياً، وقد انقطع احتماله بانقضاء عمر خاتم المرسلين (فالأقسام) على ما ذكر (متباينة) لا يصدق أحدها على الآخر (لكن لا يمتنع الاجتماع وجوداً، لأن كل ظاهر معه نص) إذ لا بد من المعنى المقصود بالذات (ولا عكس) كلياً، أي ليس كل نص معه ظاهر، لاحتمال أن لا يكون له معنى غير مقصود، هذا ما عليه المتأخرون. وأما القدماء فلم يعتبروا التباين، بل أخذوا في الظاهر مطلق الظهور، سواء كان مع السوق أم لا، وفي النص مطلق السوق سواء احتمل التأويل أولا، وفي المفسر عدم احتمال التأويل، والسكوت عن احتمال النسخ، ثم حكم الكل وجوب العمل قطعاً ويقيناً، لكن في الأولين مع احتمال التأويل مرجوحاً أشد المرجوحية أو دونها، وفي الأخيرين مع عدم احتمال الانصراف أصلاً ولو مرجوحاً، وهو اليقين بالمعنى الأخص. وهو المراد في الاعتقاديات، وما وقع من

حرمت عليك إستيلاد جارية الابن ونهيتك عنه لعينه، لكن إن فعلت ملكت الجارية، ونهيتك عن الطلاق في الحيض لعينه، لكن إن فعلت بانت زوجتك، ونهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب، لكن إن فعلت طهر الثوب، ونهيتك عن ذبح شاة الغير بسكين الغير من غير إذن، لكن إن فعلت حلت الذبيحة، فشيء من هذا ليس يمتنع ولا يتناقض، بخلاف قوله: حرمت عليك الطلاق وأمرتك به، أو أبحته لك، وحرمت عليك الاستيلاد لجارية الابن وأوجبته عليك، فإن ذلك متناقض لا يعقل، لأنّ التحريم يضادّ الإيجاب، ولا يضادّه كون المحرم منصوباً علامة على حصول الملك والحل وسائر الأحكام، إذ يتناقض أن يقول: حرمت الزنا وأبحته، ولا يتناقض أن يقول: حرمت الزنا وجعلت الفعل الحرام في عينه سبباً لحصول الملك في العوضين، فإن شرط التحريم التعرّض لعقاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات والأحكام عنه، فإذا ثبت هذا فقوله: لا تبع، ولا تطلق، ولا تنكح، لو دل

عبارات بعض المشايخ رحمهم الله تعالى أن النص والظاهر ظنيان في الدلالة، والمفسر والمحكم قطعيان، فمرادهم الظن بالمعنى الأعم والقطع بالمعنى الأخص (ثم التالي) أي المتأخر (أقوى من المقدم) وهو ظاهر من مفهوماتها (فيقدم عند التعارض) للأصل المجمع عليه من تقديم الأقوى في العمل على الأضعف (مثاله قوله) تعالى: **﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾**(1) فإنه ظاهر في حل الزائد على الأربع، لأنها داخلة فيما وراء ذلكم، أي المحرمات المذكورة سابقاً وهو مسبوق لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد، وبما قررنا اندفع ما قيل أنه سيق لبيان الحل، وليس ههنا غيره يصلح للسوق له، وذلك لأن المفهوم من الآية أمر أن حل كل واحدة واحدة من وراء المحرمات في الجملة، وهو المقصود بالسوق، وحل كل واحدة على كل حال مجتمعة كانت مع الأخرى أو منفردة، وهذا مفهوم من الآية، وليس السوق له، فالآية ظاهرة فيه فتدبر. (وقوله) تعالى: **﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾**(2) سيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه، وقد تعارضا، فقدم الثاني الذي هو النص على الأول الذي هو الظاهر، كذا قالوا. وأورد عليه أن الثاني لا يدل على حرمة الزائد على الأربع، إذ لا مفهوم للعدد عندنا، فضلاً عن كونه مسبوقاً له، ولو سلم مفهوم العدد فالمنطوق قاض عليه. والحق أن يقال: إن الحكم الذي يكون مباحاً إذا قيد بقيد وأمر به يكون مراعاة القيد واجبة، فيحرم ذلك الفعل مع ترك القيد وقد صرح به صاحب الهداية في مواضع عديدة، منها في باب الربا والسرقة أن حقيقة الأمر للوجوب، والفعل المتعلق به الأمر لما كان مباحاً انصرف إلى قيده، فيكون إتيان الفعل مع القيد واجباً، وترك القيد أي اتيانه مجرداً عن القيد، بل في ضمن مقيد آخر حراماً قطعاً، وههنا قد أمر بنكاح مقيد بالعدد، فيكون مراعاته واجبة، ويحرم الزيادة عليه، والنص سيق لهذا الايجاب، لأن نفس الحل لكونه ظاهراً في الدين لا يصلح للمقصودية، وأيضاً إنه عدول عن الحقيقة من غير قرينة وباعث، مع أن شأن النزول أيضاً يقتضي أن سوقها لإيجاب الله العدد كما لا يخفى على

---

(1) سورة النساء الآية ٢٤.

(2) سورة النساء الآية ٣.

على تخلّف الأحكام وهو المراد بالفساد فلا يخلو إما أن يدل من حيث اللغة أو من حيث الشرع، ومحال أن يدل من حيث اللغة، لأنّ العرب قد تنهى عن الطاعات وعن الأسباب المشروعة وتعتقد ذلك نهياً حقيقياً دالاً على أن المنهي ينبغي أن لا يوجد، أما الأحكام فإنها شرعية لا يناسبها اللفظ من حيث وضع اللسان، إذ يعقل أن يقول العربي: هذا العقد الذي يفيد الملك والأحكام إياك أن تفعله ونقدم عليه، ولو صرَّح به الشارع أيضاً لكان منتظماً مفهوماً، أما من حيث الشرع فلو قام دليل على أن النهي للإفساد ونقل ذلك عن النبي عليه السلام صريحاً لكان ذلك من جهة الشرع تصرّفاً في اللغة بالتغيير، أو كان صيغة النهي من جهته منصوباً علامة على الفساد، ويجب قبول ذلك، ولكن الشأن في إثبات هذه الحجة ونقلها، وشبههم الشرعية أربع:

الشبهة الأولى: قولهم: إنّ المنهي عنه قبيح ومعصية، فكيف يكون مشروعاً؟ قلنا: إن

من تتبع كتب التفسير، وهو مراد من قال: إنّ بيان العدد لا يتم إلاّ بأن تكون الزيادة منفية، فافهم (وإن خفي مراده) معطوف على قوله: إن ظهر (فأما) يكون خفاؤه (لعارض) غير الصيغة (فهو الخفي، وهو أقل خفاء كالظاهر) أقل (ظهوراً، وقد يجتمعان) فيما إذا كان المدلول ظاهر، أو يكون الخفاء في بعض أفراده (كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي) بل اللغوي، فإن السرقة لغة وشرعاً أخذ مال الغير خفية من حرز (خفيّ في الطرار والنباش للاختصاص) أي لاختصاص كل (باسم) غير اسم السارق، فيختفي السارق فيهما، فيختفي الحكم (لكن بتأمل مّا يظهر أن في الأول زيادة) في السرقة، لأنه يأخذ مع حضور المالك، فهو أشد (فيجب الحد) وهو القطع (و) يظهر أن (في الثاني نقصاناً) في السرقة، لأن الاختفاء لا يكون من الميت (فلا يجب) الحد، واعترض أوّلاً بأن اختصاص بعض الأنواع باسم لا يورث الخفاء في إطلاق الجنس، فاختصاص الحجر والشجر باسم لا يورث الخفاء في إطلاق الجسم، وهكذا، وثانياً: بأنه هل هما من أفراد السارق أم لا؟ على الأول: يجب الحدّ خفياً كان أم لا، وعلى الثاني: لا يجب الحد ولا خفاء، والحق في تحقيق المقام أن يقال: إن معنى السرقة معلوم، ويزعم في بادىء الرأي أن الطرار[1] والنباش من أفراده حقيقة، ثم اختصاص كل منهما باسم خاص يورث الشبهة فيه، بل يوجب أن يكونا غير السارق، فإذا تأمل علم أن الطرار من الأفراد الكاملة للسارق بوجود السرقة فيه على الكمال، واختصاصه كاختصاص بعض أنواع الجنس بالاسم فوجب الحد بعموم السارق إياه عبارة، والنباش لما علم عدم وجود معنى السرقة فيه لعدم الحرز وعدم وجود الخفية وعدم الملك التام، لأن المالك للكفن الميت وملكه ضعيف لا اعتداد به، فلم يدخل في عموم السارق، فلا يجب الحد لعدم الدليل. والمراد بالخفاء في التعريف هو الخفاء في بعض الأفراد لعروض عارض، فالحاصل أنه إنما حد الطرّار لكونهه سارقاً حقيقة، ولم يجد النباش لكونه غير سارق حقيقة، فلم

---

(١) الطرار: النشال، وهو من يشق الجيوب ويسل ما فيها.

أردتم بالمشروع كونه مأموراً به أو مباحاً أو مندوباً فذلك محال، ولسنا نقول به، وإن عنيتم به كونه منصوباً علامة للملك أو الحل أو حكم من الأحكام ففيه وقع النزاع، فلم ادعيتم استحالته ولم يستحل أن يحرم الاستيلاد وينصب سبباً لملك الجارية ويحرم الطلاق وينصب سبباً للفراق، بل لا يستحيل أن ينهي عن الصلاة في الدار المغصوبة وتنصب سبباً لبراءة الذمة وسقوط الفرض.

الشبهة الثانية: قولهم: إنّ النهي لا يرد من الشارع في البيع والنكاح إلاّ لبيان خروجه عن كونه مملكاً أو مشروعاً، قلنا: في هذا وقع النزاع فما الدليل عليه، وكم من بيع ونكاح نهي عنه وبقي سبباً للإفادة، فما هذا التحكم؟

الشبهة الثالثة: قوله عليه السلام: كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد: «ومن أدخل في

تتناوله الآية، إلاّ أنه علم بتأمل. واعلم أن الإمام فخر الإسلام بعدما بين أن النباش لا يأخذ من مال حافظ ولا ماله خطر قال: وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان، والتعدية بمثله في الحدود خاصة باطلة؛ وقال بعدما بين فضل الجناية في الطرّار: وهذه السرقة في غاية الكمال وتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة، فقال صاحب الكشف: لم يرد بالتعدية ما هو المتبادر، وهو اطراد حكم الأصل في الفرع بالقياس، بل أراد بالتعدية اطراد الحكم بالدلالة، فإن ثبوت الحكم في الطرار بالدلالة، ولا تستقيم هذه الدلالة في النباش لضعف المناط، وتبعه صاحب التحرير، وليس الأمر كما ظنه هذا الخبر، فإنه قد أثبت هذا الإمام وجود مفهوم السرقة في الطرار على الكمال، وهذا يوجب تناول الصيغة عبارة، فلا وجه للدلالة، مع أن ضعف المناط أيضاً لا يوجب انتفاء الدلالة في النباش، بل الحق أن مراد هذا الإمام بالتعدية المعنى اللغوي، وهو اطراد الحكم ومقصوده أنه لما وجد الأخذ خفية في الطرار على الكمال اطرد حكم السارق وتعدى إليه وثبت فيه عبارة. وهذا في غاية الحسن والاستقامة، وأما النباش فلما لم يوجد فيه المعنى على الكمال بجميع قيوداته من الحرز وكون المأخوذ ذا خطر لم يتناوله اسم السارق، فالتعدية أي سراية الحكم إليه في غاية الضعف، بعدم دلالة العبارة؛ وهل هذا إلاّ كما تعدى حكم الإنسان في الفرس لوجود الحيوانية، فافهم والجواب عن الأول: أنه فرق بين الاختصاص الذي فيهما واختصاص أنواع جنس واحد، فإن الاختصاص فيهما بحيث يطلق كل منهما في مقابلة السارق حتى يقال: هذا طرار وهذا سارق أو نباش، فعلم بالتأمل أن معنى المثال المضروب أنه ليس سارقاً ضعيفاً، بل قوياً، وأنه من أفراده، بخلاف أنواع الجنس، فإنه لا يطلق في مقابلة الجنس أصلاً، والمورث للشبهة هو لاختصاص الأول دون هذا. هذا غاية الكلام في هذا المقام احفظه فإنه دقيق (هذا) أي عدم وجوب الحد على النباش (عند) الإمام (أبي حنيفة و) الإمام (محمد، خلافاً لأبي يوسف والأئمة الثلاثة) مالك والشافعي وأحمد رضوان الله تعالى عليهم. وهم ظنوا أن النباش داخل في عموم السارق، واعتبروا القبر حرزاً (وقول أبي حنيفة رحمه الله قول ابن عباس) وفي فتح القدير: روى ابن أبي شيبة عن الزهري قال: أخذ نباش في زمن معاوية، وكان مروان

ديننا ما ليس منه فهو رد» قلنا: معنى قوله: رد، أي غير مقبول طاعة وقربة ولا شك في أن المجرم لا يقع طاعة. أما أن لا يكون سبباً للحكم فلا، فإن الاستيلاد والطلاق وذبح شاة الغير ليس عليه أمرنا، ثم ليس برد بهذا المعنى.

الشبهة الرابعة: قولهم: أجمع سلف الأمة على الاستدلال بالمناهي على الفساد ففهموا فساد الربا من قوله: ﴿**وذروا ما بقي من الربا**﴾[1] واحتج ابن عمر رضي الله عنه في فساد نكاح المشركات بقوله: ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ**﴾[2] وفي نكاح المحارم بالنهي، قلنا: هذا يصح من بعض الأمة، أما من جميع الأمة فلا يصح، ولا حجة في قول البعض، نعم: يتمسك به في التحريم والمنع، أما في الإفساد فلا.

على المدينة، فسأل من بحضرته من الصحابة والفقهاء، فاجتمع رأيهم على أن يضرب ويطاف به، وعلم من هذا أن غير ابن عباس أيضاً من الصحابة الكثيرين مذهبهم كمذهبنا (والثوري والأوزاعي ومكحول والزهري) كلهم من التابعين (وقولهم مذهب) أمير المؤمنين (عمر) رضوان الله تعالى عليه (و) عبدالله (ابن مسعود و) أم المؤمنين (عائشة) رضوان الله تعالى عليهم (والحسن) من التابعين (وأبي ثور) من تبع التابعين (كذا في التيسير، وأما للصيغة) عطف على قوله: إما لعارض، أي إما أن يكون خفاؤه لأجل الصيغة بأن تكون هي محتملة لمعان كثيرة (فأما أن يدرك المراد بالعقل) بملاحظة السباق والسياق وغير ذلك من القرائن (فهو المشكل، كأنى شئتم) في قوله تعالى: ﴿**نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم**﴾[3] (لاستعماله كأين) تارة، فلو حمل عليه كان المعنى: فأتوا في أي موضع شئتم من نسائكم، فيتناول الموضع المكروه أيضاً (و) استعماله مثل (كيف) تارة أخرى، فيكون المعنى: فأتوهنّ بأي كيفية شئتم من القعود والقيام والاضطجاع وغير ذلك، لكن المأتى به هو الفعل المعتاد (فيظهر بقرينة الحرث) المذكور في السياق (وتحريم الأذى) المذكور في آية الحيض (أن المراد الثاني) أما دلالة القرينة الأولى، فلأن الموضع المكروه لا يطلب منه الولد، وأما دلالة الثانية فلأن الأذى يوجد في الموضع المكروه وأيضاً، فإن قلت: الأذى وهو النجاسة، كما أنه يوجد في الموضع المكروه يوجد في الموضع المعتاد أيضاً، فلا يراد مطلقة، بل أذى مخصوص بالحيض، وهو لا يوجد في الموضع المكروه فلا دلالة للأذى. قلت: المراد بالأذى النجاسة التي تنفر عنها الطبائع السليمة، كالدم والغائط، ولا شك أن كليهما مما تستقذره الطبائع السليمة، هذا (أو) لا (يدرك) المراد بالعقل بل (بالنقل) عن المجمل (فهو المجمل، كمشترك تعذر ترجيحه) لعدم قرينة معينة للمراد (كالوصية لمواليه وله) موال (أعلون) وهم المعتقون بالكسر (وأسفلون) وهم المعتقون بالفتح، ولا يتبين المراد إلّا ببيان الموصى، ولذا تبطل لو مات من غير بيان (ومنه الأسماء الشرعية، كالصلاة) فإنا نعلم قطعاً أن لغويها

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٧٨.
(٢) سورة البقرة الآية ٢٢١.
(٣) سورة البقرة الآية ٢٢٣.

(مسألة)

الذين اتفقوا على أن النهي عن التصرفات لا يدل على فسادها، اختلفوا في أنه هل يدل على صحتها؟ فنقل أبو زيد عن محمد بن الحسن وأبي حنيفة أنه يدل على الصحة، وأنه يستدل بالنهي عن صوم يوم النحر على انعقاده، فإنه لو استحال انعقاد لما نهى عنه، فإن المحال لا ينهى عنه، كما لا يؤمر، فلا يقال للأعمى: لا تبصر، كما لا يقال له: أبصر فزعموا أن النهي عن الزنا يدل على انعقاده، وهذا فاسد، لأنا بينا أن الأمر بمجرده لا يدل على الأجزاء والصحة، فكيف يدل عليه النهي؟ بل الأمر والنهي يدل على اقتضاء الفعل واقتضاء الترك فقط، أو على الوجوب والتحريم فقط، أما حصول الأجزاء والفائدة أو نفيهما فيحتاج إلى دليل آخر، واللفظ من حيث اللغة غير موضوع لهذه القضايا بالشرعية، وأما من

وهو الدعاء، غير مراد فلا بد من معنى آخر شرعي، وهو غير مدرك إلا ببيان من الشارع (والربا) وهو لغة الزيادة، ولا شك أنه ليس كل زيادة محرمة فهي زيادة مخصوصة، وهي غير معلومة إلّا ببيان منه (أو لا يدرك) المراد (أصلاً) لا بالعقل ولا بالنقل، بل إن علم علم بمشاهدة موهوبة منه تعالى (فهو المتشابه، كالحروف في أوائل السور واليد) المذكور في قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾[1] (والعين) في قوله تعالى: ﴿ولتصنع على عيني﴾[2] (والنزول) كما ورد في السنة الصحيحة: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا» (إلى غير ذلك) نحو ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[3].

وأعلم أن مذهب السلف في أمثال هذه الآيات والأحاديث أن يؤمن بها ولا يسئل عن كيفيتها، ولذا قال الإمام مالك: الإيمان بها واجب، والسؤال عنها حرام، وليس قولهم: أن الحكم المقصود منها مجمل إذ من الضروريات أن المقصود من يد الله فوق أيديهم الغلبة، وكذا من الاستواء ومن النزول الرحمة، لكن الإجمال إنما هو في إثبات هذه الصفات، والمتأخرون أوّلوا تلك النصوص، كلهم ونسبهم بعض الصوفية إلى أنهم ممن آمن ببعض، وكفر ببعض هذا. (وقالت الشافعية: الظاهر الدال) على المعنى (ظناً) أي دلالة ظنية (والنص الدال) عليه (قطعاً) أي دلالة قطعية (والمؤوّل المصروف عن الظاهر) من المعنى المتبادر (والمفسر الذي فسر) لأجل الاحتمال (والمستغنى عن التفسير) وبالجملة: ما كان قطعيّ المراد إما بنفس الدالالة أو بالتفسير (والمحكم المتضح المعنى نصاً كان أو ظاهراً) فيتناول الأقسام الأربعة المذكورة في تقسيمنا (والمتشابه غيره) فيتناول أقسام الخفاء (والمبين والمجمل يراد فهما) المبين للحكم والمجمل للمتشابه (كذا قيل) ولبعضهم اصطلاحات أخر (وما به الإيضاح هو البيان) وهذا الاصطلاح متفق فيما بيننا وبينهم (وههنا فصول) ثلاثة (للتأويل والإجمال والبيان).

(الفصل الأول: التأويل منه قريب) إلى الفهم (فيترجح المرجوح بمرجح مّا) وهو القرينة (ومنه

---

(١) سورة الفتح الآية ١٠.

(٢) سورة طه الآية ٣٩.

(٣) سورة طه الآية ٥.

حيث الشرع، فلو قال الشارع: إذا نهيتكم عن أمرٍ أردت به صحته لتلقيناه منه، ولكنه لم يثبت ذلك صريحاً لا بالتواتر ولا بنقل الآحاد، وليس من ضرورة المأمور أن يكون صحيحاً مجزئاً فكيف يكون من ضرورة المنهي ذلك، فإذا لم يثبت ذلك شرعاً ولغة وضرورة بمقتضى اللفظ فالمصير إليه تحكم، بل الاستدلال به على فساده أقرب من الاستدلال به على صحته، فإن قيل: المحال لا ينهى عنه، لأن الأمر كما يقتضي مأموراً يمكن امتثاله، فالنهي يقتضي منهياً يمكن ارتكابه، فصوم يوم النحر إذا نهى عنه ينبغي أن يصح ارتكابه ويكون صوماً، فاسم الصوم للصوم الشرعي لا للإمساك. فإنه صوم لغة لا شرعاً، والأسامي الشرعية تحمل على موضوع الشرع، هذا هو الأصل، ولا يلزم عليه قوله: «دعي الصلاة أيام أقرائك» وقوله تعالى: ﴿**ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء**﴾[1] لأنه حمل النكاح والصلاة بالمعنى اللغوي على خلاف الوضعي بدليل دل عليه، ولا يلزم عليه قوله عليه السلام: «لا

بعيد) عن الفهم (فلا يصار إليه إلاّ بباعث قويّ) فيترجح به وينساق إلى الذهن والشافعية ثلثوا القسمة وقالوا: التأويل قريب وبعيد ومتعذر، ولا يخفى ما فيه، وهل هذا إلاّ كقسمة الإنسان إلى الرجل والمرأة والنقش المنقوش على اللوح (ثم ذكر الشافعية منه تأويلات للحنفية فمنها قولهم) في قوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام في كتاب عمرو بن حزم (في أربعين شاة أي قيمتها) مقولة للقول، فأنا بإرادة القيمة من لفظ الشاة أو بالتقدير في نظم الكلام (وهذا) التأويل (بعيد، إذ يلزم أن لا يجب الشاة) بل القيمة (فيجب أن لا تكون مجزئة) لو أدّاها، وما قالوا في التعليل أن الزكاة لدفع حاجات المحتاج، ودفع الحاجة في القيمة أشد، فغير صحيح لأنه معنى مستنبط من أصل مبطل إياه (وكل معنى استنبط من حكم فأبطله باطل، كذا في شرح المختصر، والحق) أنه ليس تأويلاً و(أن مرادهم أن وجوب الشاة يتضمن جواز بدلها) في الأداء (لأن المنظور في الزكاة المالية) دون الصورة (لأنها لدفع حاجات الفقراء) والقيمة أوفى به (وقد دل على ذلك) أي على جواز الإتيان بأداء القيمة بدلاً منها، وأن المنظور في إيجابها المالية (نص معاذ) رضي الله عنه (كما علقه البخاري وتعليقاته صحيحة) مسندة، وفي بعض شروح التحرير وصله يحيى بن آدم (آتوني بخميس) وهو ثوب طوله خمسة أذرع (أو لبيس) وهو الثوب الملبوس (مكان الذرة الشعير) الواجبين وهذا الإيتاء (أهون عليكم وخير لأصحاب رسول ﷺ) وعلى آله وأصحابه (وسلم بالمدينة) لأن الثياب في ديارهم كثيرة، وفي المدينة أقل ولاشتغال الصحابة رضوان الله عليهم بالعبادة والأعراض عن أعراض الدنيا، فلا يجدون ثياباً، وهم كانوا في رخوة ومتمولين، فإعطاء الثياب أهون عليهم. وأيضاً ورد في كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الصدّيق الأكبر رضوان الله تعالى عليه على ما رواه البخاري: من بلغت عنده صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فإنها تقبل منه الحقة، ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له أو عشرين درهماً ومن بلغت عنده صدقة الحقة ليست عنده الحقة وعنده الجذعة فإنها تقبل منه الجذعة،

---

(١) سورة النساء الآية ٢٢.

صلاة إلّا بطهور ولا نكاح إلّا بشهود»، لأن ذلك نفي، وليس نهياً، قلنا: الأصل أن الاسم لموضوعه اللغوي إلّا ما صرفه عنه عرف الاستعمال في الشرع وقد ألفينا عرف الشرع في الأوامر أنه يستعمل الصوم والنكاح والبيع لمعانيها الشرعية، أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع، بدليل قوله: «دعي الصلاة أيام أقرائك» **﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾** وأمثال هذه المناهي مما لا ينعقد أصلاً ، ولم يثبت فيه عرف استعمال الشرع، فيرجع إلى أصل الوضع، ونقول: إذا تعارض فيه عرف الشرع والوضع فمن صام يوم النحر فقد ارتكب النهي وإن لم ينعقد صومه، ويكون هذا أولى، لأنّ مذهبهم يفضي إلى صرف النهي عن ذات المنهي عنه إلى غيره. فإنه لو كان منهياً في عينه استحال أن يكون عبادة منعقدة، ومطلق النهي عن الشيء يدل على النهي عن عينه إلّا أن يدل دليل، فلا معنى لترك الظاهر من غير ضرورة، فإن قيل: فإذا اخترتم أن النهي لا يدل على الصحة ولا على الفساد

ويعطيه المصدق عشرين درهماً، ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون وعنده بنت مخاض فإنها تقبل منه بنت مخاض ويعطى معها عشرين دررهماً أو شاتين. وفي مبدأ هذا الكتاب: هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأذن ظهر من هذا أن ذكر الشاة لتعيين مالية الواجب وإعلامه، لا أن الواجب صورة الشاة (فلاح أن هذا استنباط) للمناط (وليس بتأويل) فإن الشاة على معناها وذكرها، لأنها معيار معرفة الواجب (فعده منه خروج عن المقام) بل الإيراد لا يتوجه إلّا ما ذكروا أن استنباط العلة المبطلة للنص ولا يجوز العذر عنه ما بينا أن تغير المنصوص ليس لاستنباط، بل بدلائل أخرى ومن تأمل فيما قلنا علم اندفاع ما يورد أنه إن أبقى لفظ الشاة على معناه فهي الواجب ولا تجزىء القيمة، وإن أريد به القيمة فهو تأويل. نعم أنه تأويل بدليل فليس بعيداً، وذلك لأن الشاة على معناها، ولا يلزم منه عدم أجزاء القيمة، فإنها لم تذكر لكونها هي الواجب، بل لكونها معيار الواجب وتقديره، فالواجب حقيقة هذا القدر من المالية وهو المجزىء فافهم (وأورد في شرح الشرح أن عدم وجوب الشاة) بعينها (لا يستلزم عدم أجزائها) فإن اللواجب يأتي عند الإتيان بها وهو ظاهر، كما أن عدم وجوب هذه الشاة لا يوجب عدم أجزائها (وما قيل) في حواشي ميرزاجان هذا (ليس بشيء، لأنه إذا كان قيمة الشاة واجبة فالأصل أن لا يجزىء بدله إلّا بدليل من خارج (ولا يهتدي إلى الإبدال الرأي، ولم يوجد نص البدلية في زعمه، وإلّا فالنص قد تقدم (فأقول مندفع، لأن المراد) في تأويل الحنفية (بالقيمة المالية) أي مالية الشاة (وهي) أعم (موجودة فيها) فإعطاؤها إعطاء المالية فتجزىء (تأمل) واحفظ فإنه حق صراح ظاهر جداً ومشايخنا الكرام اذكروا وجهاً آخر هو أن الله تعالى وعد إيصال أرزاق العبيد كلهم ثم أعطى الأغنياء من المال ولم ينجز في حق الفقراء، ثم أوجب في أموالهم حقاً لنفسه، ثم أحال رزقهم عليهم من ماله فقد أنجز الوعد، والرزق أنواع مختلفة من الأكل والشرب واللبس وغيرها، ولا يفيها واحد من المال، فعلم أنه يجوز الاستبدال، فليس التغيير بالتعليل، بل بهذه الإشارة والتعليل مصاحب معه، كذا قالوا، وفيه نظر أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن

في أسباب المعاملات، فما قولكم في النهي عن العبادات؟ قلنا: قد بيّنّا أن النهي يضاد كون المنهي عنه قربة وطاعة، لأنّ الطاعة عبارة عما يوافق الأمر، والأمر والنهي متضادان، فعلى هذا صوم يوم النحر لا يكون منعقداً إن أريد بانعقاده كونه طاعة وقربة وامتثالاً، لأنّ النهي يضاده، وإذا لم يكن قربة لم يلزم بالنذر، إذ لا يلزم بالنذر ما ليس بقربة، نعم: لو أمكن صرف النهي عن عين الصوم إلى ترك إجابة دعوة الله تعالى فذلك لا يمنع انعقاده، ولكن ذلك أيضاً فاسد كما سبق في القطب الأول، وإن قيل فقد حمل بعض المناهي في الشرع على الفساد دون البعض، فما الفصل؟ قلنا: النهي لا يدل على الفساد، وإنما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات شرطه وركنه، ويعرف فوات الشرط إما بالإجماع كالطهارة في الصلاة وستر العورة واستقبال القبلة، وإما بنص، وإما بصيغة النفي كقوله: «لا صلاة إلاّ بطهور ولا

إيجاب الزكاة إنجاز للوعد بإيصال الرزق بل آنجز الوعد بأنحاء أخرى، كالاهتداء إلى التجارة والمزارعة وغيرهما، وإلقائه في قلب الأغنياء أن يعطوه ما يكفيه بل أكثر وغير ذلك، وأما ثانياً: فلأنا سلمنا أن الإيجاب إنجاز للوعد: لكن أوجب الزكاة من أموال كثيرة، كالحيوانات والذهب والفضة والحبوب والثمار والكل واف بأنواع الرزق، فلا يكون إذناً بالاستبدال ولا يدل على أن الصورة غير مراعى في نظر الشارع وأما ثالثاً: سلمنا ذلك، لكن يجوز أن يكون الواجب هو الشاة صورة وهي كافية لأنواع الرزق بأن يتجر فيها فيبيع طعاماً أو كسوة أو غيرهما، فلا يكون الإنجاز بهذا الإيجاب إذناً للمزكي بالاستبدال بل للفقير ولا نزاع فيه، وغاية ما يقال: أن الله تعالى قد وعد إيصال الرزق والله تعالى منجز وعده فالرزق من أي موضع يصل فهو منه تعالى إنجاز للوعد، ولما أوجب للفقير من مال نفسه. وأوصله إليه علم أن هذا من جملة إنجاز الوعد لا أن الانجاز منحصر فيه فاندفع الأول والصورة غير كافية في الرزق الموعود لأن من جملته الثياب ولما لم يوجبه صريحاً في مال أصلاً لزم جواز الاستبدال بالثياب ونحوها وحينئذٍ اندفع الثاني ثم أن المتبادر من الحوالة على أحد من خزنة المحيل لصرفه إلى حوائج شتى، منه قضاء تلك الحوائج بذلك القدر من المال سواء كان بأداء ذلك بصورته أو بأداء مال آخر بقدره فعلم أن المقصود من إيجاب الزكاة هذا القدر وتخصيص الشاة والحبوب والثمار والحجرين بالذكر إنما هو لكونها أهون على أصحابها، وحينئذٍ اندفع الثالث وهذا غاية ما يقال في هذا المقام وتأمل فيه. ثم ههنا إشكال رابع هو أن دلالة آية الرزق على كون الإيجاب إنجازاً، ثم على جواز الاستبدال بعلاقة اللزوم بعد، تسليمها من قبيل الإلتزامية البتة ودلالة الحديث على وجوب الشاة عبارة والإشارة لا تصلح مغيرة للعبارة، كيف وفيه صرف الأقوى لأجل الأضعف، وذلك مما لا يجوز أصلاً، والغاية في الجواب أن الصرف لأجل أن هذا قرينة على جواز الاستبدالٰ عرفاً فالمغير هو العرف، لا لأجل دفع التعارض بين الإشارة والعبارة حتى يقال: العبارة متقدمة على الإشارة عند التعارض كما مر وفرق بين التغيرين يظهر بالتأمل الصادق هذا غاية الكلام وتأمل فيه، ثم بعد في الكلام لأن التقرير المذكور في المتن، وهذا يفيدان أن المقصود من الحديث إيجاب مالية الشاة فلا معنى للتعليل بدفع الحاجة، لأن استنباط العلة عندنا ليس إلاّ للقياس ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة، وحينئذٍ لا يتجه

نكاح إلاّ بشهود» فذلك ظاهر في النفي عند عدم الشرط، وأما القياس على منصوص، فكل نهي يتضمن ارتكابه الإخلال بالشرط فيدل على الفساد من حيث الإخلال بالشرط لا من حيث النهي، وشرط المبيع أن يكون مالاً متقوماً مقدوراً على تسليمه معيناً، أما كونه مرئياً ففي اشتراطه خلاف، وشرط الثمن أن يكون مالاً معلوم القدر والجنس، وليس من شرط النكاح الصداق، فلذلك لم يفسد بكون النكاح على خمر أو خنزير أو مغصوب وإن كان منهياً عنه، ولا فرق بين الطلاق السني والبدعي في شرط النفوذ وإن اختلفا في التحريم، فإن قيل: فلو قال قائل: كل نهي رجع إلى عين الشيء فهو دليل الفساد دون ما يرجع إلى غيره، فهل يصح؟ قلنا: لا، لأنه لا فرق بين الطلاق في حال الحيض والصلاة في الدار المغصوبة، لأنه إن أمكن أن يقال: ليس منهياً عن الطلاق لعينه ولا عن الصلاة لعينها بل لوقوعه في حال

الجواب بأن فائدة التعليل غير منحصرة في القياس وفصله مطلع الأسرار الإلهية أن المراد في الحديث إما إيجاب الشاة بصورتها أو ماليتها، فأما أن تكون الشاة مجازاً عن المالية أو على الحقيقة، ويكون ذكرها التقدير الواجب وعلى الأول يلزم انتساخ هذا الحديث بهذه الإشارة أو بأثر معاذ، أو بما روي في كتاب الخليفة الحق الصدّيق الأكبر رضي الله تعالى عنه، فلا يصح تعليله كما سيجيء أن تعليل المنسوخ لا يجوز، وأيضاً إن العلماء سلفاً وخلفاً استدلوا بهذا الحديث فلا نسخ، وعلى الأخيرين فلا فائدة في التعليل بل لا يصح، والذي يظهر لهذا العبد في التقصي عنه أن الشاة على الحقيقة، وقد علم جواز الاستبدال بهذه الإشارة بالحجج السابقة، فعلم أن الحكم معلل بدفع الحاجة ليظهر أن الواجب ما يكفي لدفع الحاجة، وهو مالية الشاة مثلاً، وذكرها لتكون معيار المعرفة الواجب، ففائدة التعليل تعدية الحكم إلى نظائرها في المالية، ولتعيين الواجب لا جواز الاستبدال فقط الذي يفيده هذه الإشارة وغيرها من الحجج، لو تنزلنا قلنا: قد علم من حديث معاذ أن المقصود دفع الحاجة، فإنه قال: ذلك خير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعلة المنصوصة لا يجب فيها التعدية فافهم (ومنها قولهم في) قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فمن لم يستطع (فإطعام ستين مسكينا﴾[1] (إطعام طعام ستين) مقولة للقول (إذ حاجة واحد في ستين) يوماً (كحاجة ستين) مسكيناً والمقصود في الكفارة المالية دفع حاجة هذا المبلغ كما في سائر العبادات المالية فيجزىء إطعام مسكين واحد في ستين يوماً، كما يجزىء إطعام ستين مسكيناً في يوم، فالمقصود من الآية إطعام هذا القدر من الطعام، ووجه البعد أن هذا صرف عن الظاهر من غير ملج، فإن ما ذكر لا يصلح مغيراً للنص (مع إمكان قصد إطعام الستين لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم) يعني: مع أن هذا القياس غير صحيح في نفسه لوجود الفارق أو لمنع العلة مستنداً بأن بركة الجماعة ونشاط قلوبهم علة لكفارة الذنب أو شرط فيها، فلا يلزم كفاية الواحد في ستين يوماً (والحق) أن هذا ليس من التأويل، لأن لفظ ستين مسكيناً على معناه، بل (أنه قياس للواحد في الستين) من الأيام (على الستين) من المساكين (لظهور أن المناط دفع هذا المبلغ في

---

(١) سورة المجادلة الآية ٤.

الحيض، ولوقوعها في الدار المغصوبة، أمكن تقدير مثله في الصلاة في حال الحيض، فلا اعتماد إلاّ على فوات الشرط، ويعرف الشرط بدليل يدل عليه وعلى ارتباط الصحة به، ولا يعرف بمجرد النهي، فإنه لا يدل عليه وضعاً وشرعاً كما سبق في المسألة التي قبلها، وهذا القدر كافٍ في صيغة الأمر والنهي فإن ما يتعلق منه بحقيقة الوجوب والتحريم ويضادهما ويوافقهما فقد ميّزناه عما يتعلق بمقتضى الصيغة وقرناه في القطب الأول عند البحث عن حقيقة الحكم، فإنّ ذلك نظر عقلي وهذا نظر لغوي من حيث دلالة الألفاظ، فلذلك ميّزناه على خلاف عادة الأصوليين.

الحاجات) كما قررنا، وما قالوا: إن في الأصل فضل الجماعة فجوابه: أن غاية ما لزم منه كون المناط في الأصل أقوى (ووجود الأولوية بوجه ما في الأصل لا يمنع التعدي) للحكم (إلى الفرع) كما سيجيء إن شاء الله تعالى فذكر ستين مسكيناً لكون دفع حاجتهم معياراً للواجب وهو القدر الصالح لهذا كما مر في الشاة، فعدّ هذا من التأويلات خروج عن المقام، ثم بقي ههنا إيرادان:

الأول: أن فضل الجماعة عندهم مناط للحكم وعلة له، وليس دفع الحاجات علة عندهم كما قررنا، فلا يتوجه الجواب بعدم منع الأولوية القياس:

والثاني: أن ظاهر الآية وجوب إطعام ستين مسكيناً، وهذا التعليل مغير له، وسيجيء في بحث القياس أن تغيير النس لا سيما نص الأصل مما لا يجوز بالتعليل، وإن قيل بالتأويل بإرادة ستين مسكيناً حقيقة أو حكماً، فهو إذن من المقام، لأنه من غير دليل فتأمل (ومنها حمل) قوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم «أيما امرأة نكحت نفسها من غير إذن وليها فنكاحها باطل»[1] على الصغيرة والأمة والمكاتبة والمعتوهة) وهذا التأويل في الأمة فقط غير صحيح لأن نكاح الأمة ليس باطلاً بل موقوفاً على إجازة الولي (أو يؤول إلى البطلان غالباً لاعتراض الولي) ولعل المراد بالأول إلى البطلان أعم من البطلان في نفسه في الحال أو المآل لأن نكاح المعتوهة يبطل في الحال، ثم أن اعتراض الولي إنما يصح إذا زوجت غير كفء لا مطلقاً، ولذا قيد بقوله: غالباً يعني أن المرأة ناقصة العقل لا تهتدى إلى مصالحها فيقع تزوجها غالباً من غير كفء رغبة في المال فيبطل باعتراض الولي والحق في التأويل أن يقال: المراد من الولي من له ولاية الإنكاح على الكمال من غير انتظار إلى رضا المرأة، فالمعني: أي امرأة ذات ولي نكحت من غير إذنه فنكاحها باطل لعدم الأذن، فخرجت البالغة إذ ليس لها ولي كذلك عندنا وان زعم الخصم ونكاح الصغيرة والأمة أيضاً، باطلان لعدم الأذن، فإنه موقوف عليه ونكاح المعتوهة لا اعتداد به من دون إذن الولي. ولعل هذا هو المراد للمخصص وهذا غير بعيد عن الفهم فإن المتبادر إلى الفهم في العرف من هذه العبارة المرأة التي هي ذات ولي قطعاً وإلاّ فأذن أي يعتبر وإرادة

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب النكاح باب في الولي رقم ٢٠٨٣ وأخرجه الترمذي في كتاب النكاح باب لا نكاح بولي رقم ١١٠٢ وأخرجه ابن ماجة في كتاب النكاح باب لا نكاح إلاّ بولي رقم ١٨٧٩.

من النظر في الصيغة

القول في العام والخاص

ويشتمل على مقدمة وخمسة أبواب:

المقدمة

(القول في حد العام والخاص ومعناهما)

اعلم أن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني والأفعال. والعام عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً مثل الرجال والمشركين ومن دخل الدار فأعطه درهماً، ونظائره كما سيأتي تفصيل صيغ العموم،

الكامل من المطلق شائعة، والحكم المعلق بوصف يشعر عليه ذلك الوصف فالعد من التأويلات البعيدة خروج عن المقام، نعم: بقي النزاع في أن البكر البالغة هل هي ذات ولي كامل أم لا، وهو شيء آخر والقياس الذي يذكر لإبانة ألأنها ليست منها. ثم الشافعية أيضاً يلزمهم التخصيص بالبكر، لأن الثيبة يجوز نكاحها إذا زوّج وكيلها بأذنها من دون إذن الولي فأفهم. وإنما التزموا التأويل (لأنها مالكة لبعضها) فلها التصرف كيف شاءت (فكان نكاحها (كبيع سلعة) فإنه يجوز لها، فإن قلت: إذا كان النكاح كبيع سلعة فينبغي أن لا تكون للولي الاعتراض قال (واعتراض الولي) ليس لقصور ملكها للبضع بل (لدفع نقيصة إن كانت) والنقيصة فيما إذا تزوّجت بغير الكفء (مع أن منع استقلالها مطلقاً) من كفء كان أو غير كفء (مما يليق بمحاسن العادات) فإن الأليق أن لا نرخي عنانهنّ في هذا الأمر فالتأويل في النص إخراج له عما هو الأولى (والجواب أن الحديث ضعيف)(فلا يصح الاحتجاج به (فالتأويل تنزل) إذ لا حاجة إليه (وذلك) الضعف (لما صح من إنكار الزهري روايته كذا في التحرير).

أعلم أن ههنا حديثين مرويين أحدهما ما ذكرو الثاني «لا نكاح إلاّ بولي وشاهدي عدل[1]»

---

(١) انظر سنن أبي داود كتاب النكاح باب في الولي، رقم ٢٠٨٥ وسنن الترمذي كتاب النكاح باب لا نكاح إلاّ بولي رقم ١١٠١ وسنن ابن ماجة كتاب النكاح باب لا نكاح إلاّ بولي رقم ١٨٨١.

واحترزنا بقولنا: من جهة واحدة، عن قولهم: ضرب زيد عمراً، وعن قولهم: ضرب زيداً عمرو، فإنه يدل على شيئين، ولكن بلفظين لا بلفظ واحد، ومن جهتين لا من جهة واحدة. واعلم أن اللفظ إما خاص في ذاته مطلقاً كقولك: زيد وهذا الرجل، وإما عام مطلقاً كالمذكور والمعلوم، إذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم، وإما عام بالاضافة كلفظ المؤمنين، فإنه عام بالاضافة إلى آحاد المؤمنين خاص بالاضافة إلى جملتهم، إذ يتناولهم دون المشركين، فكأنه يسمى عاماً من حيث شموله لما شمله خاصاً من حيث اقتصاره على ما شمله وقصوره عما لم يشمله؛ ومن هذا الوجه يمكن أن يقال: ليس في الألفاظ عام مطلق، لأن لفظ المعلوم لا يتناول المجهول، والمذكور لا يتناول المسكوت عنه، فإن قيل: فلم قلتم: إن العموم من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني والأفعال، والعطاء فعل، وقد يعطي عمراً وزيداً وتقول عممهما بالعطاء، والوجود معنى، وهو يعم الجواهر

فالحديث الأوّل رواه ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن أم المؤمنين عائشة الصديقة قال ابن عدي في الكامل في ترجمة سليمان بن موسى حيث قال: قال ابن جريج فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له: إن سليمان بن موسى حدثنا به عنك، فأثنى الزهري على سليمان خيراً فقال: أخشى أن يكون وهم عليّ: وهذا اللفظ في عرف أهل هذا الفن يستعمل في التكذيب والإنكار، كذا في فتح القدير، والحديث الثاني رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه، وقال الترمذي: إسرائيل وشريك وجماعة أخرى سماهم رووه عن أبي إسحٰق عن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وروي شعبة وسفيان الثوري عن يونس بن أبي إسحٰق عن أبي بردة عن النبي ﷺ، كذا في فتح القدير أيضاً، فليس في الحديث الثاني سقم إلّا بالاضطراب في الإرسال والإسناد، وهو ليس سقماً عندنا، وفي التحرير قال بعدما بين سقم الرواية الأولى المذكورة في الاعتراض، وابداء معارض أقوى منه، قال وأما الحمل على الأمة وما ذكر فإنما هو في لا نكاح إلّا بولي يعني أن الحنفية يؤوّلوا ولم يخصصوا الحديث المذكور في الاعتراض لكونه سقيماً ومعارضاً بالأقوى، وإنما أولوا هذا الحديث، وإذا تأملت فيما تلونا علمت ما في نسبة التنزل إلى التحرير من الخطأ والله أعلم (ولو سلم) عدم ضعفه (فعملوا بما هو أصح منه) وقد جاء (من رواية مسلم «الأيم أحق بنفسها من وليها[1]» وهي) أي الأيم (من لا زوج لها بكراً كانت أو ثيباً، وليس للولي في نفسها حق سوى التزويج، فهي أحق به منه) أي من الولي، فينفذ نكاحها من غير إذن الولي، هذا: وقد يقال: الحق الذي فيه المرأة أحق أن يكون الرضا بالتزوج، وهذا ينافي قول الشافعية، فإنهم يرون الأخبار على البكر البالغة في التزوج، وبعض الشافعية يخصصونه بغير البكر، فيردّ عليهم

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب اللعان باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت (٢/ ١٠٣٧).

والأعراض، قلنا: عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو من حيث أنه فعل، فليس في الوجود فعل واحد هو عطاء، وتكون نسبته إلى زيد وعمرو واحدة، وكذلك وجود السواد يفارق وجود البياض، وليس الوجود معنى واحداً حاصلاً مشركاً بينهما وإن كانت حقيقته واحدة في العقل وعلوم الناس وقدرهم، وإن كانت مشتركة في كونها علماً وقدرة لا يوصف بأنه عموم، فقولنا: الرجل له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان، أما وجوده في الأعيان فلا عموم فيه إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد وإما عمرو، وليس يشملهما شيء واحد هو الرجولية، وأما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة، ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة يسمى عاماً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة، وأما ما في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً من حيث أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذ من قبل

اعتراض التأويل البعيد قهقري (ويؤيد ذلك بقوله تعالى: ﴿حتى تنكح) زوجاً غيره﴾[1] لإسناد النكاح إلى المرأة، والقول بأن جهة الإسناد وجود الأذن منها والرضا به ارتكاب للتجوز من غير دليل، وارتكابه ليس أولى من ارتكابه في الحديث المذكور (فإذا صحت مباشرتها) للتزوج بحديث مسلم وإشارة قوله تعالى: (فلا بد إما التخصيص) بالأمة والصغيرة ونظائرهما (وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة) فإنه شائع ذائع، وقد عرفت أن هذا التخصيص فقط غير واف (وأما التأويل بالأول) إلى البطلان (وهو) أيضاً (شائع) والحق التأويل الذي ذكرنا، وقال مطلع الأسرار الإلهية قدس سره إن معنى الحديث الثاني أن لا نكاح لمن عليه الولاية إلاّ بولي للنكاح وهو أعم من المرأة الناكحة ووليها وحينئذٍ لا تأويل، ثم إنه لا بد للشافعية من تخصيصه بنكاح المرأة ثم البكر منها فيلزم المحذور قهقري (على أن مفهومه) المخالف (صحة نكاحها بأذن ولهيا وأنتم لا تقولون به) فإن النكاح عندكم لا ينعقد بعبارات النساء، وقد يقال: إن قيد من غير إذن الولي خرج مخرج العادة، فإن العادة أن لا تنكح عندكم لا ينعقد بعبارات النساء، وقد يقال: أن قيد من غير إذن الولي خرج مخرج العادة، فإن العادة أن لا تنكح المرأة نفسها إلاّ إذا لم يأذن الولي، ولك أن تقول: إن منطوق الاستثناء في حديث لا نكاح إلاّ بولي جواز نكاح المرأة عند حضرة الولي وأذنه، مع أنهم لا يقولون به، ولو تنزلنا وسلمنا أن الحديثين صحيحان خاليان عن المعارض، فمن أين يمنعون النكاح بعبارات النساء وإنما اللازم منه الأذن فتدبر (ومنها حملهم) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (لا صيام لمن لم يبت الصيام من الليل)[2] رواه الترمذي وأبو داود والتبييت النية من الليل (على القضاء والنذر المطلق) والكفارة، فلا يجوّزون فيه النية

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٣٠.

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الصوم باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل رقم ٧٣٠، وأخرجه أبو داود بلفظ مقارب في كتاب الصوم باب النية في الصيام رقم ٢٤٥٤.

نسبته إلى عمرو والذي حدث الآن كنسبته إلى زيد الذي عهده أوّلاً، فهذا معنى كليته، فإن سمي عاماً بهذا فلا بأس، فإن قيل: فهل يجوز أن يقال: هذا عام مخصوص، وهذا عام قد خصص؟ قلنا: لا، لأن المذاهب ثلاثة: مذهب أرباب الخصوص، ومذهب أرباب العموم، ومذهب الواقفية. أما أرباب الخصوص فإنهم يقولون: لفظ المشركين مثلاً موضوع لأقل الجمع، وهو للخصوص، فكيف يقولون إنه عموم قد خصص، وأما أرباب العموم فيقولون: هو الاستغراق، فإن أريد به البعض فقد تجوّز به عن حقيقته ووضعه، فلم يتصرف في الوضع ولم يغير حتى يقال إنه خصص العام أو هو عام مخصوص، وأما الواقفية فإنهم يقولون: إنّ اللفظ مشترك، وإنما ينزل على خصوص أو عموم بقرينة وإرادة معينة، كلفظ

إلا من الليل بخلاف صيام شهر رمضان والنفل فإنه يجوز فيهما النية إلى نصف النهار (فجعلوه)(أي الحديث (كاللغز) الذي لا يفهم إلاّ بصعوبة شديدة (وإن كان) التأويل (لا بد فينبغي نفي الفضيلة) تأويلاً له، لأنه أقرب، ويفهم في العرف أيضاً، وهذا لعدم الإطلاع بكتبنا، فإن مشايخنا يؤوّلون نفي الصيام بنفي الكمال أوّلاً، ثم ينزلون عنه فيؤوّلون بالتخصيص في العام والجواب أن المعارض صح في النفل عن) أم المؤمنين (عائشة رضي الله عنها) قالت: دخل عليّ النبي ﷺ ذات يوم فقال: هل عندكم شيء فقلنا: لا (فقال: فإني إذاً صائم) «ثم أتانا يوماً آخر، فقلنا: يا رسول الله أهدي إلينا حيس فقال: «أرينيه، فلقد أصبحت صائماً» فأكل رواه مسلم،[1] فهذا صريح في النية في النهار في النفل، وهذا إنما يتم لو كان الصوم غير متجزىء ولم يكن صوم بعض النهار صوماً وأما إذا كان متجزئاً وهو بعض النهار عبادة، كما نقل صاحب الهداية عن الإمام الشافعي رحمه الله أن صوم بعض النهار صوم، لكن شرطه الإمساك من الفجر ففيه للمناقشة مجال، فإن الناوي في النفل بالنهار صائم بعض اليوم من حين وجود النية لا من الابتداء، فيكون تقدم النية على الصوم شرطاً في كل صيام لكن الأمر غير خفي على ذي الدراية، فإنه نصب الشرع، ولا بد له من دليل فافهم (و) أن المعارض صح (في) شهر (رمضان حيث قال بعد الشهادة بالرؤية) للهلال (وفي يوم عاشوراء حين كان صومه واجباً) قبل افتراض صيام شهر رمضان (ومن لم يكن أكل فليصم) أما الأوّل فقد ذكر في الهداية أن بعد ما شهد الأعرابي برؤية الهلال قال صلى الله عليه وآله وسلم: «ألا من أكل فلا يأكلنّ بقية يومه ومن لم يأكل فليصم» وهو نص في جواز النية بالنهار، قال في فتح القدير: هذا مستغرب، وما في سنن الدارقطني: فهو أنه شهد الأعرابي بالليل فأمرنا بصوم في الغد وهذا واقعة أخرى لا تصلح دليلاً لما نحن في صدده.

وأما الثاني: فقد روي الشيخان عن سلمة بن الأكوع أنه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أمر رجلاً من أسلم أن أذن في الناس أن من أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يأكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء وهذا يدل دلالة واضحة على أن صوم عاشوراء كان واجباً، لأن الأمر للوجوب، وأن الصوم

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الصيام باب جواز صوم النافلة بنية النهار قبل الزوال وجواز فطر الصائم نفلاً من غير عذر (٢/ ٨٠٨).

العين، فإن أريد به الخصوص فهو موضوع له، لا أنه عام قد خصص، وإن أريد به العموم فهو موضوع له، لا أنه خاص قد عمم فإذا هذا اللفظ مؤول، على كل مذهب، فيكون معناه أنه كان يصلح أن يقصد به العموم فقصد به الخصوص، وهذا على مذهب الوقف، وعلى مذهب الاستغراق أن وضعه للعموم واستعمل في غير وضعه مجازاً فهو عام بالوضع، خاص بالإرادة والتجوز، وإلاّ فالعام والخاص بالوضع لا ينقلب عن وضعه بإرادة المتكلم فإن قيل: فما معنى قولهم: خصص فلأن عموم الآية والخبران كان العام لا يقبل التخصيص؟ قلنا: تخصيص العام محال كما سبق، وتأويل هذا اللفظ أن يعرّف أنه أريد باللفظ العام بالوضع أو الصالح لإرادة العموم الخصوص، فيقال على سبيل التوسع لمن عرّف ذلك أنه خصص

الواجب يتأدّى بنية في النهار، ويلزم منه توقف الإمساك من الفجر، فإن نوى يقع عبادة وصوماً وإلاّ لا، والذي هو نص على كون هذا الصوم واجباً ما روى الشيخان عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت: كان يوم عاشوراء يوماً يصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه فلما فرض رمضان قال: من شاء صامه ومن شاء تركه» وإذا وعيت ما تلونا عليك ظهر لك أن منع ابن الجوزي وجوب هذا الصوم ليس في محله، وإذا ثبت صحة النية في النهار وفي صوم عاشوراء وشهر رمضان لزم في النذر المعين لأنه واجب معين (والواجبات المعينة لا فرق فيها، فلم يبق إلا غير المعين من الواجب) كالنذر المطلق والكفارة والقضاء، فإن اليوم لم يعين لهذا الصيام. فلا يتوقف الإمساك في أول اليوم إلا على نية ما عينن له، وهو النفل (فعملوا بالأدلة جميعاً بقدر الإمكان) فأوّلوه بأن لا فضيلة لمن لم يبت الصيام من الليل، وبأن لا صيام لمن لم ينو أن يكون صوماً من الليل، وإن كان النية بالنهار، وخصصوا بعد التنزل العام بهذا الصيام والتخصيص ليس من التأويلات البعيدة (وهو أولى من إهدار البعض مطلقاً) كما فعل هؤلاء، ثم حديث: «لا صوم لمن لم يبيت الصيام» ويروى «لمن لم يجمع الصيام» ويروى «لمن لم يفرض الصيام من الليل» مختلف في الرفع والوصل والصحة والضعف. أما الأوّل: فلأنه روى مالك في الموطأ أنه من كلام ابن عمرو أم المؤمنين عائشة الصديقة وحفصة رضي الله عنهم، ورفعه عبدالله بن أبي بكر عن الزهري رفعه عن أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها. وأما الثاني: فلأنه قال الدارقطني تفرد به عبدالله بن عباد عن الفضل بهذا الإسناد كلهم ثقات، ونظر فيه البيهقي بأن عبدالله بن عباد غير مشهور. ويحيى بن أيوب ليس بالقوي وهو من رجاله. وقال عبدالله بن عباد البصري يقلب الأخبار وقال: روى عنه روح بن الفرج نسخة موضوعة، فللّه در مشايخنا الكرام حيث قدموا حديث صوم عاشوراء الصحيح المتفق على صحته وعملوا بعبارته ودلالته. وعملوا بهذا المختلف فيما وافق القياس، هكذا ينبغي أن يفهم فافهم (ومنها حمل) قوله تعالى: ﴿ولذي القربى﴾ في كريمة ﴿واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾[1] (على الفقراء منهم لأن المقصود سد خلة

---

(١) سورة الحشر الآية ٧.

العموم، أي عرف أنه أريد به الخصوص، ثم من لم يعرف ذلك لكن اعتقده أو ظنه أو أخبر عنه بلسانه أو نصب الدليل عليه يسمى مخصصاً، وإنما هو معرف ومخبر عن إرادة المتكلم، ومستدل عليه بالقرائن، لا أنه مخصص بنفسه، هذه هي المقدمة.

أما الأبواب فهي خمسة:

الباب الأول: في أن العموم هل له صيغة أم لا واختلاف المذاهب فيه.

المحتاج) دليل للحمل (مع أن القرابة ربما تجعل سبباً للاستحقاق مع الغني تشريفاً للنبي صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم) فهذه العلة ملائمة لعموم الحكم وقد تركوا وأوّلوا العلة محتملة (وأجيب بأن ذلك) ليس لما ذكرتم من العلة بل (لقوله صلى الله عليه) وعلى آله وأصحابه (وسلم: «يا بني هاشم إن الله كره لكم أوساخ الناس») وهي الزكاة(وعوّضكم عنها خمس الخمس والمعوض عنه للفقير»[1]) فكذا العوض فوجب التخصيص، قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير، لم يوجد لفظ العوض في كتب الحديث، لكن الأمر سهل، لأن ابن أبي حاتم رواه عن ابن عباس قال: رغبت لكم عن غسالة الأيدي، لأن لكم في خمس الخمس ما يغنيكم ويكفيكم، وفيه إشارة إلى العوضية. وقد ورد نص من أمير المؤمنين، علي رضي الله عنه موقوفاً في العوضية، لكن يرد عليه أن العوضية إن دل فإنما دل على الاختصاص بالفقراء بالإشارة دون العبارة، فلا يكون معارضاً للنص القرآني، فلا يصلح مخصصاً، مع أن هذا خبر الواحد، وقد أصررت على عدم جواز تخصيص عام الكتاب به، فإن هذا لم يخص بقاطع أصلاً، ولا يبعد أن يقال في دفع الثاني أن ذوي القربى عام مخصوص، لأنه أخرج منه بنو نوفل، وبنو عبد شمس مع دخول بني المطلب وهم هؤلاء في القرابة سواء، ثم فيه إشكال آخر ذكره الشيخ ابن الهمام في فتح القدير، هو أن هذا لو تم لدل على أن استحقاق خمس الخمس للفقراء منهم مع أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كان يعطى العباس بن عبدالمطلب ولم يكن هو فقيراً قط (وقد صح عن الخلفاء الراشدين) رضوان الله تعالى عليهم (أنهم لم يعطوا ذوي القربى من الصدقات) أي الأخماس لا الزكاة سماها صدقة لأنه من مال الله تعالى لأنهم صاروا أغنياء إذ ذاك (فلم يبقوا مصارف) روى الإمام أبو يوسف عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أن الخمس كان يقسم على عهد رسول الله ﷺ على خمسة أسهم: لله وللرسول سهم، ولذي القربى سهم، ولليتامى سهم، وللمساكين سهم، ولابن السبيل سهم. ثم قسمه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ثلاثة أسهم: سهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لابن السبيل، لكن الكلبي ضعيف عند أهل الحديث، لكن الأمر سهل لأنه اعتضد برواية الطحاوي رحمه الله عن محمد بن إسحاق قال: سألت أبا جعفر يعني محمد بن عليّ فقلت: أرأيت علي بن أبي طالب حين ولي العراق، ولما ولى من أمر الناس كيف صنع في سهم ذوي القربى؟ فقال: سلك به والله سبيل أبي بكر وعمر، فقلت: كيف وأنتم تقولون ما تقولون؟ فقال: والله ما كان أهله يصدرون إلا عن رأيه، فقلت: فما منعه؟ قال: كره والله أن يدعى بغير سيرة أبي بكر

---

(١) انظر كنز العمال (٦/ ١٦٥٣٤).

الباب الثاني: في تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه عما لا يمكن.

الباب الثالث: في تفصيل الأدلة المخصصة.

الباب الرابع: في تعارض العمومين.

الباب الخامس: في الاستثناء والشرط.

وعمر. قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير: فعلم من هذا أن الخلفاء الراشدين لم يعطوا والصحابة كلهم حاضرون ولم ينكر عليهم أحد فصار إجماعاً، وقال: وإنما قال الشافعي رضي الله عنه ما قال: لأنه يزعم أن أهل البيت لم يوافقوه فلم يكن إجماعاً، وأجاب عنه بأن أمير المؤمنين علياً أبعد من أن يحكم بما يراه باطلاً، كيف وفيه منع المستحق عن حقه، وهو بريء عن هذا، ولو كان السبب هذا لم يخالف في بيع أمهات الأولاد، فعلم أن هذا من رأيه هذا، وفيه نظر ظاهر، إذ يجوز أن يكون عدم إنكار الصحابة لأنه كان بعد تقرر رأيهم عليه، ولا إنكار على الحاكم بعد تقرر الرأي، والسكوت إنما يكون دليلاً على الموافقة قبل تقرر المذاهب. أو لأنه إنما عمل بهذا العمل بإجازة صاحب الحق كما روى ابن المنذر أن أمير المؤمنين عمر كان يدفعه إلى أمير المؤمنين علي فقال مرة له: هذا نصيبكم أهل البيت من الخمس، قد أخل ببعض المسلمين واشتدت حاجتهم فقلت: نعم. وأما ما ذكره أن أمير المؤمنين علياً أبعد من الحكم بخلاف رأيه فصحيح ومسلم، ولكن هذا يدل على ضعف هذه الرواية والانقطاع الباطن فيه لا أنه يوجب أن يكون رأيه عدم الإعطاء، ثم أورد الشيخ عليه أن الآية لبيان المصارف، فيجوز إعطاء صنف دون صنف، فيجوز أن يكون عدم إعطاء الخلفاء من هذا القبيل لشدة حاجة غيرهم، وهذا لا ينفع الشافعي، فإنه يزعم الاستحقاق، نعم يضرنا وينفع مالكاً، ويرد عليه أيضاً أن هذا النحو من الاجماع ظني ظناً ضعيفاً، فكيف يعارض الآية القاطعة، ثم فيه نظر آخر هو: أن هذا البيان لو تم لدل على انتساخ الآية لا التخصيص بالفقراء، وهو كما ترى فتأمل فيه، والذي عند هذا العبد أن يستدل بما روى عبدالرزاق وابن أبي شيبة وابن أبي حاتم عن قيس بن مسلم الجدلي قال: سألت الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب ابن الحنفية عن قول الله تعالى: ﴿**واعلموا إن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه**﴾[1] قال: هذا مفتاح كلام الدنيا والآخرة وللرسول ولذي القربى، ، فاختلفوا بعد وفاة رسول الله ﷺ في هذين السهمين: قال قائل: سهم ذوي القربى لقرابة رسول الله ﷺ، وقال قائل: سهم ذوي القربى لقرابة الخليفة، وقال قائل: سهم النبي للخليفة من بعده، فاجتمع رأي أصحاب رسول الله ﷺ أن يجعلوا هذين السهمين في الخيل والعدة في سبيل الله، فكان كذلك من خلافة أبي بكر وعمر، وهذا صريح في الاجماع، ولا يراد فتح القدير، فإنه نص في أنهم لم يبقوا مصارف، وليس هذا الاجماع سكوتياً حتى يكون ظنياً، وأما إيراد لزوم انتساخ الآية فمن فمندفع بأن السهم كان لذوي القربى لنصرة النبي ﷺ، كما روى ابن أبي شيبة عن جبير بن مطعم قال: قسم رسول الله صلى الله عليه وآله

---

(١) سورة الأنفال الآية ٤١.

في أن العموم هل له صيغة في اللغة أم لا؟

ولنشرح أوّلاً صيغ العموم عند القائلين بها، ثم اختلاف المذاهب، ثم أدلة أرباب الخصوص، ثم أدلة أرباب العموم، ثم أدلة أرباب الوقف، ثم المختار فيه عندنا، ثم حكم العام عند القائلين به إذا دخله التخصيص فهذه سبعة فصول في صيغ العموم.

واعلم أنها عند القائلين بها خمسة أنواع:

الأول: ألفاظ الجموع، أما المعرفة كالرجال والمشركين، وأما المنكرة كقولهم:

وأصحابه وسلم سهم ذوي القربى على بني هاشم وبني المطلب، فمشيت أنا وعثمان ابن عفان حتى دخلنا عليه فقلنا يا رسول الله هؤلاء إخواننا من بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله منهم، أرأيت إخواننا من بني المطلب أعطيتهم دوننا، وإنما نحن وهم بمنزلة واحدة في النسب؟ فقال: إنهم لم يفارقونا في الجاهلية والإسلام، وإذا كان هذا السهم للنصرة فبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لم تبق نصرته، فانتفى الحكم بانتفاء العلة، وهذا ليس من النسخ في شيء كما في سهم المؤلفة من الزكاة. ثم هذا لا يكفي للمطلوب من غير معاونه حديث الاجماع كما وقع عن بعض مشايخنا، فإنه لا يلزم من انتفاء علة شرع الحكم انتفاؤه كما وقع في الرمل في الطواف، وأما إذا دل الاجماع على السقوط فلا مرد له، فعلم أن تلك العلة كانت مبقية للحكم أيضاً، فإن قلت: فمن أين يعطون للفقراء منهم مع أنهم لم يبقوا مصارف بهذا الاجماع، وقد اختار الشيخ أبو الحسن الكرخي إعطاءهم، وهو المختار للفتوى، لا ما اختاره الطحاوي من عدم الاعطاء أصلاً؟ قلت: لعل ذلك لدخولهم في الفقراء، وإنما يقدمون تكريماً وتشريفاً لا للسهم الذي أعده الله تعالى لهم على الاستقلال، ومن ههنا اندفع القدح في الاجماع بإعطاء أمير المؤمنين عمر أمير المؤمنين علياً من الخمس، وذلك لأن هذا الاعطاء لعله كان للفقر، لأن أمير المؤمنين علياً لم يكن له غنى فارغاً عن الحوائج الضرورية. هذا غاية الكلام في هذا الكلام، لكن بعد بقي فيه كلام، لأن هذا الإجماع آحادي، فلا يعارض الآية القاطعة على أصلنا من قطعية العامم فلا، يبطل به الحكم المتقرر بها، بخلاف سهم

رجال ومشركون، كما قال تعالى: ﴿ما لنا لا نرى رجالاً﴾[1] والمعرفة للعموم إذا لم يقصد لها تعريف المعهود كقولهم: أقبل الرجل والرجال، أي المعهودون المنتظرون.

الثاني: من وما إذا ورد للشرط والجزاء، كقوله عليه السلام من «أحيا أرضاً ميتة فهي له وعلى اليد ما أخذت حتى تؤديه» وفي معناه متى وأين للمكان والزمان، كقوله: متى جئتني أكرمتك، وأينما كنت أتيتك.

الثالث: ألفاظ النفي، كقولك: ما جاءني أحد، وما في الدارديار.

الرابع: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام لا للتعريف، كقوله تعالى: ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾[2] وقوله: ﴿والسارق والسارقة﴾[3] أما النكرة، كقولك: مشرك وسارق، فلا يتناول إلاّ واحداً.

المؤلفة، فإن في نص الكتاب إشارة إلى علية التأليف حتى يتبادر إلى الفهم أن الإعطاء للحاجة إلى التأليف، ونقل الإجماع بالتواتر المعنوي فلا مرد له، إلاّ أن يقال: إن هذا العام مخصوص كما مر فصار ظنياً فافهم، والأشبه أن هذا السهم غير ساقط لكنهم غير مستحقين إياه، بل مصارف والخيار إلى الأمام في العمل بالأصلح والأليق كما عليه الإمام مالك، والله تعالى أعلم بأحكامه (ومنها حملهم كالمالكية والحنابلة) أي حمل الحنفية كحمل المالكية والحنابلة قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾ (الآية على بيان المصرف) حتى يجوز الصرف إلى صنف واحد من تلك الأصناف (مع أن اللام ظاهر في الملك) فالحمل على بيان المصرف عدول عن الحقيقة من غير باعث، والشافعية يحملون على الملك، فيكون الأصناف كلهم ملا كافلا يجوز الصرف إلى واحد، وأيضاً: عندهم الفقراء، وأمثالها باقية على معنى الجمعية، فلا يصرف إلى أقل من ثلاثة (ودفع ابن الحاجب) ذلك (بأن السباق وهو رد لمزهم في المعطين ورضاهم عنهم إذا أعطوهم وسخطهم) إياهم (إذا منعوا يقتضي بيان المصارف) قال الله تعالى قبل هذه الآية: ﴿ومنهم من يلزمك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون﴾[4] نزلت في المنافقين حيث قالوا عند شياطينهم إن صاحبكم لا يعدل في القسمة، وفشا ذلك، وقال ذو الخويصرة منهم في المجلس الشريف كما في صحيح البخاري، فأنزل الله تعالى هذه الآية (لئلا يتوهم أنهم مختارون في المنع والعطاء) فهذا يدل على أن الغرض بيان المصرف (ورد) في شرح المختصر (بأن ذلك يحصل بيان الاستحقاق) أيضاً، فإنهم إذا كانوا مستحقين ملاكاً فالعدول عنهم ليس في يد القاسمين المعطين (فلا يصلح صارفاً عن الظاهر) فإن قلت: يبقى اللمز في إعطاء الواحد من الأصناف، قلت: لا يجوز عندهم ذلك، فليس ذلك اللمز باطلاً، لكن ورد في بعض الروايات من كتب الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أعطى أبا سفيان ومعاوية

---

(١) سورة صَ الآية ٦٢.
(٢) سورة العصر الآية ٢.
(٣) سورة المائدة الآية ٣٨.
(٤) سورة التوبة الآية ٥٨.

الخامس: الألفاظ المؤكدة، كقولهم: كل وجميع وأجمعون وأكتعون.

تفصيل المذاهب: اعلم أن الناس اختلفوا في هذه الأنواع الخمسة على ثلاثة مذاهب، فقال قوم يلقبون بأرباب الخصوص: إنه موضوع لأقل الجمع، وهو إما اثنان وإما ثلاثة على ما سيأتي الخلاف فيه، وقال أرباب العموم: هو للاستغراق بالوضع، إلا أن يتجوز به عن وضعه، وقالت الواقفية: لم يوضع لا لخصوص ولا لعموم، بل أقل الجمع داخل فيه لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع، وهو بالاضافة إلى الاستغراق للجميع أو الاقتصار على الأقل، أو تناول صنف أو عدد بين الأقل، والاستغراق مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام، كاشتراك لفظ الفرقة والنفر بين الثلاثة والخمسة والستة، إذ يصلح لكل واحد منهم، فليس مخصوصاً في الوضع بعدد، وإن كنا نعلم أن أقل الجمع لا بد منه ليجوز

ويزيد بن أبي سفيان من غنائم حنين فقيل ما قيل، فأنزل الله تعالى هذه الآية، فاللمز حينئذٍ بسبب إعطاء البعض وتركهم، . ودفع هذا اللمز لا يكون إلا ببيان المصارف لاستحقاق، وهذا وجه وجيه لكن ظاهر عبارة ابن الحاجب ينبو عنه فتدبر (أقول) في الجواب مطابقاً لما أفاد صدر الشريعة (العموم مناف التمليك) فإن تملك كل فقير كل صدقة غير معقول (لا للمصرف) فإن كل فقير يصلح مصرفاً (فلا بد من صرف) أما للعموم وأما اللام (وصرف العموم يستلزم التمليك لغير معين) فإنه إذا انصرف اللفظ عن العموم فإما أن يراد الجنس ويكون المعنى جنس الصدقة مملوك لجنس الفقير فمع كونه خلاف مذهبهم من وجوب الإعطاء للثلاثة من كل صنف تمليك لغير معين، أو يكون الجمعية مقصودة كما في النكارة، فمع كونه صرفاً للام عن الحقيقة تمليك أيضاً لغير معين (وهو) أي التمليك لغير معين (لم يعهد) في الشرع (فصرف اللام إلى المصرف هو الوجه) لا غير، فلا يكون تأويلاً بعيداً، وأجاب في فتح القدير بوجه آخر هو أن كون اللام ظاهراً في الملك وموضوعاً له ممنوع وإنما اللام للاختصاص أعم من أن يكون على سبيل الملك أو غيره، فالحمل على خصوص الملك حمل على غير الظاهر من غير دليل، فرجع المحذور قهقري هذا (و) قال (في التحرير لا ريب في فعل رسول الله ﷺ) وعلى آله وأصحابه (وسلك بخلاف قول الشافعية وهوالصرف إلى ثلاثة من كل صنف، حيث قسم الذهبة التي بعث بها معاذ من اليمن في المؤلفة فقط) كما نقل الشيخ ابن الهمام في فتح القدير عن أبي عبيدة في كتاب الأموال (ثم أتاه مال آخر فجعله في صنف الغارمين) وفي فتح القدير: قال لقبيصة بن مخارق حين أتاه

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة باب ما تجوز فيه المسألة رقم ١٦٤٠ وأخرجه مسلم في كتاب الزكاة باب من تحل له المسألة رقم ١٠٤٤ وأخرجه النسائي في كتاب الزكاة باب الصدقة لمن تحمل بحمالة رقم ٢٥٨٠. قال الإمام الخطابي في معالم السنن: وفي قوله: «أقم حتى تأتينا صدقة فنأمر لك بها» دليل على جواز نقل الصدقة من بلد إلى أهل بلد آخر، وفيه أن الحد الذي ينتهي إليه العطاء في الصدقة هو الكفاية التي تكون بها قوام العيش وسداد الخلة، وذلك يعتبر في كل إنسان بقدر حاله ومعيشته، ليس فيه حد معلوم يحمل عليه الناس كلهم مع اختلاف أحوالهم.

إطلاقه ثم أرباب العموم اختلفوا في التفصيل في ثلاث مسائل.

الأولى: الفرق بين المعرف والمنكر، فقال الجمهور: لا فرق بين قولنا: اضربوا الرجال، وبين قولنا: اضربوا رجالاً واقتلوا المشركين وأقتلوا مشركين، وإليه ذهب الجبائي، وقال قوم: يدل المنكر على جمع غير معين ولا مقدر، ولا يدل على الاستغراق وهو الأظهر.

الثانية: اختلفوا في الجمع المعرف بالألف واللام، كالسارقين والمشركين والفقراء والمساكين والعاملين، فقال قوم: هو للاستغراق، وقال قوم: هو لأقل الجمع، ولا يحمل على الاستغراق إلاّ بدليل، والأول أقوى وأليق بمذاهب أرباب العموم.

الثالثة: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، كقولهم: الدينار خير من الدرهم، فمنهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط، وذلك في تعريف المعهود، وقال قوم: هو

وقد تحمل جعالة: أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها وفي حديث سلمة بن صخر البياضي أنه أمر له بصدقة قومه، وذكر في فتح القدير آثاراً كثيرة عن كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، وإذا ثبت عمل رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وعمل أصحابه على هذا النمط علم أن المراد بيان المصرف فليس من التأويلات البعيدة في شيء فأفهم (ومنها قولهم في قوله صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم لغيلان) بفتح الغين المعجمة وسكون التحتانية (ابن سلمة الثقفي) بفتح السين واللام وابن غيلان خطأ من ابن الحاجب (و) الحال أنه (قد أسلم على عشر من النساء أسلمن معه) ومقولة قوله ﷺ (أمسك أربعاً وفارق سائرهن) ومقولة قولهم (أي) أمسك أربعاً (بتجديد النكاح) أن كان تزوج بهن معاً (أو) أمسك (الأوائل) منهن في صورة التعاقب والحديث رواه الترمذي وابن ماجه وابن حبان وصححه. ووجه البعد قوله (فإنه يبعد أن يخاطب) مثله صلى الله عليه وآله وسلم في إبانة الأحكام بكلام خال عن الإغلاق (مثله) أي مثل غيلان متجدد الإسلام الجاهل بالأحكام (بمثله) أي مثل هذا الكلام الدقيق المغلق (مع أنه ينقل تجديد) للنكاح (قط لا منه ولا من غيره) ولو وقع لنقل وهذا وجه آخر للبعد (أقول) في دفع البعد الأخير (التجديد) للنكاح (فرع المعية) في تزوج الزائدة على الأربع (ولعلها لم تقع إلاّ نادراً) ولا يجب نقل النادر ولو سلم فليس فيه توفر الدواعي على نقله، فإن قلت: فأنتم تؤوّلون الحديث بالنادر؟ قلت: لا بل نقول: إن كان الواقع هناك على النادر فالتأويل كذا وإلاّ فكذا، وإنما يرد لو تيقنا الشق الأول (وقد يقال) (لا بد لهم من جمل المعية في الإسلام على المعية الآنية و(حمل المعية فيه على المعية الآنية كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله) تعالى (لأن التعاقب) في الإسلام (كالارتداد عنده في التفريق) فينفسخ نكاح الزوجة إن أسلمت بعده ولو بأقل من ساعة، وكذا نكاح زوجة أسلمت بعد إسلام أخرى (بعيد) محض (أيضاً) فرجع التشنيع بالبعد قهقري (ثم يشبه ذلك) التأويل (تأويلهم في قوله صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم لفيروز الديلمي و) الحال أنه (أسلم على أختين أمسك أيتهما شئت) رواه الترمذي لكن بلفظ آخر (أي) أمسك أيتهما شئت (بالتجديد) أي

للاستغراق، وقال قوم: يصلح للواحد والجنس ولبعض الجنس، فهو مشترك، ومذهب الواقفية أن جميع هذه الألفاظ مشتركة، ولم يبق منها شيء للاستغراق حتى كل وكلما وأيّ والذي ومن وما، واختلفوا في مسألة واحدة، فقال قوم: إنما التوقف في العمومات الواردة في الأخبار والوعد والوعيد، أما الأمر والنهي فلا. فإنا متعبدون بفهمه، ولو كان مشتركاً لكان مجملاً غير مفهوم، وهذا فاسد لا يليق بمذهب الواقفية، لأنّ دليلهم لا يفرق بين جنس وجنس، إذ العرب تريد بصيغ الجمع البعض في كل جنس كما تريد الكل، ويستوي في ذلك قولهم، فعلوا وافعلوا، وقولهم: قتل المشركون واقتلوا المشركين، ولأن من الأخبار ما تعبد بفهمه، كقوله تعالى: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾[1] وقوله: ﴿وما من دابة في الأرض إلاّ على الله رزقها﴾[2].

بتجديد النكاح (بناء على علمه) صلى الله عليه وآله وسلم (بتزوجهما معاً وقيل) في المختصر التأويل ههنا (أبعد لقوله أيتهما) فإنه عام (وفيه مافيه) لأن العموم إنما ينافي تعيين الواحدة في صورة الترتيب لا المعية، فالبعد ذلك البعد لا غير، ولعل صاحب المختصر زعم أنهم يؤوّلون ذينك التأويلين على البدل. فلا شبهة في كونه أبعد، وليس الأمر كما ظن، بل إنما يحملون على المعية، فالبعد بعد واحد، واعلم أن لأجلل هذا البعد ذهب الإمام محمد إلى التخيير في الإمساك بالنكاح السابق، ولا يجعل الترتيب في الإسلام مفرقاً كالارتداد حتى يلزمه البعد الذي يلزم الشافعي والعذر للشيخين إن نص كتاب الله دل على إيجاب مراعاة عدد الأربع في التزوج وحرمة التجاوز عن هذا العدد، فالمفسد هو التجاوز وليس إلاّ من الأخيرة في صورة الترتيب ومن الكل في المعية، وكذا الجمع بين الأختين ليس إلاّ من الأخيرة في الأولى والكل في الثانية، فالنص القرآني ناطق بفساد نكاح الأخيرة في الترتيب، والكل في المعية وقت الانعقاد والحديثان من أخبار الآحاد معارضان لهذا الحكم، فلا يقبلان، فالتأويل تنزل، والحاصل أنهما إنما يؤوّلان لمعارضة ما يضمحلان عند معارضته، فإن قلت: ليس الممنوع إلاّ الجمع ولا يلزم إلاّ بإبقائهما فلا بد من تفريق واحد منهما لا على التعيين وأما تفريق واحدة بعينها أو الكل فكلا، قلت.

أولاً: على هذا يلزم أن ينعقد نكاح المسلم خمسة أو أختين ويكون الخيار إلى الزوج.

وثانياً: الكلام وقت الانعقاد، فإن أنكحة الأربع أو نكاح أخت واحدة صحيحة قطعاً للخلو عن المفسد فإذا لحق نكاح الخامسة المفوت للعدد الواجب أو الأخت الأخرى الموجب للجمع فسد لوجود المفسد، وإذا فسد من الأصل صارت الأخيرة أجنبية عند الله تعالى، ففي أي شيء يكون الخيار إليه، وفي صورة المعية نكاح ملازم للمفسد ففسد وقت الانعقاد فصارت الكل أجنبيات فلم يبق له

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٩ وسورة الأنعام الآية ١٠١.

(٢) سورة الأنعام الآية ١٠١.

(تنبيه): لا ينبغي أن يقول الواقفية الوقف في ألفاظ العموم جائز وفيما مخرجه مخرج العموم واجب، فقد أطلق ذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري وجماعة، لأن المتوقف لا يسلم أنه لفظ العموم كما لا يسلم أنه لفظ الخصوص إلا أن يعني به أنه لفظ العموم عند معتقدي العموم بل ينبغي أن يقول: التوقف في صيغ الجموع وأدوات الشرط واجب.

(القول في أدلة أرباب العموم ونقضها)

وهي خمسة:

الدليل الأول: أن أهل اللغة بل أهل جميع اللغات كما عقلوا الأعداد والأنواع والأشخاص والأجناس ووضعوا لكل واحداً اسماً لحاجتهم إليه، عقلوا أيضاً معنى العموم

الخيار إلاّ في التزوج تجديداً، وربما قررنا سقط أن الذي في المشكاة منقولاً عن شرح السنة عن نوفل قال: أسلمت وتحتي خمس نسوة، فسألت النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال: «فارق واحدة وأمسك أربعاً فعمدت إلى أقدمهن صحبة عاقر منذ ستين سنة ففارقتها مفسر لا يقبل التأويل بالأوائل، وجه السقوط أن التأويل كان تنزلاً، فإن قبل التأويل وإلاّ يترك العمل لمعارضة الكتاب القاطع، ولقائل أن يقول: الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع عند الإمام فخر الإسلام وغيره، فغيلان ونوفل لم يكونا قبل مخاطبين بالاقتصار على الأربع، فالأنكحة كلها كانت صحيحة وبعد الإسلام إذ قد توجه خطاب الاقتصار وعدم الجمع لا بد من مفارقة واحدة والتعين تحكم فلزم الخيار فلا معارضة لكتاب الله تعالى، ولك أن تقول: إن هذا غاية الكلام من قبل المشايخ التابعين للإمام محمد رحمه الله، لكن الأمر غير خفي عن الفطن، فإنه قد تقدم أن توجه الخطاب بالنهي متفق عليه، ومع ذلك فبعد الإسلام قد توجه النهي عن الاجتماع وهو مسبب من كل من أنكحة كل فيفسد الكل لمقارنتها كل المفسد، كما إذا نكح المسلم خمساً بعقد، ولا وجه للتخيير، ثم أنهم إذا لم يكونوا مخاطبين بالخطابات الشرعية فلا صحة لأنكحتهم من قبل في نظر الشارع، فالزوجات كلهن أجنبيات في نظر الشارع، فيجب تجديد النكاح لا التخيير فالحق أنهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات، ونكاح الأوائل منهن صحيح في نظر الشارع لكونها خالية من المفسد، ومأذوناً فيها لقوله: ﴿فأنكحوا ما طاب لكم﴾[1] ونكاح الزائدة فاسد لوجود المفسد بالنص القاطع، فلا يقبل المعارضة بخبر الواحد، هذا غاية الكلام فتأمل فيه.

الفصل الثاني: في الإجمال و(الإجمال إما في مفرد نفسه) بأن كان هو في نفسه محتملاً للمعاني، فإن قلت: الإجمال لا يكون لا عند الاستعمال لإفادة المقصود، فكيف يكون في مفرد نفسه؟ قلت: مقصوده أن الإجمال وإن كان حال التركيب لكن يكون منشؤه صلوح المفرد لمعنيين في نفسه، (كالعين والمختار) في المثالين إشارة إلى أنه قد يكون بالإعلال وقد يكون بغيره (أو في مركب بجملته) بأن تكون المعاني المرادة لكل من المفردات معلومة، لكن يكون المراد من المركب نفسه مجهولاً محوجاً

---

(١) سورة النساء الآية ٣.

واستغراق الجنس واحتاجوا إليه، فكيف لم يضعوا له صيغة ولفظاً؟ الاعتراض من أربعة أوجه:

الأول: أن هذا قياس واستدلال في اللغات، واللغة تثبت توقيفاً ونقلاً لا قياساً واستدلالاً، بل هي كسنن الرسول عليه السلام، وليس لقائل أن يقول: الشارع كما عرّف الأشياء الستة وجريان الربا فيها ومست إليه حاجة الخلف ونص عليها فينبغي أن يكون قد نص على سائر الربويات، وهذا فاسد.

الثاني: أنه وإن سلم أن ذلك واجب في الحكمة، فمن يسلم عصمة واضعي اللغة حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها، وهم في حكم من يترك ما لا تقتضي الحكمة تركه.

إلى البيان (نحو) قوله تعالى: ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلاّ أن يعفون (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾(1) فإنه) أي الذي بيده عقدة النكاح (يحتمل الزوج كما هو مذهبنا) ومذهب الإمام الشافعي في الجديد، فالمعنى على هذا: يجب على الزوج إعطاء نصف المهر المسمى عند الطلاق قبل المسيس إلاّ عند عفو الزوجة وإسقاط حقها، فإنه يسقط أو إلاّ عند عفو الزوج عما أعطى من الزيادة على النصف، فتملك هي الزيادة ولا يكون للزوج حق المطالبة (والولي كمالك) أي الذي بيده عقدة النكاح هو الولي، كما ذهب إليه الإمام مالك، والمعنى سقوط وجوب النصف عند عفو الزوجة أو عفو الولي وقال: الشق الأول في زوجته البالغة، والثاني: في الصغيرة، لكن يضمن الولي حقها، ويؤيد قولنا ما روى الدارقطني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «ولي الله لعقد النكاح الزوج» (أو الإجمال في المفرد حال كونه (مع الغير) بأن يكون لمقارنة الغير محتملاً للمعنيين، وإن لم يكن في نفسه كذلك، (كضمير تقدمه صالحان) للمرجعية فيحتمل العود إليهما (حكي أنه سئل عن) خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أمير المؤمنين (أبي بكر وعلي رضي الله عنهما: أيهما أفضل؟ فأجيب: من بنته في بيته) فيحتمل رجوع الأول إلى من، والثاني إلى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ويكون المعنى من بنته في بيت النبي ﷺ، وهو خليفة الصدّيق الأكبر، ويحتمل العكس، ويكون المعنى من بنت النبي ﷺ في بيته، فيكون أمير المؤمنين علياً، والراجح الأول للدلائل القطعية الدالة عليه (وكصفة له مرجعان نحو زيد طبيب ماهر، لتردده بين المهارة مطلقاً أو في الطب) وهذا التردد نشأ في ماهر لاقترانه بطبيب، فيكون في مفرد مع الغير، وقد يناقش في المثال، إذ الثاني متعين (وكتعدد المجاز) عند تساويهما (بعد امتناع الحقيقة) للقرينة، فيكون التردد فيه لأجلها (وكل تخصيص مجهول) فإنه يورث جهالة الباقي في العام، بخلاف الإمامين فخر الإسلام وشمس الأئمة وكرام عشيرتهما. وقد مر (ثم قيل: قد يكون الفعل محملاً) أيضاً (كما إذا قام النبي ﷺ) وآله وأصحابه (وسلم من الركعة الثانية، فإنه يحتمل التعمد. فيدل على الانتساخ أولاً. ولذا سأل ذو اليدين، أقصرت

---

(1) سورة البقرة الآية ٢٣٧.

الثالث: إنّ هذا منقوض، فإن العرب عقلت الماضي والمستقبل والحال، ثم لم تضع للحال لفظاً مخصوصاً حتى لزم استعمال المستقبل أو اسم الفاعل فيها، فتقول: رأيته يضرب أو ضارباً، ثم كما عقلت الألوان عقلت الروائح، ثم لم تضع للروائح أسامي حتى لزم تعريفها بالإضافة فيقال: ريح المسك، وريح العود، ولا يقال: لون الدم ولون الزعفران، بل أصفر أو أحمر.

الرابع: أنا لا نسلم أنهم لم يضعوا للعموم لفظاً، كما لا نسلم أنهم لم يضعوا اللعين الباصرة لفظاً، وإن كان العين مشتركاً بين أشياء لم يخرج عن كونه موضوعاً له، وإن لم يكن وقفاً عليه بل صالحاً له ولغيره، وكذلك صيغ الجموع مشتركة بين العموم والخصوص.

الدليل الثاني: أنه يحسن أن تقول: اقتلوا المشركين إلاّ زيداً، ومن دخل الدار فأكرمه

الصلاة أم نسيت؟ كما في الصحيحين، لكن التقرر عليه يرجح العمدية، فإنه صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه غير مقر على السهو والخطأ، فهذا قرينة مبينة مثل البيان.

المسألة: لا إجمال في التحريم المضاف إلى العين) نحو ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم**﴾[1] وحرمت الخمر ونحوهما، وفي الكشف والتحليل المضاف إليه نحو ﴿**وأحلت لكم بهيمة الأنعام**﴾[2] (خلافاً للكرخي) منا (و) أبي عبدالله (البصري) من المعتزلة، ثم نسبة الإجمال إلى الكرخي مخالفة لما في الكشف، فإنه قال: وذهب بعض أصحابنا ومنهم الشيخ أبو الحسن الكرخي ومن تابعه إلى أن المراد تحريم الفعل، وذهب قوم من القدرية كأبي عبدالله البصري وأبي هاشم إلى أنه مجمل (لنا: إفادة الاستقراء إرادة منع الفعل المقصود منها) أي من الأعيان، فتعين المراد، فلا إجمال (حتى فهم في حرم الخنزير والخمر والحرير والأم والأكل) في الأول (والشرب) في الثاني (واللبس) في الثالث (والوطء) أو النكاح في الرابع (قيل) في حواشي ميرزاجان: إرادة منع الفعل المقصود لا تنفي الإجمال، بل (قد يكون المقصود من الأعيان أفعالاً كثيرة) لا يحتمل إضمار الكل، فإن تقدير الكل لا يجوز كما مر، بل البعض متعين، وهو مجهول (فيلزم الإجمال) وأجاب هذا القائل بتجويز إضمار الكل، وهو كما ترى، وتخصيص الدعوى فيما إذا كان المقصود واحداً، والأولى أن يقال: المدعي أن نفس إضافة التحريم إلى العين لا توجب الإجمال للعرف الشائع فيه لفهم المنع عن الفعل المقصود، ولا ينافي عروض الإجمال بعارض آخر، كتعدد المقاصد وعدم القرينة على بعض معين فتأمل (أقول) في دفعه (المتبادر لا يكون إلا واحداً بالاستقراء) في الأمثلة الجزئية الواردة في الشرع (فهو المضمر) فلا إجمال (فتأمل) فإن هذا إنما يصح في الشرعيات كما أشرنا، وظاهر كلامهم أن الدعوى عامة، وإن ادعى الاستقراء على العموم فيمنع دلالته على تبادر واحد فتدبر في المحاورات واستدل عبد القاهر البغدادي بانعقاد

---

(١) سورة النساء الآية ٢٣.

(٢) سورة المائدة الآية ١.

إلا الفاسق، ومن عصاني عاقبته إلاّ المعتذر، ومعنى الاستثناء: إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ، إذ لا يجوز أن تقول: اكرم الناس إلا الثور، الاعتراض أن للاستثناء فائدتين: إحداهما ما ذكرتموه، وهو إخراج ما يجب دخوله تحت اللفظ، كقوله: عليَّ عشرة إلا ثلاثة، والثاني: ما يصلح أن يدخل تحته ويتوهم أن يكون مراداً به وهذا صالح لأن يدخل تحت اللفظ، والاستثناء لقطع صلاحيته لا لقطع وجوبه، بخلاف الثور، فإن لفظ الناس لا يصلح لإرادته.

الدليل الثالث: أن تأكيد الشيء ينبغي أن يكون موافقاً لمعناه ومطابقاً له وتأكيداً لخصوص غير تأكيد العموم، إذ يقال: اضرب زيداً نفسه، واضرب الرجال أجمعين أكتعين، ولا يقال: اضرب زيداً كلهم. الاعتراض أن الخصم يسلم أن لفظ الجمع يتناول قوماً، وهو

الإجماع قبل ظهور هذه الطائفة القائلة بالإجمال، فإن السلف بأجمعهم كانوا يستدلون بهذه الآيات على التحريم ويكفرون شؤوّلها ويقولون: يكفر بإنكار ظواهر هذه الآيات المقطوعة، فالإجمال بمراحل، المجملون (قالوا: لا بد من تقدير فعل) إذ الأعيان لا توصف بالأحكام الشرعية من التحريم والتحليل والإيجاب ونحوها، والأفعال متعددة، فإما أن يضمر الكل أو المعين (والجميع) أي إضماره (زائد) على الضرورة، فلا يقدّر، وقد مر عدم جواز إضمار الكل (والمعين غير راجح) حتى يضمر هو دون آخر، فوجب الإجمال (قلنا) لا نسلم أن المعين غير راجح (بل راجح بالعرف) وهو الفعل المقصود، ثم أن أهل الحق بعد اتفاقهم على نفي الإجمال، وأن المقصود تحريم الفعل المقصود اختلفوا، فذهب الشافعية وبعض أصحابنا أن فيه مجازاً في العين المضاف إليه أو إضافة التحريم أو إضماراً، وذهب محققو الحنفية إلى أنه حقيقة ولا مجاز ولا إضمار أصلاً. قالالإمام فخر الإسلام: ومن الناس من ظن أن التحريم المضاف إلى الأعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل، فيصير وصف العين به مجازاً، وهذا غلط عظيم: لأن التحريم إذا أضيف إلى العين كان ذلك أمارة لزومه وتحققه، فكيف يكون مجازاً، لكن التحريم نوعان: تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلاً، كأكل مال الغير، والنوع الثاني: أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلاً لذلك الفعل، فينعدم الفعل من قبل عدم محله، فيكون نسخاً، فيصير الفعل تابعاً من هذا الوجه، فيقام المحل مقام الفعل، فينسب التحريم إليه ليعلم أن المحل لم يجعل صالحاً له، وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي، فأما أن يجعل مجازاً ليصل مشروعاً بأصله فغلط فاحش والله أعلم انتهى كلماته الشريفة، فتحير الأذكياء حتى أورد عليه بعض من له الكعب العليا في العلوم أن هذا لا ينفي المجازية، بل هو بيان لسبب العدول من الحقيقة إلى المجاز وفائدته، فهو يؤكد المجازية، وصاحب التحرير وجه كلامه رحمه الله تعالى بأن مثل هذا التركيب في العرف لإخراج المحل عن محلية الفعل فصار حقيقة عرفية، وإليه أشار المصنف بقوله: (ثم قول الحنفية: أن التركيب حقيقة عرفية، لإخراج المحل عن محلية الفعل المقصود منه فلا تقدير) ولا تجوّز (ليس ببعيد) ولم يجزم به بل أبقى

أقل الجمع فما زاد، ويجوز أن يقال: اضرب القوم كلهم، لأنّ للقوم كلية وجزئية، أما زيد والواحد المعين ليس له بعض، فليس فيه كل، وكما أن لفظ العموم لا يتعين مبلغ المراد منه بعد مجاوزة أقل الجمع، فكذلك لفظ المشركين والمؤمنين، والكلام في أنه لاستغراق الجنس أو لأقل الجمع أو لعدد بين الدرجتين وكيفما كان، فلفظ الكلية لائق به، فإن قيل: فإذا قال: أكرم الناس أكتعين أجمعين كلهم وكافتهم ينبغي أن يدل هذا على الاستغراق، ثم يكون الدال هو المؤكد دون التأكيد، فإنّ التأكيد تابع، وإنما يؤكد بالاستغراق ما يدل على استغراق الجماعة الذين أرادهم بلفظ الناس، قلنا: لا يشعر بالاستغراق، كما لو قال: أكرم الفرقة والطائفة كلهم وكافتهم وجملتهم، لم يتغير به مفهوم لفظ الفرقة، ولم يتعين للأكثر، بل نقول: لو كان لفظ الناس يدل على الاستغراق لم يحسن أن يقول: كافتهم وجملتهم فإنما تذكر هذه الزيادة لمزيد فائدة فهو مشعر بنقيض عرضهم.

في دائرة الاحتمال، لأن هذه الدعوى دعوى من غير بينة، مع أن النقل خلاف الأصل لا يصار إليه إلا بدليل ملج، ثم إن كلماتهم تدل على أن التركيب حقيقة شرعية، وهذا لا يصح: فإن الأمام فخر الإسلام لا يرى الحقيقة الشرعية، فقد بان لك أن هؤلاء الغائصين في بحر كلامه قد قنعوا عن اللآلىء بالأصداف، وهلك من هلك فيه، والذي يشفى العليل ويروى الغليل ما قرره الإمام الهمام صاحب الكشف أن التحريم لغة المنع لقوله تعالى: ﴿إن الله حرمهما على الكافرين﴾[1] أي منعهما، فإنها محرمة عليهم أربعين سنة، أي ممنوعة، ومنه حرم مكة، وبالجملة: كون التحريم للمنع لغة وعرفاً مما لا سترة فيه، ومن البين أن إطلاقات الشرع على حسب اطلاقات اللغة، فمعنى حرم مال الغير منع، ومعنى حرمت الخمر منعت، لكن المنع نوعان: منع عن الفعل مع صلوح المحل، ومنع المحل عن الفعل. والثاني: لإخراج المحل عن محلية الفعل واللفظ حقيقة فيه، ويلزمه منع الفعل بطريق اللزوم، وجوز مطلع الأسرار الإلهية والذي قدرس سره أن يكون هذا التحريم كناية عن تحريم الفعل على أبلغ وجه وأوكد طريق، وهذا مما لا تجوز فيه، بل هو الحق الصراح الواجب القبول.

ثم بقى ههنا إيرادات:

الأول: أن قوله: إن التحريم المضاف إلى الأعيان مجاز يفيد أن التجوز في التحريم، وليس هؤلاء يقولون به، بل إنما يقولون بالتجوز في الأعيان أو الإضافة.

والثاني: قوله فأما أن يجعل مجازاً ليصير مشروعاً بأصله منظور فيه، فإن المجازية إنما تستلزم كون الفعل محرماً، وأما كونه مشروعاً بأصله فكلا، وهذان الإيرادان مذكوران في شرح الشيخ الهداد قدس سره.

الثالث: أن ظاهر القول مشعر بأن هؤلاء الظانين قائلون بكون المشروعية بالنظر إلى الأصل،

---

(١) سورة الأعراف الآية ١.

الدليل الرابع: أن صيغ العموم باطل أن تكون لأقل الجمع خاصة كما سيأتي، باطل أن تكون مشتركاً، إذ يبقى مجهولاً، ولا يفهم إلّا بقرينة، وتلك القرينة لفظ أو معنى، فإن كان لفظاً فالنزاع في ذلك اللفظ قائم، فإنّ الخلاف في أنه: هل وضع العرب صيغة تدل على الاستغراق أم لا؟ وإن كان معنى فالمعنى تابع للفظ، فكيف تزيد دلالته على اللفظ؟ الاعتراض: إن قصد الاستغراق يعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عادته ومقاصده، وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف، بل هي كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل ووجل الوجل وجبن الجبان، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال: السلام

وليس كذلك، هذا فلا بد من تقرير كلامه قدس سره ليظهر لك حقيقة الحال فنقول: قد علمت أن التحريم لغة المنع، ومن لوازم منع الشارع استحقاق العذاب بالفعل، وأطلق في عرف أهل الشرع من المسلمين على هذا وشاع، لكنه مجاز في الأصل. وقد شاع لعدم المنقول الشرعي عنده قدس سره. فحاصل كلامه أن من الناس من ظن أن التحريم المضاف إلى الأعيان هو بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله العقاب، وعبر عنه بأنه مجاز عما هو صفة الفعل لكونه مجازاً عنده، وإذا كان التحريم هو هذا صار وصف العين به مجازاً أيضاً، لأن العين لا يوصف به، فاندفع الأول، وهذا غلط، لأن هذه العبارة للزوم تحريم العين، فلا يصح نفي التحريم عن تحريم العين، ولا يصح أن يقال: العين ليس محرماً، وعدم صحة النفي من أمارات الحقيقة، بل العين محرم وممنوع عن الفعل، بمعنى أنه ليس قابلاً لوقوع الفعل فيه شرعاً فيلزمه منع الفعل، فأقيم منع العين مقام منع الفعل ليفيد منعه على الوجه المؤكد باعتبار اللزوم كما هو الظاهر، أو بطريق الكناية كما قال مطلع الأسرار الإلهية. وأما جعله مجازاً عن تحريم الفعل وكونه مستحقاً به للعقاب فيوجب أن يكون مشروعاً بأصله دون وصفه، ولو في بعض الصور، كما إذا كان الفعل المقصود في المحل أمراً شرعياً لما مر أن التحريم المتعلق بالشرعيات يفيد المشروعية بأصله مع فساده بوصفه، وليس المقصود أنهم قائلون به، بل إنه يلزم عليهم فاندفع الثاني والثالث أو يقال لو كان مجازاً عن حرمة الفعل يبقى احتمال كون المحل قابلاً للفعل شرعاً مع حرمة أيقاع الفعل فيه فيكون الفساد لأجل الوصف مع المشروعية بأصله، وهو المراد إلّا أنه تسامح في العبارة، وحينئذٍ اندفعا أيضاً، فقد تم كلامه من غير كلفة، وقد ظهر أن من له اليد الطولى في العلوم لا يبلغ رؤيته مع الإمعان ما يرى بلحظ عينه، والغوص في بحار كلامه من فضل الله سبحانه يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم. ثم أورد عليه النقض بقوله تعالى: ﴿**والمحصنات من النساء**﴾[1] فإن التحريم باعتبار العطف مضاف إلى العين، مع أنه لم يخرج عن المحلية حتى يبقى صالحاً للنكاح، وجوابه أن المحصنات وصف مشتق، فإضافة التحريم يكون حال قيام المبدأ كما هو المتعارف في العرف، فيفيد خروج المحصنات حال كونها محصنات عن محلية النكاح فافهم على أن التخلف في بعض مواد لمانع لا يقدح فافهم.

---

(١) سورة النساء الآية ٢٤.

عليكم، أنه يريد التحية، أو الاستهزاء واللهو، ومن جملة القرائن فعل المتكلم، فإنه إذا قال: على المائدة هات الماء، فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار الملح، وقد تكون دليل العقل كعموم قوله تعالى: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾[1] ﴿وما من دابة في الأرض إلّا على الله رزقها﴾[2] وخصوص قوله تعالى: ﴿خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل﴾[2] إذ لا يدخل فيه ذاته وصفاته، ومن جملته تكرير الألفاظ المؤكدة، كقوله: اضرب الجناة، وأكرم المؤمنين كافتهم، صغيرهم وكبيرهم، وشابهم، ذكرهم وأنثاهم، كيف كانوا وعلى أي وجه وصورة كانوا، ولا تغادر منهم أحداً بسبب من الأسباب ووجه من الوجوه، ولا يزال يؤكد حتى يحصل علم ضروري بمراده، أما قولهم: ما ليس بلفظ فهو تابع للفظ فهو فاسد، فمن

(مسألة: لا إجمال في) نحو قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾[3] أي في المسح المتعدى بالباء. وليس في كل فعل نسب إلى المحل بالباء كما توهم (خلافاً لبعض الحنفية) ومنهم صاحب الهداية (لنا: أوّلاً: كما أقول، لو كان) القول المذكور (مجملاً) لوقع التوقف في الصحابة، ولو وقع (لنقل التوقف، لأنه مما يتوفر الدواعي إليه) لأن كل أحد يحتاج إليه لأن أمر الوضوء أهم يبتلى به كل أحد، وفيه نظر ظاهر، فإن حكم الوضوء كان يعرفه كل أحد قبل نزول هذه الآية، وإنما هي مقررة، لأن الوضوء فرض بمكة، والآية مدنية، فلو كانت مجملة لتعين المراد بالعلم السابق، ولا يلزم التوقف، فضلاً من أن ينقل، ولو قرر بأن أمثالها لو كانت مجملة لوقع التوقف ونقل، وجعل هذه من أمثلة الحكم اتسع دائرة المناقشة بعدم توفر الدواعي في غير الوضوء فتدبر (و) لنا (ثانياً: إن لم يطرأ عليه عرف يصحح اطلاقه على البعض أفاد مسح الكل) لأن الأصل في الفعل المنسوب إلى المتعلق إفادة تعلقه بكله، إذا أفاد الكل فلا إجمال (أقول: الملازمة ممنوعة للباء) يعني لا نسلم أن عدم طرئان العرف أفاد مسح الكل، وإنما يلزم لو كان التعدية بنفسه، وأما إذا كان بحرف الباء فلا، بل أيّ قدر كان، وهذا لا يضر أصل المقصود، فإن الآية مطلقة لا مجملة، إلا أن يقال: أفاد قدراً مخصوصاً مجهولاً عند تعدية المسح بالباء عند الخصم فإفادة الاستيعاب والاطلاق كِلاهما ممنوعان، ثم هذا إنما يتم لو كان الباء للصلة وأما اذا كان للإلصاق وهو يصدق بمسح أيّ جزء كان من أجزاء الرأس فلا يفيد الكل، وربما يمنع افادة الكل عند التعدية بنفسه، فإن انتساب الفعل بالمفعول به إنما يقتضي تعلق الفعل به، سواء استوعبه أم لا، نعم: خصوص بعض الأفعال يقتضي الإستيعاب، لكن هذا خلاف متصورات الجماهير، ثم هو أيضاً لا يضر المقصود أصله فتأمل (وإن طرأ) عرف كذلك (أفاد البعض) أي مسحه (مطلقاً) أي بعض كان فلا إجمال أيضاً، فإن قلت: اذا احتمل الشقان من غير ترجيح لزم الإجمال، قلت: هذان الشقان مذهبان يعني أن أصل وضع التركيب للكل، فيتبادر هو إلا أن يطرأ عرف، فمن زعم أنه لم يطرأ يفهم موضوعه، ومن زعم أنه طرأ فيفهم بحسب العرف، فلا إجمال، وإنما الشك في

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٩ وسورة الأنعام الآية ١٠١.
(٢) سورة الزمر الآية ٦٢.
(٣) سورة المائدة الآية ٦.

سلم أن حركة المتكلم وأخلاقه وعادته وأفعاله وتغير لونه وتقطيب وجهه وجبينه وحركة رأسه وتقليب عينيه تابع للفظه، بل هذه أدلة مستقلة يفيد اقتران جملة منها علوماً ضرورية، فإن قيل: فبم عرفت الأمة عموم ألفاظ الكتاب والسنة إن لم يفهموه من اللفظ، وبم عرف الرسول من جبريل، وجبريل من الله تعالى، حتى عمموا الأحكام؟ قلنا: أما الصحابة رضوان الله عليهم فقد عرفوه بقرائن أحوال النبي عليه السلام وتكريراته وعادته المتكررة، وعلم التابعون بقرائن أحوال الصحابة وإشاراتهم ورموزهم وتكريراتهم المختلفة، وأما جبريل عليه السلام فإن سمع من الله بغير واسطة، فالله تعالى يخلق له العلم الضروري بما يريده بالخطاب بكلامه المخالف لأجناس كلام الخلق، وإن رآه جبريل في اللوح المحفوظ فبأن يراه مكتوباً بلغة ملكية ودلالة قطعية لا احتمال فيها.

الدليل الخامس: وهو عمدتهم: إجماع الصحابة فإنهم وأهل اللغة بأجمعهم أجروا

طرئان العرف، وهو يدفع بالاستقراء، كما أن الجهل بالحقيقة لا يوجب الإجمال، بل يدفع بالنظر في الأمارات، ولو استدل بأن الباء حقيقة في الإلصاق، فيحمل عليه، فالمعنى الصاق المسح وهو يصدق بمسح الكل والبعض، وهو الإطلاق فلا إجمال لكان أولى وكفى ولا يحتاج الى هذا التطويل، ثم أراد أن يبين أن الحق في الشقين ما هو فقال: (ثم ادعى) الإمام (مالك والقاضي) أبو بكر (وابن جنى) من النحاة (عدم العرف) وأوجبوا مسح الكل في الوضوء (و) ادعى الإمام (الشافعي وعبدالجبار وأبو الحسين) المعتزليان (ثبوته في نحو: مسحت يدي بالمنديل) فإنه يفيد مسح اليد ببعض المنديل عرفاً، فأوجبوا مسح بعض الرأس ولو شعرة، ولا يخفى ما في لفظِ الادعاء من الإشارة، إلى أن لا دليل في كلام الطرفين (وأجيب) بعدم تسليم فهم المسح ببعض المنديل، بل بالمنديل مطلقاً، وأما انفهام البعض فمن خارج هو أن لا يمسح بالكل عادة، لكن لما كان هذا غير ضار كثيراً لم يذكره المصنف فقال: (لو سلم) الانفهام (فلأنه) أي المنديل (آله،) للمسح، فلا يلزم استيعابها (بخلاف مسحت بوجهي) يعني: ما لو دخل الباء المحل لا يفهم البعضية، فالبعضية إنما تفهم في خصوص المدخول، فإن قلت: الباء للتبعيض، فيفهم البعضية لغة، قال: (وأما الباء للتبعيض فلم يثبت من اللغة كما مر وإن قال به طائفة من المتأخرين) من أهل اللغة، ونقل عن الإمام الشافعي (وقول الإمام: المسح لغة للبعض، كالغسل للكل) فلزم التبعيض لغة من لفظ المسح(أضعف) فإن المسح ليس إلا الاصابة، وأما البعضية أو الكلية فلا يفهم إلا من التركيب كالغسل بعينه، فإن حال المفعول غير معتبر في مفهوم الفعل، ولو صح هذا لكان امسح كل الحائط محالاً أو مغيراً من الحقيقة (أقول) إذا كان أقوالهم كما ذكرنا (فكلام الشافعية) في إثبات البعضية (مضطرب، لأنهم يدّعون تارة العرف وأخرى اللغة) فتارة في لفظ المسح وتارة في التركيب (فافهم) ثم اعلم أن الحق أن الباء للإلصاق وهو تعلق الاصابة بالرأس أعم من أن يكون بالبعض أو بالكل، فالفرض نفس المسح بالرأس مطلقاً، ومسح الكل وبعضه من أفراده، فبأي أتى أتى بالفرض ويكون ممتثلاً، فإن أرادت الشافعية بمسح البعض هذا القدر فالكلام

ألفاظ الكتاب والسنة على العموم، إلا ما دل الدليل على تخصيصه، وإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم، فعملوا بقول الله تعالى: ﴿**يوصيكم الله في أولادكم**﴾[(١)] واستدلوا به على إرث فاطمة رضي الله عنها، حتى نقل أبو بكر رضي الله عنه عن النبي ﷺ: «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**» وقوله: ﴿**الزانية والزاني**﴾[(٢)] ﴿**والسارق والسارقة**﴾[(٣)] ﴿**ومن قتل مظلوماً**﴾[(٤)] ﴿**وذروا ما بقي من الربا**﴾[(٥)] ﴿**ولا تقتلوا أنفسكم**﴾[(٦)] ﴿**ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم**﴾[(٧)] و: «**لا وصية لوارث**» «**ولا تنكح المرأة على عمتها وخالتها**» «**ومن ألقى سلاحه فهو آمن**» و «**لا يرث القاتل**» و «**لا يقتل والد بولده**» إلى غير ذلك مما لا يحصى، ويدل عليه: أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿**لا يستوي القاعدون من المؤمنين**﴾[(٧)] الآية قال ابن أم مكتوم ما قال، وكان ضريراً فنزل قوله تعالى: ﴿**غير أولى الضرر**﴾[(٧)] فشمل الضرير وغيره

صاف، وإن أرادوا البعضية المقابلة، للكلية كما يدل عليه الاستدلال بكون الباء للتبعيض، ويكون الامتثال في مسح الكل بالبعض، ويكون الباقي نقلاً وسنة، فلا يخلو عن كدر، وإنما يثبت الباء التبعيضية ودونه خرط القتاد، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام. وقيل: أنه يصح الإلصاق ههنا لأن المسح هو الإلصاق، فلو كان الباء له لكان المعنى: ألصقوا أيديكم ملصقاً بالرأس بل الباء للصلة، والفعل متعد اليه أو للتعدية، وعلى كلا التقديرين تعلق الفعل بالمفعول إن اقتضى الاستيعاب فالظاهر ما ذهب اليه مالك، وإلا فالمستفاد مسح الرأس مطلقاً كما قلنا نحن، ولك أن تقول: إن كون الباء للإلصاق لا يقتضي صحة تقدير الإلصاق، بل الإلصاق تعلق خاص لفعل بشيء، وهذا بعينه كما قالوا الإضافة بمعنى اللام فإنه لا يصح في كثير من المواضع، بل معناه أن الإضافة الاختصاص الذي هو مدلول اللام فيما يصح إيراد اللام فيه، كذا هذا فافهم، المجملون (قالوا: باء الآلة إذا دخل المحل أخذ حكمها) من عدم الاستيعاب (فلم يستوعب الفعل) وإنما كان حكم الآلة عدم الاستيعاب (لأن الآلة مقدرة بقدر ماله الآلة) فلا يقتضي استيعاب نفسها، فكذا المحل يراد بها بعضه من غير استيعاب (وهو) أي قدر المحل (مجهول، فكان مجملاً ولا يخفى ما فيه) فإن الخصم لا يسلم أن الباء في المحل للآلة وفيه ما فيه، كذا في الحاشية، ووجهه أن المستدل لم يدع كون الباء الآلة، بل مقصوده أن الأصل في الباء أن يدخل الوسائل والآلات ولا يستوعب الآلات، فإذا دخل المحل شابه الآلة فأخذ حكمها، فلا يستوعب، فلزم البعضية، والبعض مجهول وهو الإجمال فالصواب في الجواب أن يقال: إن غاية ما لزم من شبه الآلة عدم اقتضاء الاستيعاب، بل قدراً مشتركاً بين الكل والبعض وهو مطلق فلا إجمال، ولو سلم أنه لزم البعضية لكن يجوز أن يكون ذلك البعض مطلقاً لا معيناً مجهولاً فافهم. وأوثق ما

---

(١) سورة النساء الآية ١١.
(٢) سورة النور الآية ٢.
(٣) سورة المائدة الآية ٣٨.
(٤) سورة الإسراء الآية ٣٣.
(٥) سورة البقرة الآية ٢٧٨.
(٦) سورة النساء الآية ٢٩.
(٧) سورة المائدة الآية ٩٥.

عموم لفظ المؤمنين، ولما نزل قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون﴾[1] قال بعض اليهود: أنا أخصم لكم محمداً، فجاءه وقال: قد عبدت الملائكة وعبد المسيح، فيجب أن يكونوا من حصب جهنم، فأنزل الله عز وجل: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾[2] تنبيهاً على التخصيص، ولم ينكر النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم تعلقه بالعموم، وما قالوا له: لم استدللت بلفظ مشترك مجمل؟ ولما نزل قوله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا أيمانهم بظلم﴾[3] قالت الصحابة: فأينا لم يظلم، فبين أنه إنما أراد ظلم النفاق والكفر، واحتج عمر رضي الله عنه على أبي بكر الصديق رضي الله عنه بقوله عليه السلام: أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله، فدفعه أبو بكر بقوله: «إلاّ بحقها» ولم ينكر عليه التعلق بالعموم، وهذا وأمثاله لا تنحصر حكايته الاعتراض من وجهين:

أحدهما: أن هذا إن صح من بعض الأمة فلا يصح من جميعهم، فلا يبعد من بعض

استدل به على الإجمال ما استدل به صدر الشريعة وهو أن المسح: إذا تعدى الى المحل اقتضى استيعابه دون الآلة المدخولة للباء، وبالعكس في القلب، وههنا قد تعدى إلى المحل بالباء، فيكون متعدياً إلى الآلة، فيقتضي استيعابه دون استيعاب المحل فإن الآلة لا يستوعب المحل، فالبعض هو المراد، ثم ليس هذا البعض مطلقاً، وإلا لتأدّى المسح في ضمن غسل الوجه لصيرورة بعض شعر الرأس ممسوحاً البتة، ولا يتأذى بالاتفاق، بل هذا قدر معين وهو مجهول فلزم الإجمال، وفيه نظر من وجوه:

أما أولاً: فلأن عدم استيعاب الآلة لا يستلزم التبعيض، فيجوز استيعاب الكل بإمرار الآلة، وهذا غير ضار، بل من قبيل المؤخذات اللفظية، فإن الآلة لا يستوعب المحل فلا يوجب استيعاب الكل فإما أن يراد المطلق الشامل للكل والبعض فيلزم تأدي المسح في ضمن غسل الوجه أو قدر معين وهو مجهول.

وأما ثانياً: فإنه لا يلزم من عدم التأدي في ضمن غسل الوجه عدم وجوبه قصداً، فيجوز أن يكون مسح البعض واجباً أصالة استقلالاً على حدة فلا يتأدى بغسل الوجه. وهذا مبني على أن الواجب في أعضاء الوضوء غسلها ومسحها بالقصد، ولو وقع الماء على الأعضاء عند قصد غسل عضو آخر لم يجز، وهو في حيز الخفاء.

وأما ثالثاً: فلأن عدم التأدي في ضمن غسل الوجه لفرضية الترتيب عند الخصم لا لعدم الاجتزاء بمسح البعض. كذا في التلويح، ولعله لهذا غير صاحب التحرير، وقال: لو كان الفرض البعض لتأدى

---

(١) سورة الأنبياء الآية ٩٨.

(٢) سورة الأنبياء الآية ١٠١.

(٣) سورة الأنعام الآية ٨٢.

الأمة اعتقاد العموم، فإنه الأسبق إلى أكثر الأفهام، ولا يسلم صحة ذلك على كافة الصحابة.

الثاني: إنه لو نقل ما ذكروه عن جملة الصحابة، فلم ينقل عنهم قولهم على التواتر إنا حكمنا في هذه المسائل بمجرد العموم لأجل اللفظ من غير التفات إلى قرينة، فلعل بعضهم قضى باللفظ مع القرينة المسوية بين المراد باللفظ وبين بقية المسميات، لعلمه بأنه لا مدخل في التأثير للفارق بين محل القطع ومحل الشك، والخلاف راجع إلى أن العموم متمسك به بشرط انتفاء قرينة مخصصة أو بشرط اقتران قرينة مسوية بين المسميات، ولم يصرح الصحابة لحقيقة هذه المسألة ومجرى الخلاف فيها، وأنه متمسك به بشرط انتفاء المخصص لا بشرط وجود القرينة المسوية.

(شبه أرباب الخصوص)

ذهب قوم إلى أن لفظ الفقراء والمساكين والمشركين ينزل على أقل الجمع، واستدلوا

به عند من لايرى الترتيب فرضاً ولا يتأدى عنده أيضاً، وهو غير واف، فإن القول بعدم التأدي مع عدم وجوب الترتيب إنما صدر من الحنفية، والخصم يقول بخطئه فلا دليل، وليس هناك إجماع حتى يستدل به فافهم. ثم أن قائلي الإجمال قالوا: بين هذا الإجمال بما روي مسح رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم على ناصيته، وورد في رواية مسلم مسح بناصيته، فإن قيل: هذا أيضاً مجمل لتعدي المسح إلى المحل بالباء، قلت: قد بان لك من تقرير صدر الشريعة إن عدم الإستيعاب لعدم إستيعاب الآلة وههنا استيعاب الآلة ممكن. وبان أيضاً أن الإجمال لخصوص هذه الآية، وفي فتح القدير بين هذا الأجمال برواية أبي داود عن أنس: رأيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطرية، فأدخل يده تحت العمامة، فمسح مقدم الرأس وهذه كلها موقوفة، على انها تفيد استيعاب الناصية والمقدم ويرد على الكل أن الوضوء فرض في مكة، وهذه الآية مقررة للحكم المعلوم سابقاً فهو مبين ببيان، سابق فلا تصح هذه الروايات للبيانية فافهم. ثم لما أبطل الإجمال أراد أن يشير إلى ما نقل عن شمس الأئمة في اثبات افتراض مسح ربع الرأس من غير توقف على الأجمال فقال: (وما قيل إنه يقتضي إستيعاب ما تعدى اليه) المسح (بنفسه) وإذا قد تعدى ههنا إلى المحل بالباء فلزم التعدي إلى الآلة بنفسه (فلزم استيعاب اليد) إذ هو الآلة (وقدرها ربع الرأس غالباً) فيفترض هو (فلا إجمال ولا إطلاق) المسح الشامل لكل جزء. وإنما الإطلاق للمسح المستوعب لليد (فليس ببعيد) وعلى هذا فالفرض بقدر اليد لا الربع إلا تخميناً، ورده الشيخ ابن الهمام في فتح القدير بأنه يلزم حينئذ أن لا يكتفي بمرور الماء على الرأس من غير إمرار اليد والحكم خلاف ذلك، ولا يبعد أن يقال: إلا جزاء بدلالة النص، فإن المقصود من إمرار اليد المبتلة وصول البلل إلى الرأس، وقد وصل ههنا من غير امرار، ثم لنا كلام آخر هو أن الفعل ههنا منزل منزلة اللازم، وليس المفعول مقدراً في نظم الكلام وإنما يفهم الآلة لعدم وجود المسح من غير آلة، فلا يعتبر إلا بما هو آلة يتأدى به الصاق المسح

بأنه القدر المستيقن دخوله تحت اللفظ. والباقي مشكوك فيه، ولا سبيل إلى إثبات حكم بالشك، وهذا استدلال فاسد، لأن كون هذا القدر مستيقناً لا يدل على كونه مجازاً في الزيادة، والخلاف في أنه لو أريد به الزيادة لكان حقيقة أو مجازاً، فإن الثلاثة مستيقنة من لفظ العشرة، ولا يوجب كونه مجازاً في الباقي وكون ارتفاع الحرج معلوماً من صيغة الأمر لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب والندب، وكون الواحد مستيقناً من لفظ الناس لا يوجب كونه مجازاً في الباقي، وكون الندب مستيقناً من الأمر لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب، وكون الفعلة الواحدة مستيقنة في الأمر لا يوجب كونه مجازاً في التكرار، وكون البدار معلوماً في الأمر لا يوجب كونه مجازاً في التراخي، ثم نقول: هذا متناقض، لأنّ قولهم: إنّ

بالرأس، وأما الاستيعاب فأمر زائد لا يستدعيه الكلام فلا يستدعي هذا استيعاب اليد. نعم: لو قدر المفعول في النظم وعدى المسح اليه بنفسه أفاد إستيعابه على ما هو المشهور وإذا ليس فليس فافهم. والانصاف أن قول مشايخنا ههنا مشكل لا يفهمه أمثال عقولنا، والأظهر بالنظر إلى الدليل وجوب مطلق المسح الملتصق بالرأس، سواء كان على الكل أو البعض أي بعض كان فافهم.

(مسألة: لا إجمال في مثل) قوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم («رفع عن أمتي الخطأ والنسيان») أي فيما رفع الشيء ولم يرفع نفسه (خلافاً لأبي الحسين وأبي عبدالله البصريين) المعتزليين (لنا: العرف في مثله قبل الشرع رفع العقوبة) قيل: إما بتجوز الشيء بعقوبة أو التقدير (وهو المراد) ههنا، فإن قيل: أليس الضمان واجباً كما في القتل وتلف المال سهواً؟ قال: (وليس الضمان عقوبة ألا ترى يجب على الصبي) مع أنه ليس محل العقوبة (بل) هو (جبر) المال(المغبون) والإنسان الهالك، وأما وجوب الكفارة فلترك التثبت والاحتياط الواجب (ولو سلم) انه عقوبة (فتخصيص) الضمان عن عموم العقوبة (لدليل) المجملون (قالوا: الإضمار) ههنا (متعين) لعدم ارتفاع نفس الخطأ والنسيان (والاحتمال متكثر) رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصحة (ولا معين) فتعين الإجمال (قلنا) لا نسلم انه لا معين (بل العرف) معين فافهم.

(مسألة: لا إجمال في نحو) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (لا صلاة إلا بطهور)(١) أي فيما نفى الحقيقة الشرعية ولم ينتف وجوده الحسي (خلافاً للقاضي) أبي بكر من الشافعية (لنا أن ثبت عرف الشرع في الصحيح) منها (فنفي المسمى) الشرعي (متعين) بالإرادة، لأنه أمكن الحقيقة، فلا يترك إلا بباعث فلا إجمال إلا اذا دل دليل من خارج على أن الحقيقة الشرعية موجودة ولم ينتف شيء من أركانه وشرائطه، فيحمل على نفي الكمال نحو: «لا صلاة» لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»(٢) رواه الشيخان، فإنه دل عليه قوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾(٣) «واقرأ ما تيسر معك من القرآن» في حديث طويل رواه البخاري ومسلم عند تعليم الصلاة للأعرابي حين لم يعدل أركان الصلاة (وإلا) أي:

---

(١) انظر كنز العمال (٤/ ١٠٣٠٧).
(٢) انظر كنز العمال (٧/ ١٩٦٦٩ و١٩٦٩٦).
(٣) سورة المزمل الآية ٢٠.

الثلاثة هو المفهوم فقط، يناقض قولهم: الباقي مشكوك، لأنه إن كان هو المفهوم فقط فالباقي غير داخل قطعاً. وإن كانوا شاكين في الباقي، فقد شكوا في نفس المسألة، فإن الخلاف في الباقي وأخطأوا في قولهم إن الثلاثة مفهومه فقط.

(شبه أرباب الوقف)

قد ذهب القاضي والأشعري وجماعة من المتكلمين إلى الوقف، ولهم شبه ثلاث:

الأولى: أن كون هذه الصيغ موضوعة للعموم لا يخلو إما أن تعرف بعقل أو نقل، والنقل إما نقل عن أهل اللغة أو نقل عن الشارع، وكل واحد إما آحاد وإما تواتر، والآحاد لا

وإن لم يثبت عرف الشرع في الصحيح منها (فإن ثبت فيه عرف اللغة وهو نفي الفائدة مثل: لا كلام إلا ما أفاد فهو المتعين بالإرادة فلا اجمال أيضاً (ولو قدر انتقاؤهما) أي انتقاء العرف الشرعي واللغوي (لزم تقدير الصحة) أي لا صلاة صحيحة إلا بالطهور، ولا يقدر الكمال (لأنه) أي نفي الصحة (أقرب إلى نفي الذات من تقدير الكمال) والمجاز الأقرب إلى الحقيقة أولى. (فإن ما لا يصح كالعدم) فإن قلت: فيه إثبات اللغة بالترجيح والرأي، قال: (وهذا ليس اثبات اللغة بالترجيح والرأي، بل) هذا (ترجيح لإرادة بعض المجازات) المحتملة (بالعرف في مثله) أي فيما تعدد المجازات. قال: مطلع الأسرار الألهية والذي قدس سره: نفي الصحة راجع إلى نفي الفائدة، وهي في الشرعيات الصحة كما لا يخفى، فنفي الصحة أيضاً على مقتضى عرف اللغة فأفهم. المجملون (قالوا: العرف شرعاً فيه مختلف في الكمال والصحة) فإنه تارة يطلق على الكمال وتارة على الصحة (فكان مشتركاً عرفاً) شرعياً ولا معين فالاجمال (قلنا: لا استواء) في الإطلاقين، بل نفي الصحة راجح (ولذلك لا يصرف إلى الكمال في خصوصيات الموارد إلا لدليل) خارج. وعلى أصول الحنفية يحمل على نفي الذات وهو الحقيقة فلا مانع للإطلاقين (أقول: الخصم يدعى تعدد العرف شرعاً) في الكمال والصحة (فالملازمة الأولى في دليل المختار) وهي قوله: إن ثبت فيه عرف الشرع تعين (ممنوعة) في زعمه (تأمل) فإنه يدفع بالاستقراء.

مسألة

(لا إجمال في اليد والقطع فلا إجمال في) قوله تعالى: ﴿**السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾[1] الحاصل أنه لا إجمال فيه باعتبار مفرداته في أنفسها (وشرذمة) قليلة قالوا (نعم) فيهما إجمال (فنعم) في الآية إجمال من جهتها (لنا: اليد لغة للكل) إلى المنكب لصحة قولهم: بعض اليد (والقطع للإبانة، ومنه سمي اليقين قطعاً) لأنه يبين الخبر في العلم عن احتمال آخر، المجملون (قالوا اليد للكل) إلى المنكب (وإلى الكوع، والقطع للإبانة والجرح والأصل الحقيقة) فيكون مشتركاً ولا قرينة فلزم الإجمال

---

(١) سورة المائدة الآية ٣٨.

حجة فيها، والتواتر لا يمكن دعواه، فإنه لو كان لأفاد علماً ضرورياً، والعقل لا مدخل له في اللغات وهلم جراً، إلى تمام الدليل الذي سقناه في بيان أن صيغة الأمر مترددة بين الإيجاب والندب الاعتراض: أن هذا مطالبة بالدليل، وليس بدليل، ومسلم أنه إن لم يدل دليل، فلا سبيل إلى القول به، وسنذكر وجه الدليل عليه إن شاء الله.

الثانية: إنا لما رأينا العرب تستعمل لفظ العين في مسمياته، ولفظ اللون في السواد والبياض والحمرة، استعمالاً واحداً متشابهاً، قضينا بأنه مشترك، فمن ادّعى أنه حقيقة في واحد ومجاز في الآخر فهو متحكم، وكذلك رأيناهم يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعاً بل استعمالهم لها في الخصوص أكثر، فقلما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المحاورات ما لا يتطرق إليه التخصيص، فمن زعم أنه مجاز في

(قلنا: هما مجاز في الثانيين) اليد في الكوع والقطع في الجرح (للتبادر في الأولين) ولا نسلم أصالة الحقيقة إذا تردد بين الاشتراك والحقيقة والمجاز (واستدل كل) من اليد والقطع (يحتمل الاشتراك والتواطؤ والحقيقة والمجاز والإجمال على) احتمال (واحد دون اثنين، لأن الدائر بين الحقيقي والمجازي لم يعدّ منه) أي من الإجمال، وكذا الدائر بين فردي المتواطىء (فالعدم) أي عدم الإجمال (أغلب فهو المظنون، وأجيب أوّلاً كما في المختصر بأنه إثبات اللغة بالترّجيح) وهو منهي عنه (أقول: قد تلقاه الناقدون بالقبول وهو ليس بشيء لأن المطلوب) ههنا (نفي الإجمال، وهو) ليس أمراً لغوياً بل (لازم) للكلام (بلا توقف) على اللغة، فلا يكون إثبات اللغة بالترجيح (نعم: لو قيل بعدم الاشتراك لرجحان عدم الإجمال) بأن احتمال الاشتراك احتمال واحد مرجوح عند الاحتمالين (لتوجه) الجواب (فتدبر، و) أجيب (ثانياً يلزم أن لا يكون مجمل) أصلاً (أبداً) فإن كل محل يجري فيه أنه يحتمل الاشتراك والتواطؤ والحقيقة والمجاز، ولا إجمال على الأخيرين، بل على الأول فقط فعدم الإجمال راجح فلا إجمال (ورد بأن ذلك)(أي الاستدلال برجحان عدم الإجمال على الإجمال (عند عدم الدليل) الدال على الإجمال، وأما فيما ثبت الإجمال بدليل فلا يستدل بذلك على عدمه، فإن المظنة لا اعتبار لها عند وجود المئنة فافهم (و) أجيب (ثالثاً كما في التحرير نفي الإجمال على) تقدير (التواطىء ممنوع) فلم يكن عدم الإجمال أغلب (إذ إرادة القدر المشترك) الذي وضع بإزائه المتواطىء (لا يتصور، فإن الإطلاق منتفٍ إجماعاً) إذ لا يقطع اليد من أي موضع كان بل من موضع معين (أقول وفيه أن النزاع مع قطع النظر عن الأمر الخارج) بل بالنظر إلى نفس مفردات التركيب (كما دل عليه صدر المسألة) كيف وإلاّ فلا نزاع لأحد في إجمال هذه الآية بخصوصه وكونه مبيناً بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (فلا تغفل) وأجيب رابعاً بأن كثرة الاحتمال لا توجب الأغلبية، بل كثرة الأفراد، فثبوت الشيء على احتمال لا يكون مغلوباً مما ثبوته على احتمالين، وفيه أن ههنا كذلك، فإن الاشتراك أقل أفراداً بالنسبة إلى التواطىء والحقيقة والمجاز، فيلحق المتردد فيه بالغالب أفراداً، وعدم الإجمال غالب فيلحق هذا به فتدبر.

الخصوص حقيقة، في العموم كان كمن قال: هو حقيقة في الخصوص مجاز في العموم، والقولان متقابلان فيجب تدافعهما والاعتراف بالاشتراك. الاعتراض إن هذا أيضاً يرجع إلى المطالبة وليس بدليل، لأنّ العرب تستعمل المجاز والحقيقة كما تستعمل اللفظ المشترك، ولم تقيموا دليلاً على أن هذا ليس من قبيل المجاز والحقيقة بل طالبتم بالدليل على أن هذا ليس من المشترك.

الشبهة الثالثة: قولهم: إنه كما يحسن الاستفهام في قوله: افعل إنه للوجوب أو الندب، فيحسن الاستفهام في صيغ الجمع أنه أريد به البعض أو الكل، فإنه إذا قال السيد

مسألة

إذا تساوي إطلاق لفظ لمعنى ولمعنيين فهو ليس بمجمل، كالدابة للحمار، وله مع الفرس، وعند الجمهور مجمل واختاره ابن الحاجب و) الشيخ (ابن الهمام) لا يذهب عليك أن تحرير محل النزاع مشكل لأنه إن أريد بالتساوي التساوي في الإطلاقين، بحيث يكون كل من الواحد والإثنين عند انتفاء القرينة متبادراً، فالإجمال بديهي، ولا سبيل إلى إنكاره، فإن حاصله يرجع إلى أن المشترك بين معنى واحد والإثنين مجمل، ولا يليق لعاقل إنكاره، بل لا فائدة حينئذٍ في تقييد التساوي في معنى أو معنيين، بل هذا الحكم عند التساوي سواء كان في معنى ومعنى أو معنى، ومعنيين، وإن أريد التساوي في نفس الإطلاق سواء يتبادر أحدهما بعينه أولا، فالإجمال لعله لا يقول به عاقل، كيف، وما هذا إلاّ كأن يقال: إذا كان لفظ يستعمل لمعنيين وإن كان أحدهما أراد الأول من معنى التساوي كما يفصح عنه دليله، ومن نفى أراد الثاني كما يدل عليه دلائله (لنا الاحتمال ثلاثة) من الاشتراك والتواطؤ والحقيقة والمجاز والإجمال على الأول فقط، دون الأخيرين، فعدمه أغلب، وهذا إنما يتم لو كان بين الواحد والإثنين قدر مشترك، وهو غير ظاهر كلياً، وإن وجد في المثال المضروب، ولنا أيضاً هذا اللفظ دائر بين المجاز والاشتراك (والمجاز خير) فيحمل على مجازية أحد المستعمل فيه من الواحد أو الإثنين فلا إجمال لأنه يحمل على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى المجاز عندها، فإن قلت هذا إنما يتم لو كان كونه حقيقة في أحدهما معلوماً، قلت فلينظر في الإمارات عند التردد ليعلم الحقيقة، والتردد في الحقيقة ليس من الإجمال في شيء فافهم (و) لنا أيضاً (الحقائق لمعنى) واحد (أغلب) فيكون في الواحد حقيقة وفي الإثنين مجازاً، كيف ووضع المفرد لم يوجد للإثنين، وهذا إنما يتم لو كان تحرير المسألة في استعمال لفظ الواحد والإثنين بما هو إثنان وأما لو كانت في لفظ يستعمل لمعنى ولمعنيين بحيث يكون للقدر المشترك بينهما فيفهمان، لأنهما من جزئياته، وهو أجدر، لأن وجود لفظ مستعمل في الإثنين استعمال المثنى في حيز الخفاء، فلا فائدة في مسألة يكون موضوعها في الأكثر مشكوك الوجود، والمثال المذكور أيضاً غير منطبق، فلا يتم أصلاً فافهم ثم هذه الدلائل ترجع إلى أن عدم الإجمال أكثر، فيكون أرجح، ولا يتم إلاّ إذا أريد بالتساوي المعنى الثاني، وإلاّ فالمظنة لا تعارض المئنة (وترجيح إرادة المعنيين بكثرة الفائدة) فيهما، والاستدلال به على نفي الإجمال (ليس فيه إثبات

لعبده من أخذ مالي فأقتله، يحسن أن يقول: وإن كان أباك أو ولدك، فيقول: لا أو نعم، ويقول: من أطاعني فأكرمه، فيقول وإن كان كافراً أو فاسقاً فيقول: لا أو نعم، فكل ذلك ما يحسن، فلو قال اقتل كل مشرك، فيقول: والمؤمن أيضاً اقتله أم لا؟ فلا يحسن هذا الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص، قلنا: المجاز إذا كثر استعماله كان للمستفهم الاحتياط في طلبه، أو يحسن إذا عرف من عادة المتكلم أنه يهين الفاسق والكافر وإن أطاعه، ويسامح الأب في بذل المال والقرينة تشهد للخصوص واللفظ يشهد للعموم ويتعارض ما يورث الشك فيحسن الاستفهام.

الوضع) حتى يرد عليه أنه إثبات اللغة بالترجيح، وهو منهي عنه (كما ظن في المختصر) بل إثبات الإرادة بالترجيح، ولا نهي عنه، لكنه (مدفوع بأن المظنة لا تعارض المئنة) وما ذكر يفيد مظنة إرادة المعنيين بمرجح تكثير الفائدة، وههنا غلبة وجود الحقائق بمعنى واحد، وإرادته من اللفظ المفرد موجودة غالباً فتدبر المجملون (قالوا) اللفظ المذكور يستعمل لهما، وليس أحدهما ظاهراً و(كونه لهما مع عدم ظهور أحدهما هو معنى المجمل) وهذا يرشدك إلى أنهم أرادوا التساوي بالمعنى الأول، وحينئذٍ لا يتوجه قوله (أقول) عدم ظهور أحدهما (ممنوع، فإن عدم الظهور ههنا لعدم العلم بالحقيقة) لا لكون كل منهما حقيقة، فيلزم عدم الظهور (فعليك بالنظر في الامارات فافهم).

مسألة

(كلام له محملان بيان اللغة و) بيان (الحكم) الشرعي (فمن الشارع) أي فحال كونه صادراً من الشارع (ليس بمجمل) بل يحمل على بيان الحكم (نحو) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «الإثنان فما فوقهما جماعة»[1] فإنه محتمل لبيان أن الجماعة موضوعة للإثنين فما فوقهما، أو أن جماعة الصلاة وجماعة السفر تنعقد بالإثنين فما فوقهما (لنا عرفه تعريف الأحكام) الشرعية (لا تعريف الموضوعات) اللغوية، لأن الشارع إنما بعث هادياً إلى أحكام الله، ليحصل السعادة الأبدية، فعرفه يرجح بيان الحكم، فلا إجمال المجملون (قالوا: يصلح لهما) أي لبيان اللغة والحكم (ولا يعرف) لأحدهما، وهو المجمل (قلنا) لا نسلم أنه لا معرف (بل عرفه معرف) لبيان الحكم فافهم.

مسألة

(لفظ له حقيقة شرعية) بأن يوضع لمعنى في الشرع كما اختار المصنف تبعاً لما قالوا، أو يستعمل فيه مجازاً فغلب وهجر الحقيقة اللغوية كما عليه محققو أصحابنا (ومعنى لغوي كالنكاح للعقد) شرعاً بأحد الوجيهن المذكورين (والوطء) لغة (إذا صدر من الشارع ولم يعلم اصطلاح التخاطب) وأما إذا علم اصطلاح التخاطب بقرينة فتعين المراد فلا مجال لتوهم الإجمال، فلا يتأتى الخلاف الذي بصدد ذكره (فالمختار أنه للشرعي في الإثبات كقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (إني إذاً لصائم) رواه

---

(١) انظر كنز العمال (٧/ ٢٠٢٢٤).

(بيان الطريق المختار عندنا في إثبات العموم)

اعلم أن هذا النظر لا يختص بلغة العرب، بل هو جار في جميع اللغات، لأن صيغ العموم محتاج إليها في جميع اللغات، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق، فلا يضعونها مع الحاجة إليها، ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام، وسقوط الاعتراض عمن أطاع، ولزوم النقض والخلف عن الخبر العام، وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة، فهذه أمور أربعة تدل على الغرض، وبيانها أن السيد إذا قال لعبده: من دخل اليوم داري فأعطه درهماً أو رغيفاً، فأعطى كل داخل لم يكن للسيد أن

مسلم في حديث طويل قد مر (و) للشرعي (في النهي) أيضاً (كنهي صوم يوم النحر) وقد تقدم، وكذا في النفي نحو: لا صلاة إلاّ بطهور (و) قال (القاضي) ذلك اللفظ (مجمل فيهما) أي في الإثبات والنهي (و) قال الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد (الغزالي) قدس سره، وأذاقنا ما أذاقه من المعرفة: هذا اللفظ ظاهر في الشرعي في الإثبات و(في النهي مجمل) ولعل النفي يكون على هذا المنوال (ورابعها) أي رابع المذاهب (لقوم ومنهم الآمدي) هذا اللفظ ظاهر في الإثبات في الشرعي، وليس مجملاً في النهي (بل فيه اللغوي) ظهوراً.

إعلم أنه على طور الإمام فخر الإسلام يكون اللغوي ظاهراً قبل الشهرة عند انتفاء القرينة الصارفة عنه لعدم قوله بالحقيقة الاصطلاحية الشرعية، فالذي عبر عنه من شايعه وموافقه بالمختار إنما هو فيما استعمل بعد هجر المعنى اللغوي فافهم (لنا عرفه يقضي بظهوره فيه) أي في المعنى الشرعي (مطلقاً) أي في الإثبات والنهي، فيحمل عليه عند الإطلاق، ولمتابعي الإمام فخر الإسلام أن يقولوا ليس عرفاً في أول الإطلاقات، فإن تلك الألفاظ مجازات، ويخصصوا المسألة بما بعد العرف، ثم أنه لما كان عند الحنفية الحة داخلة في مفاهيم هذه الألفاظ على ما هو المشهور فلا يستقيم في النهي قال: (إلاّ أن عند الحنفية في النفي مجاز شرعي) فإنه يراد بها الهيئة المخصوصة المشابهة الأمر الشرعي (لأنه أقرب) إليه من سائر المجازات فهو أولى، والتحقيق أنك قد عرفت في فصل النهي أن من الحقائق ما اعتبرها الشارع وجعلها مناط الأحكام المخصوصة، واعتبر الأمور شرائط وأركاناً لها، فالنهي الواقع عنها يقرر الصحة كما مر، فلا ينافي النهي فلا يحمل على المجاز، بل على المعنى الشرعي الحقيقي، ويكون النهي عنه مشروعاً وصحيحاً بأصله، منهياً وفاسداً بوصفه، إلاّ إذا علم بدليل فسادها، ولا يكون الفساد إلاّ بفقدان شرط أو ركن والمفقود الركن أو الشرط من المستحيلات، فلا يصح تعلق النهي بها، وتعلق النفي حينئذٍ يكون على سبيل الحقيقة، وإذ وجد في الكلام صورة النهي متعلقاً بها مع انتفاء ركن من أركانها أو شرط من شروطها فلا بد من تجوّز فأما في النهي بجعله مجازاً عن النفي فالمعنى انتفاء تلك الحقيقة في تلك الصورة، والمأتي به بزعمه ليس تلك، ومن ههنا ظهر أنه يحمل في نحو لا صلاة إلاّ بطهور على الحقيقة كما قد مر فلا يصح قوله هذا، ولعل لفظ النفي من سهو الناسخ والصحيح إلاّ أن عند الحنفية في النهي مجازاً، أو أراد به النهي مجاز، أو أراد به النهي المتعلق بالحقيقة الشرعية الفائتة

يعترض عليه، فإن عاتبه في إعطائه واحداً من الداخلين مثلاً وقال: لم أعطيت هذا من جملتهم وهو قصير، وإنما أردت الطوال أو هو أسود، وإنما أردت البيض فللعبد أن يقول ما أمرتني بإعطاء الطوال ولا البيض، بل بإعطاء من دخل، وهذا داخل، فالعقلاء إذا سمعوا هذا الكلام في اللغات كلها أو إعتراض السيد ساقطاً وعذر العبد متوجهاً، وقالوا للسيد: أنت أمرته بإعطاء من دخل وهذا قد دخل ولو أنه أعطى الجميع إلّا واحداً فعاتبه السيد وقال: لم لَم تعطه؟ فقال العبد: لأن هذا طويل أو أبيض، وكان لفظك عاماً فقلت: لعلك أردت القصار أو السود، استوجب التأديب بهذا الكلام، وقيل له: مالك وللنظر إلى الطول واللون، وقد أمرت بإعطاء الداخل، فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي، وأما النقض على الخبر فإذا قال ما رأيت اليوم أحداً وكان قد رأى جماعة كان

الأركان أو الشروط، ولا يخفى ما فيه من التكلف وما بتقدير العزم ونحوه، وأما بالتجوز في المنهي عنه بجعله لأمر حسي شبيه بها حساً كما بينه المصنف ههنا، والأول مختار الإمام فخر الإسلام قدس سره (الإجمال) دليله (يصلح لكل) من اللغوي والشرعي ولا معين لأحدهما، وهو الإجمال، والجواب ظاهر بحديث العرف (و) قال الإمام حجة الإسلام (الغزالي الشرعي ما وافق أمره وهو الصحيح) فلا يكون الفاسد شرعياً (والنهي للفساد فيتعذر الشرعي إلّا مجازاً كاللغوي ههنا) فإنه مجاز أيضاً ولا معين، فلزم الإجمال بخلاف الأمر فإنه يقتضي الصحة، فلا ينافيها فلا تعذر (وأجيب) في كتب الشافعية: لا نسلم أن الشرعي ما وافق أمره (بل الشرعي الهيئة) المخصوصة (وهي أعم) من الصحيح والفاسد، فلا تعذر في تعلق النهي واستند (في المختصر) وقال: (والإلزام في) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (دعي الصلاة) أيام أقرائك ثم اغتسلي وصلي وإن قطر الدم على الحصير لفاطمة بنت أبي حبيش حين سألته عن الاستحاضة رواه الدارقطني (الإجمال) فإنّ دعي نهي معنى (قيل) في حواشي ميرزاجان (له أن يلتزم) الإجمال ولا استحالة (أقول: لا يخفى بعده) فإن المخاطبة لم تتردد ولم تسأل البيان، وهذا ظاهر، لكن له أن يقول: إن أمثال هذه العبارات مع قطع النظر عن القرائن الدالة على المراد مجملات، وههنا لعله للقرينة تبين المراد عندها، ألا ترى أن لفظ القرء مشترك، فهو مجمل، مع أنه لا إجمال للقرينة في خصوص هذا، فكذا لفظ الصلاة فتدبر والجواب على أصول الحنفية:

أوّلاً: أن اقتضاء النهي للفساد في الشرعيات ممنوع، بل هو مقتض للصحة، فالمنهي، الشرعي عندنا صحيح بأصله فاسد بوصفه.

وثانياً: أن تساوي المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية ممنوع، بل المجاز أرجح لقربه، أو أن النهي يحمل على النفي فلا يتعذر الشرعي هذا. المذهب (الرابع) دليله (تعذر) المعنى (الشرعي في النهي) كما مر في دليل الإمام حجة الإسلام (فتعين اللغوي) فأما في الأمر فالشرعي غير متعذر (قلنا) أوّلاً (التعذر) للشرعي (ممنوع) كما عند الشافعية (و) ثانياً (لو سلم) تعذر الشرعي كما هو التحقيق عند محققي أصحابنا عند دلالة الدليل على الفساد (فالتعين) للغوي (ممنوع) بل المراد الهيئة، لأنه المتبادر

كلامه خلفاً منقوضاً وكذباً، فإن أردت أحداً غير تلك الجماعة كان مستنكراً، وهذه كصيغ الجميع فإن النكرة في النفي تعم عند القائلين بالعموم، ولذلك قال الله تعالى: ﴿إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس﴾[1] وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم، فإن لم يكن عاماً فلم ورد النقض عليهم؟ فإن هم أرادوا غير موسى فلم لزم دخول موسى تحت اسم البشر، وأما الاستحلال بالعموم، فإذا قال الرجل: أعتقت عبيدي وإمائي ومات عقيبه، جاز لمن سمعه أن يزوّج من أيّ عبيده شاء، ويتزوج من أي جواريه شاء بغير رضا الورثة، وإذا قال العبيد الذين هم في يدي ملك فلان، كان ذلك إقراراً محكوماً به في الجميع وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في سائر اللغات لا ينحصر، ولا خلاف في أنه لو قال: أنفق على عبدي غانم أو على زوجتي زينب،

(بل المساواة) أيضاً (ممنوعة) فإن الهيئة مفهومة، والأظهر في الجواب منع تعذر الشرعي، فإن النهي عندنا للصحة، وأما إن دل الدليل على الفساد لذاته، فالنهي مجاز عن النفي واللفظ الشرعي على حقيقته، ولو سلم فالتعين ممنوع فتدبر.

الفصل الثالث

في البيان: قد يطلق على نفس هذا الإظهار وقد يطلق على ما به الإظهار (البيان) بالمعنى الثاني (عند الحنفية أما لفظي أو غيره كالفعل) فإنه يتبين به المجمل أيضاً كما سيجيء إن شاء الله تعالى (والأول) يبين (بمنطوقه أولا) يبين بمنطوقه (وهو بيان الضرورة) ظاهر هذا الكلام يرشد إلى أن الدال الالتزامي لا يسمى بيان الضرورة، وهو الأوفق بكلام الأكثر، قال الإمام فخر الإسلام: وهذا نوع من البيان بما لم يوضع له، وهذا يشتمل الدال إلتزاماً أيضاً بظاهره (والأول) البيان بالمنطوق، (أما موافق للمدلول) وإنما ذكره فعالاً لاحتمال مجاز أو خصوص أو تعييناً لأحد محتمليه (أو مخالف) للمدلول (والأول) وهو البيان الموافق (أما مع الإجمال) أي إجمال ما هو بيان له، لعله أراد به خفي المراد على مصطلح الشافعية، وإلاّ فبيان التفسير لا يختص ببيان المجمل (وهو بيان تفسير) قال الإمام فخر الإسلام: وأما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك، مثل قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾[2] ﴿والسارق والسارقة﴾[3] ونحو ذلك، ثم لحقه البيان، وعطف المشترك على المجمل من قبيل عطف الخاص على العام من وجه، فإن المشترك قد لا يكون مجملاً نحو ﴿أنى شئتم﴾ وثلاثة قروء، وقوله: ونحو ذلك، لعله معطوف على المجمل، والمراد به سائر أقسام الخفاء لا على الأمثلة

---

(١) سورة الأنعام الآية ٩١.

(٢) سورة البقرة الآية ٤٣ والآية ٨٣ والآية ١١٠ وسورة النساء والآية ٧٧ وسورة النور الآية ٥٦ وسورة المزمل الآية ٢٠.

(٣) سورة المائدة الآية ٣٨.

أو قال: غانم حر، وزينب طالق، وله عبدان اسمهما غانم، وزوجتان اسمهما زينب، فتجب المراجعة والاستفهام، لأنه أتى باسم مشترك غير مفهوم، فإن كان لفظ العموم فيما وراء أقل الجمع مشتركاً فينبغي أن يجب التوقف على العبد إذا أعطى ثلاثة ممن دخل الدار، وينبغي أن يراجع في الباقي، وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها، فإن قيل: إن سلم لكم ما ذكرتموه فإنما يسلم بسبب القرائن لا بمجرد اللفظ، فإن عرى عن القرائن فلا يسلم، قلنا: كل قرينة قدرتموها فعلينا أن نقدر نفيها أو يبقى حكم الاعتراض والنقض كما سبق، فإن غايتهم أن يقولوا: إذا قال: أنفق على عبيدي وجواري في غيبتي، كان مطيعاً بالانفاق على الجميع لأجل قرينة لحاجة إلى النفقة، أو أعطِ من دخل داري، فهو بقرينة إكرام الزائر، فهذا وما يجري مجراه إذا قدروه فسبيلنا أن نقدر أضدادها، فإنه لو قال: لا تنفق

كما يوهم ظاهر العبارة، وذهب إليه الشراح، وإلاّ لكان ينبغي أن يقول: ونحوهما ونحوتينك (ومنه تفسير الكنايات أولاً) مع الإجمال وإنما ذكر لرفع احتمال التغير عن الظاهر (وهو بيان تقرير كتأكيد الحقيقة والعام و) البيان (المخالف أما مقارن كالاستثناء وهو بيان تغيير) بيان التغيير ما يغير الكلام عن المعنى الحقيقي الظاهر قبل ذكره، لكنه لا يكون إلاّ مقارناً، ولا يجوز التراخي أصلاً لما مر في عدم جواز تراخي تخصيص العام، فالمقارنة لازمة له، ففسر بها، وإليه أشار بقوله (ولا يصح إلاّ موصولاً، وقد مر) في التخصيصات (أو متأخر، وهو بيان التبديل، وهو النسخ) فإنه تبديل حقيقة، (وقيل القائل القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله تعالى (التبديل هو الشرط) فإنه مبدل لحكم الجزاء، إذ لا حكم فيه أصلاً، بل يحدث حكم تعليقي بين الشرط والجزاء فقد تغير الحكم من نوع أو من وجود إلى عدم من بدء الأمر، وهذا بخلاف الاستثناء، فإنه يبقى الحكم كما كان قبله، لكن يكون على ما بقي بعد الاستثناء، فقد تغير محل الحكم لا نوعه (والنسخ خارج عن البيان) لأنه رفع بعد تحقق ومفاد الكلام إنما كان التحقق في الجملة ولم يتبدل، وإنما لم يبق والبقاء ليس من مدلولات الكلام فتدبر، فقد وضح الفرق بين الاستثناء والشرط والنسخ في كون الأول تغييراً والثاني تبديلاً والثالث خارجاً عن البيان (ثم بيان الضرورة أقسام كلها دلالة سكوت) فالسكوت هناك دال (منها ما يكون كالمنطوق) في الوضوح (كقوله) تعالى: ﴿وورثه أبواه﴾ [1] فقط لا وارث آخر، فإنه لو كان معه أحد الزوجين فليس للأم الثلث، بل ثلث الباقي: (﴿فلأمه الثلث﴾ دل السكوت) عن نصيب الأب (أن الباقي للأب) لأن السكوت في موضع الحاجة بيان (وإن لم يعلم أنه عصبة) فيد دفع لما يوردان الأبوة يلزمه العصوبة والعصبة يأخذ الباقي، فالدلالة من قبيل الإشارة، وقد يعترض بأن كون الثلث لأحدهما مع حصر الوراثة فيهما يلزمه كون الباقي للباقي منهما، فالدلالة التزامية لا دلالة السكوت، والجواب بمنع اللزوم، فإنه يجوز أن يكون الباقي مشتركاً بينه وبين بيت المال ساقط، فإن اللزوم الحرفي كاف، وههنا اللزوم في العرف قطعاً، ولا جواب إلاّ بأنه لا تنافي بين دلالة الالتزام ودلالة السكوت فتدبر،

---

(١) سورة النساء الآية ١١.

على عبيدي وزوجاتي كان عاصياً بالانفاق مطيعاً بالتضييع، ولو قال: اضربهم، لم يكن عليه أن يقتصر على ثلاثة، بل إذا ضرب جميعهم عدّ مطيعاً، ولو قال: من دخل داري فخذ منه شيئاً، بقي العموم، بل نقدر ما لا غرض في نفيه وإثباته، فلو قال: من قال من عبيدي جيم فقل له صاد، ومن قال من جواريّ ألف فأعتقها فامتثل أو عصى، كان ما ذكرناه من سقوط الاعتراض وتوجهه جارياً، بل نعلم قطعاً أنه لو ورد من صادق عرف صدقه بالمعجزة، ولم يعش إلاّ ساعة من نهار، وقال في تلك الساعة: من سرق فأقطعوه، ومن زنى فاضربوه والصلاة واجبة على كل عاقل بالغ، وكذلك الزكاة، ومن قتل مسلماً فعلية القصاص، ومن كان له ولد فعليه النفقة، ومات عقيب هذا الكلام ولم نعرف له عادة ولا أدركنا من أحواله قرينة ولا صدر منه سوى هذه الألفاظ إشارة ورمزاً ولا ظهر في وجهه حالة، لكنا نحكم بهذه

والأشكال على الإمام فخر الإسلام ساقط عن أصله، مثال آخر: قال الله تعالى: **﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلاّ أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به﴾**[1] فإنه تعالى لما بين فعل الزوجة حال الخلع وهو الافتداء وسكت عن فعل الزوج، ولا بد من فعله، فعلم أن فعله هو المذكور سابقاً وهو الطلاق، فعلم أن الخلع طلاق لا كما زعم الإمام الشافعي في أحد القولين أنه فسخ لا طلاق، حتى لو تزوج إياها بعد الخلع من غير تحلل الزوج الآخر لا يملك إلاّ طلاقين خلافاً له، ولما صار طلاقاً، وفي الطلاق يبقى نوع ملك إلى انقضاء العدة يقع الطلاق بعد الخلع في العدة، فيلحق المختلعة صريح الطلاق خلافاً له، وقد بين الإمام فخر الإسلام هذه الفريعة ببيان أطول (ومنها: دلالة حال الساكت) على حكم السكوت (كسكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور) وهو الذي تزوج امرأة يظنها حرة أو اشترى أمة يزعمها ملكاً للبالغ فولدت له ولداً ثم ظهر أنها أمة المستحق، وولد المغرور حرّ بالقيمة، على ذلك انعقد إجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، وسكتوا عن تبيين تقويم منافعه وتضمين قيمتها(يفيد) هذا السكوت (عدم تقومها شرعاً للمولى) فلا يلزمه قيمة المنافع عليه (وإلاّ) أي وإن كان تقومها للمولى (لزم الكتمان عند وجوب البيان) فإنه وقت الحاجة إليه، والكتمان عندها معصية، والصحابة محفوظون عنها فسكوتهم بمنزلة إجماعهم بدلالة حالهم الشريفة، فأثبت ولا تقدم ولا تؤخر (ومنه) أي هذا القسم (سكوت البكر) ولو بالغة (عند الاستئذان) أي عند استئذان الولي إياها بالنكاح فإنه يدل على رضاها، لأن حياءها مانع عن التكلم بالرضا صريحاً، ويؤيده ما روى الشيخان عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قلت: تستأمر النساء؟ قال: «نعم» قلت: إن البكر تستحي فتسكت؟ فقال: سكوتها أذنها (ومنه) أيضاً (سكوت الشفيع عن طلب مواثبة أو تقرير) قالوا: للشفعة شروط:

منها طلب المواثبة هو أن يطلب الشفعة كما علم بالبيع، فإن أخر إلى انقضاء المجلس بطللت شفعته على ما اختاره الإمام الكرخي من الرواية والأكثرون على أنها تبطل كما سكت حتى لو وصل إلى

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٢٩.

الألفاظ ونتبعها، ولا يقال: جاء بألفاظ مشتركة مجملة ومات قبل أن يبينها، فلا يمكن العمل بها، ولو قدروا قرينة في نطقه وصورة حركته عند كلامه فليقدر أنه كتب في كتاب وسلّمه إلينا وقال: اعملوا بما فيه ومات، وإن قدروا قرينة مناسبة بين هذه الجنايات والعقوبات فنقدر أموراً لا مناسبة فيها، كحروف المعجم، فإذا قال: من قال لكم ألف فقولوا جيم وأمثاله، فيكون جميع ذلك مفهوماً معمولاً به، وكل قرينة قدّروها فنقدر نفيها ويبقى ما ذكرنا بمجرد اللفظ، وبهذا تبين أن الصحابة إنما تمسكوا بالعمومات بمجرد اللفظ وانتفاء القرائن المخصصة، لا أنهم طلبوا قرينة معممة وتسوية بين أقل الجمع والزيادة، فإن قيل: إذا قال: من دخل داري فأعطه، فيحسن أن يقال: ولو كان كافراً فاسقاً، فربما يقول

الشفيع كتاب والشفعة في أوله، وقرأ الكتاب إلى آخره بطلت الشفعة.

ومنها: طلب التقرير، وهو طلبها عند البائع إن كان ذا يد أو عند المشتري إن كان كذلك، أو عند العقار ولا بد من الإشهاد، فيهما ليمكن إثباتهما عند القاضي، واستدلوا بأن السكوت دليل الإعراض، فإنه لو لم يكن معرضاً لطلبه وإلاّ لزم التغرير، وهذا القيد فيه نظر فإن دلالة هذا السكوت على الإعراض ممنوعة، إذ كثيراً ما يسكت رجل عن طلب حقه على إرادته ثم يطلبه بعد يوم أو بعد فراغه عن الأشغال الضرورية كيف، وهل هذا الحق إلاّ كسائر الحقوق؟ ولا تبطل بالتأخير مدة مديدة فكذا هذا، وأما التغريز فإنما يلزم لو أخر إلى أن يتصرف المشتري، أما التأخير عن المجلس فكلا، فإن قلت: قد استدل في الهداية بقوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام «الشفعة لمن واثب» قلت: إن صح هذا الحديث فهو دليل مستقل على اشتراط طلب المواثبة لا على دلالة حال الشفيع وقت السكوت عنه على الإعراض، ثم اشتراط طلب التقرير من أين هذا فافهم.

ومنها: طلب الخصومة، وهو طلبها عند القاضي، وهذا إنما يحتاج إليه إن أعرض المشتري أو البائع عن إعطاء حقه، ولا يجب تعجيله، حتى لو أخر مدة مديدة لا تبطل. وعن الإمام محمد أن ليس له التأخير إلى ما وراء الشهرين فتدبر.

(و): منه (سكوت المولى عند رؤية عبده يبيع ويشتري) على قصد التجارة، فهذا السكوت منه رضابة فيصير مأذوناً وتنفيذ تصرفاته، ويرتكب الديون، التي لحقت على رقبته (لأن الظاهر) من حاله (نهيه إذا لم يرض) به وإلا لزم التغريز المنهي إذ أهل السوق يعاملون معه اعتماداً على استيفاء الديون من أكسابه ثم رقبته، ولو لم يكن مأذوناً تأخّر ديونهم إلى ما بعد العتق فينضرون (فاندفع قول زفر والشافعي إنه يحتمل أن يكون سكوته لفرط الغيظ) عليه لتمرده (وقلة المبالاة) بفعله، فلا يكون رضابه فلا يصير مأذوناً، وجه الدفع أنا لا ندعي أن الرضا مقطوع به، بل ظاهر السكوت يدل عليه لئلا يلزم التغريز فلا ينافي الاحتمال المذكور.

(ومنها: ما ثبت دفعاً للطول) القبيح فيما تعورف فيه السكوت، كعليَّ مائة وعشرة دراهم، فالمائة أيضاً دراهم (اتفاقاً) لتعارف السكوت: عن مميز عدد إذا قرن به عدد مقرون مع مميزه اعتماداً

نعم، وربما يقول لا، فلو عم اللفظ فلم حسن الاستفهام؟ قلنا: لا يحسن أن يقال: وإن كان طويلاً أو أبيض أو محترفاً وما جرى مجراه، وإنما حسن السؤال عن الفاسق، لأنه يفهم من الإعطاء الإكرام، ويعلم من عادته أنه لا يكرم الفاسق، أو علم من عادة الناس ذلك فتوهم أنه يقتدى بالناس فيه، فلتوهم هذه القرينة المخصصة حسن منه السؤال، ولذلك لم يحسن في سائر الصفات، ولذلك لو لم يراجع وأعطى الفاسق وعاتبه السيد فله أن يقول: أمرتني بإعطاء كل داخل وهذا قد دخل فيقول السيد: كان ينبغي أن تعرف بعقلك أن هذا إكرم، والفاسق لا يكرم، فيتمسك بقرينة مخصصة، فربما يكون مقبولاً، فلو لم يقل هذا ولكن قال: كان لفظي مشتركاً غير مفهوم، فلم أقدمت قبل السؤال؟ لم يكن هذا العتاب متوجهاً

على الفهم في المتعارف الثبوت على الذمة (بخلاف) له عليَّ (مائة وعبد) فإنه لا يكون مائة دراهم ولا مائة عبيداً (اتفاقاً) بيننا وبين الشافعي لعدم التعارف (واختلف في) له (على مائة ودرهم فعندنا مبين) وتكون المائة دراهم (وعند الشافعي: المائة مجمل) يتوقف على بيان المقر (لنا: تعارف السكوت عن مميز عدد) مع إرادته (عطف عليه الإثمان أو المقادير) مع الدلالة على كميتها اتكالاً على قرينة هذا العطف، وكثرة الاستعمال الموجب للحذف والتخفيف. الشافعية (قالوا: العطف مبناه على التغاير) لأنه الأصل فيه (ومبنى التفسير على الاتحاد) فلا يقع المذكور تفسيراً، فلا يكون المائة دراهم (ولا يخفي ضعف) فإنا لا نقول: إن المعطوف تفسير لعدد المعطوف عليه، بل إنما نقول: إنه إنما سكت عن مميز المعطوف عليه لدلالة المعطوف على أنه من جنسه، وهذا لا ينافي التغاير، وقد يجاب بالنقض بالصورة المتفق عليها، وهي له مائة عشرة دراهم، لأن العطف لا بد فيه من المغايرة والحق أنه غير وارد، فإن المعطوف هناك نفس العشرة من غير إعتبار المميز ثم الدراهم مميز عنهما على التنازع بين العاملين في معمول بخلاف ما نحن فيه فافهم، ثم ههنا كلام، فإن الظاهر في أمثال هذه العبارات أنها من قبيل التقدير فهي دلالة بالمنطوق، فإن المقدر كالملفوظ، ، فلا يكون من الباب، وهو دلالة السكوت إلاّ أن يعم السكوت، بحيث يشمل التقدير، ويراد بالمنطوق الملفوظ صريحاً فتدبر.

مسألة

(يصح البيان) للجمل أو غيره (بالفعل كالقول) أي كما يصح بالقول (خلافاً فالشرذمة) لا يعتد بهم (لنا الفعل الصالح) للتبيين المراد حال كونه وارداً (عقيب المجمل) بل عقيب الكلام مطلقاً (مفهم للمراد) منه قطعاً: فيصلح بياناً كالقول (بل أولى) منه إذا (ليس الخبر كالمعاينة) والفعل معاين والقول خبر في التيسير روى أحمد وابن حبان مرفوعاً: ليس الخبر كالمعاينة فإن الله أخبر موسى بن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الألواح فلما عاين ذلك ألقى الألواح[1] وفي الدرر المنثورة برواية أحمد وعبد بن حميد والبزار وابن أبي حاتم وابن حبان والطبراني بلفظ: «يرحم الله موسى ليس المعاين كالخبر، أخبره ربه تبارك وتعالى أن قومه فتنوا بعده فلم يلق الألواح، فلما رآهم وعاينهم ألقى الألواح

---

(١) انظر كنز العمال (١٦/ ٤٤١١١).

قطعاً، فإن قيل فقد فرضتم الكلام في أداة الشرط، وقد قال بعمومه من أنكر سائر العمومات، في الدليل في سائر الصور؟ قلنا: هذا يجري في (من) و(ما) و(متى) و(حيث) وأي وقت، وأي شخص ونظائره، ويجري أيضاً في النكرة في النفي، كقوله: ما رأيت أحداً مثل قوله تعالى: ﴿ما أنزل الله على بشر من شيء﴾[1] وكذلك في قولهم: (كل) و(جميع) و(أجمعون) بل هو أظهر، وهو النوع الثالث، وكذلك في النوع الرابع وهي صيغ الجموع، كالفقراء والمساكين، وهذا أيضاً جار فيه، فإنه إذا قال لعبده: أعطِ الفقراء واقتل المشركين، واقتصر على هذا، وانتفت القرائن جرى حكم الطاعة والعصيان، وتوجه الاعتراض وسقوطه كما سبق، وهو جار في كل جمع إلاّ في بعض الجموع المبنية للتقليل، كما ورد على وزن

فتكسر ما تكسر» ولعل هذا كان مثلاً فتكلم به رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولذا وقع في شرح المختصر وغيره، ولذا وقع المثل ليس الخبر كالمعاينة والله أعلم (و) لنا (بين رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الصلاة والحج بفعله) لكثير من المكلفين (وقوله) ﷺ (صلوا كما رأيتموني أصلي) رواه البخاري في حديث طويل (و) قوله ﷺ (خذوا عني) مناسككم كما روى مسلم عن جابر قال رأيت رسول الله ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر ويقول لنا «خذوا عني مناسككم لعلي لا أحج بعد حجتي هذه» (يدل عليه) أي على أنه عليه وعلى آله وأصحابه السلام بين بالفعل (أقول: لأن معناه) أي معنى كل من الحديثين (افعلوا ما تفهمون من المشاهدة أن الصلاة ما هي والحج ما هو فالفهم) من الفعل (ليس بالشرع كما ظن في التحرير) وقيل فيه فعلى هذا أي كون الحديثين كاشفين عن بيان الفعل يدل على أن بيانيته بالشرع فيبطل الدليل الأوّل من كون الفعل مفهماً لأن الفهم حينئذٍ بالشرع، ويلزم أن تكون البيانية بالشرع، ويلغو الفعل إذ به كفاية وليس كما ظن فإن الشرع كاشف عن دلالة الفعل في نفسه لا أنه هو الدال، وههنا بحث، فإن هذا الحديث ورد في المدينة، وحديث خذوا في حجة الوداع يوم النحر وكانت الصلاة مفروضة في مكة، وكذا الحج مفروضاً من قبل، وكان المخاطبون يعرفون الصلاة والحج ويصلون ويحجون، فليس هذا إشارة إلى بيان المجمل، بل الحديث الأوّل لبيان ندب الصلاة مثل صلاته صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فإنها كانت مشتملة على المندوبات والسنن وحينئذٍ الأمر للندب. الحديث الثاني لبيان أن أمر الحج متقرر على ما فعلت، ولا ينسخ شيء من أفعاله خذوا عني هذا النحو واتركوا النحو السابق، فليس هذان من الباب في شيء، وأما الإيراد بأن خذوا عام في القول والفعل، ولا حجة في تبيين الفعل فمندفع بأن العام كالخاص، فيفيد أن الفعل يصلح بياناً فتدبر. المنكرون (قالوا) الفعل (أطول من القول، فيلزم التأخير) أي تأخير البيان (مع إمكان التعجيل) بالقول عند كون الفعل بياناً، وهو باطل، فبطل بيانية الفعل (قلنا: الأطولية) مطلقاً (ممنوعة) فإن بعض الأفعال يكون أخصر من القول (ولو سلم) الأطولية فلا نسلم امتناعه وأما اختياره الأطول (فلسلوك أقوى البيانين) من القول والفعل، لأن الخبر ليس كالمعاينة (ولو سلم) عدم القوّة

---

(١) سورة الأنعام الاية ٩١.

الأفعال كالأثواب، والأفعلة كالأرغفة، والأفعل كالأكلب، والفعلة كالصبية، وقد قال سيبويه: جميع هذا للتقليل وما عداه للتكثير، وقيل أيضاً جمع السلامة للتقليل، وهذا بعيد، لا سيما فيما ليس فيه جمع مبني للتكثير وجمع القلة أيضاً لا يتقدر المراد منه، بل يختلف ذلك بالقرائن والأحوال، إلاّ أنه ليس موضوعاً للاستغراق.

وأما النوع الخامس وهو الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام فهذا فيه نظر، وقد اختلفوا فيه، والصحيح التفصيل، وهو أنه ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء، كالتمرة والتمر، والبرّة والبر، فإن عرى عن الهاء فهو للاستغراق، فقوله: لا تبيعوا

(فالتأخير لا يمتنع مطلقاً، بل) إنما يمتنع (عن وقت الحاجة) كما سيجيء إن شاء الله تعالى. فإن قلت هذا إنما يتأتى في المجمل أما غيره كتخصيص العام فلا يتم فيه وقد عممت المسألة؟ قلت: إنما يمتنع التأخير فيه عندنا بتأخير يأبى عن صلوحه قرينة وهو غير لازم (وقد يجاب أيضاً بمنع لزوم التأخير) ههنا ((لأنه شرع فيه) على الاتصال (لكن الفعل استدعى زماناً) فيوجد فيه فلزم تأخر انصرامه (كمن قيل له أدخل البصرة، فسار في الحال حتى دخلها لا يعد مؤخراً) مع إنه إنما يكون الدخول بعد أيام وشهور بل مبادراً فكذا ههنا لا يعد المبين بالفعل مؤخراً (بل مبادراً كذا في شرح المختصر، قيل) ليس من سافر مبادراً (بل مؤخراً لأن الدخول) الذي مثل به المجمل (إذا أمكن تحصيله في زمان قليل فتحصيله في كثير تأخير) البتة فلا يكون مبادرة، ولو لم يمكن تحصيله في زمان قليل فلا يصلح مثالاً لما في الباب، فإن البيان ههنا يمكن تحصيله في زمان قليل بالقول (ولو قيل: سافر إلى البصرة) فسافر في الحال يعد مبادراً (لسلم) عن الإيراد (أقول: السفر) إلى البصرة (يتحقق بأول الخروج) بالنية إليها (والبيان إنما يتحصل بالآخر) فلا يصلح مثالاً له (كالدخول: فالمثال المطابق نحو: صم هذا اليوم فشرع فيه) لا يعد مؤخراً هذه الكلمات قليلة الجدوى ليس من دأب المحصلين (ثم أقول: لو قيل المعنّى) من استدلالهم لو جاز البيان بالفعل (لزم تأخير حصوله مع إمكان تعجيل تحصيله بالقول) فالتأخير تأخير عن القول لا عما هو بيان له (لاندفع) هذا (المنع فافهم) لكن يرد عليه حينئذٍ أولاً النقض بالبيان بالقول المطنب، فإنه يتأخر بيانيته مع إمكان تعجيلها، وثانياً: بأن جواز هذا التأخير مجمع عليه لم يخالف فيه أحد، فلا يتأتى دعوى بطلان التالي بخلاف التأخير عما هو بيان له، فإنه قد منع قوم جوازه في المجمل أيضاً، فقد تضاعف المنع على هذا التوجيه فتأمل.

مسألة

(القول والفعل إذا اتفقا) في المفاد (وعلم المتقدم) منهما (فهو البيان) لأن التعريف حصل به (وإلاّ) علم المتقدم (فأحدهما) البيان من غير ترجيح إذ الحكم على التعيين تحكم ولا حاجة إليه أيضاً (وقيل: المرجوح) في الدلالة (مقدم لأن الراجح يؤخر للتأكيد) والمتقدم يكفي للتفهيم، فهو المراد (وأجيب ذلك) أي كون التأكيد راجحاً على المؤكد (في المفردات نحو: جاءني القوم كلهم دون المستقل) فإنه

البر بالبر، ولا التمر بالتمر، يعم كل بر وتمر، وما لا يتميز بالهاء ينقسم إلى ما يتشخص ويتعدد، كالدينار والرجل، حتى يقال: دينار واحد ورجل واحد، وإلى ما لا يتشخص واحد منه، كالذهب، إذ لا يقال: ذهب واحد فهذا لاستغراق الجنس، أما الدينار والرجل فيشبه أن يكون للواحد والألف واللام فيه للتعريف فقط، وقولهم: الدينار أفضل من الدرهم يعرف بقرينة التسعير، ويحتمل أن يقال: هو دليل على الاستغراق فإنه لو قال: لا يقتل المسلم بالكافر ولا يقتل الرجل بالمرأة، فهم ذلك في الجميع فإنه لو قدر حيث لا مناسبة فلا يخلو عن الدلالة على الجنس.

يجوز فيه مرجوحه التأكيد (بالاستقراء، وإن اختلفا) أي القول والفعل في المفاد (كما) روي أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (طاف طوافين) قد روى النسائي عن حماد بن عبدالرزاق الأنصاري عن إبراهيم محمد بن الحنفية قال: طفت مع أبي وقد جمع الحج والعمرة، فطاف لهما طوافين، وسعى لهما سعيين، وحدثني أن علياً رضي الله عنه فعل ذلك، وحدثه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فعل ذلك. قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير: حماد هذا وإن ضعف لكن ذكره ابن حبان في الثقات، وفي الحديث الطويل لمسلم عن جابر إشارة إلى تكرر الطواف (وأمر بواحد) كما روى الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعى واحد منهما حتى يحل منهما»(1) وقال: حديث صحيح غريب (فالمختار القول) للبيانية (مطلقاً) تقدم على الفعل أو تأخر (لأنه أظهر) وأدل (في تعيين المراد) فإن الفعل ربما يشتمل على الزوائد من المندوبات (والفعل الزائد) إن كان (ندب أو واجب مختص) به عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (والنقصان) إن كان في الفعل (تخفيف في حقه) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (وقال أبو الحسين المتقدم) هو البيان (أياً كان) من القول أو الفعل (ورد بلزوم النسخ) عليه وهو خلاف الأصل (لو كان المتقدم الفعل فإنه إذا تقدم طوافان) وكان هذا الفعل بياناً للمجمل (وجب علينا طوافان، فإذا أمر بطواف واحد فقد نسخ أحدهما عنا) فإن قلت له أن يلتزم النسخ لأن وجوب طوافين إنما يكون عند دليل التأسي وحينئذٍ دل الدليل على النسخ، قلت: ليس وجوب الطوافين بالفعل يحتاج إلى دليل التأسي، بل بالمجمل، كذا في الحاشية، ولو خصص قوله بما فيه دليل التأسي آل النزاع لفظياً.

إعلم أن الحق هذا القول، واختاره الآمدي ولم يوجد أيضاً في كتبنا ما ينافيه، فإن المتقدم نفهم للمراد قطعاً فلا إجمال بعده، وأما لزوم النسخ فلا بأس به عند اقتضاء الدليل، وأما اشتمال الفعل على المندوبات فلا نسلم ذلك إذا وقع بعد المجمل إلا إذا دل دليل صارف عن البيانية، على أن المجمل باق على إجماله وفي هذا القول والفعل سواء فتأمل.

فائدة: اختلفوا في أن القارن عليه طوافان وسعيان للعمرة والحج أو واحد لهما، فإمامنا

---

(1) انظر كنز العمال (٥/ ١١٩٧٧).

(القول في العموم إذا خص هل يصير مجازاً في الباقي وهل يبقى حجة)

وهما نظران: أما صيرورته مجازاً فقد اختلفوا فيه على أربعة مذاهب، فقال قوم: يبقى حقيقة، لأنه كان متناولاً لما بقي حقيقة، فخروج غيره عنه لا يؤثر، وقال قوم: يصير مجازاً لأنه وضع للعموم، فإذا أريد به غير ما وضع له بالقرينة كان مجازاً، وإن لم يكن هذا مجازاً فلا يبقى للمجاز معنى، ولا يكفي تناوله مع غيره، لأنه لا خلاف أنه لورد إلى ما دون أقل الجمع صار مجازاً، فإذا قال: لا تكلم الناس ثم قال: قال أردت زيداً خاصة كان مجازاً،

وصاحباه ذهبوا إلى الأول والشافعي إلى الثاني، واستدل بما مر عن رواية الترمذي، وبقوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام: «دخلت العمرة في الحج»[1] واستدلوا لنا بما مر من حديث أمير المؤمنين علي فأوردوا أنه نقل فعل، وحديث ابن عمر نقل قول، والقول هو البيان كما مر فإن قلت: كشفنا عنك الغطاء وبينا أنه لا وجه لبيانية القول، قلت: إنما كشفت الغطاء فيما يعلم القبلية للفعل، وهي ههنا مجهولة بعد وأجاب عنه المصنف ناقلاً عن التقرير أن القول إنما يتعين للبيانية إذا لم يدل دليل على قوة الفعل وترجيحه، وههنا قد دل، وهو قول أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه لمن طاف طوافين وسعى سعيين: حديث لسنة نبيك هذا، وهذا الحديث رواه الإمام أبو حنيفة عن صبي بن معبد في قصة طويلة، فإن قلت: قد روي هذا الحديث وليس فيه ذكر الطوافين إنما أخبر صبي بالقرآن فأجاب أمير المؤمنين بما ذكر ففيه اضطراب؟ قلت: كلا، فإن زيادة الثقة مقبولة، كيف وليس في الروايات الأخر مات ينافيه، بل هذا مبين للروايات الأخر وكاشف لإجمالها، لكن هذا غير وافٍ كما لا يخفى على المتأمل، فإن أمير المؤمنين عمر إنما حكم بهداية السنة وموافقتها، وهذا لا يدل على الوجوب أما عند الخصم فظاهر لأن السنة المطلقة عنده تحمل على فعل الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وعندنا على الطريقة في الدين، وهو يشمل الواجب والمندوب والمواظب عليه، بل نقل الفعلان أيضاً متعارضين، فإنه روى الشيخان عن ابن عمر أنه قرن فطاف لهما واحداً وقال: وهكذا فعل رسول الله ﷺ فالحق إذن أن الفعلين قد تعارضا، والقول وافق أحدهما، فأذن توجه بأن الترجيح في مثله للقول، فإن قلت: الفعلان لا يتعارضان؟ قلت: ههنا علم التعارض من خارج، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لم يحج بعد الهجرة إلاّ مرة واحدة، فإن كان نسكه قراناً كما نطق به أكثر الروايات فهو في حجة الوداع لا غير، وقد نقل الفعلان، فقد تعارضا البتة، وإنما يتعارضان إذا احتمل التعدد، وقد رجح أصحابنا فعل الطوافين بأن رواية أمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين علي رضي الله عنهما أرجح على رواية ابن عمر، فإنهما راجحان في الضبط والاتقان والفقاهة، مع أن هذا مذهبهما ومذهب عبدالله بن مسعود ومذهب عمران بن الحصين رضي الله عنهم، وهم أرجحون على ابن عمر، وأيضاً قد اعتضد هذا بالقياس، فإن ضم عبادة إلى عبادة لا يوجب نقصاً في أركان أحدهما،

---

(١) انظر كنز العمال (٥/ ١١٩٨٣ و١١٩٧٥).

وإن كان هو داخلاً فيه وقال قوم: هو حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصاد عليه، وهذا ضعيف، فإنه لورد إلى الواحد كان مجازاً مطلقاً، لأنه تغير عن وضعه في الدلالة، فالسارق مهما صار عبارة عن سارق النصاب خاصة فقد تغيّر الوضع واستعمل لا على الوجه الذي وضعته العرب، وقد اختار القاضي في التفريع على مذهب أرباب العموم أنه صار مجازاً، لكن قال: إنما يصير مجازاً إذا أخرج منه البعض بدليل منفصل من عقل أو نقل، أما ما خرج بلفظ متصل كالاستثناء فلا يجعله مجازاً، بل يصير الكلام بسبب الزيادة المتصلة به كلاماً آخر موضوعاً لشيء آخر، فإنا نريد الواو والنون في قولنا: مسلم، فنقول: مسلمون، فيدل على أمر زائد ولا نجعله مجازاً، ونزيد الألف واللام على قولنا: رجل، فنقول: الرجل،

كيف وإذا ضم شفع نفل إلى شفع في التحريمة لا يتداخل شيء من أركان أحدهما في الآخر، مع أن الاحتياط في العبادات يقتضي ذلك أيضاً، والحق في الاستدلال عند هذا العبد أن يستدل بقوله تعالى: **﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾**[1] فهذا يدل بالعبارة على أن إتمام أركان كل واجب، فإن معناه: ائتوهما تأمين، فلا يعارضه خبر الواحد لا سيما الذي حكم بغرابته فيتأول بأنه أجزاه طواف واحد لكل منهما طواف للعمرة وطواف للحج، ويكون الإشارة إلى أن طوافي القدوم والوداع ليسا ركنين فافهم.

وأما الجواب: عن الثاني فبأن الحديث محمول على القرآن لا على أن العمرة، ذهب من البين وقام طواف الحج مقامهما فافهم.

مسألة

في الظاهر يجوز المساواة بينهما أي بين البيان والمبين (عندنا وعند الأكثر) من أغيارنا (ومنهم الإمام) (فخر الدين (الرازي وابن الحاجب يجب أن يكون البيان أقوى دلالة) وأما في الثبوت فلا تجب القوّة عندهم، فإنهم يجوّزون تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد (و) قال (أبو الحسين يجوز الأدنى) دلالة في التبيين، وهو خلاف المعقول (كما في المجمل) يجوز تبيينه بالأدنى اتفاقاً. ظاهر هذا يدل على أن يجوز في بيانه الأدنى منه دلالة، وهو فاسد، فإنه لا شيء أدنى من المجمل، فإنه لا يدل على المراد، والبيان يدل ففيه نوع قوّة منه، فالأصوب أن تحرر المسألة عامة في المساواة ثبوتاً أو دلالة، وينسب خلاف الأكثر إلى الأول وأبي الحسين في الثاني، ويدعي الإنفاق في المجمل في الأول (لنا أقول: تخصيص العام بالعام وهو أخص) من المخصص به مطلقاً أو من وجه (واقع) البتة بالاستقراء الصحيح كيف لا وأكثر الشرع عمومات، وهما متساويان، أما عندنا فلأن العام قطعي الدلالة، وأما عند غيرنا فلأنه ظني، فقد ثبت التخصيص بالمساوي، فإن قلت، فيه تحكم بترجيح أحدهما على الآخر، قال: (وليس هذا تحكماً، لأن أعمالهما خير من إلغاء أحدهما) عند المعارضة، بخلاف الأدنى، إذ لا معارضة هناك بل يضمحل الأدنى، وأيضاً: إن قرينة السباق والسياق أو غيرهما تدل على أن أحدهما مخصص دون العكس فلا تحكم، كما في قوله تعالى: **﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾**[2] القطع بكون

---

(١) سورة البقرة الآية ١٩٦.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٧٥.

فيزيد فائدة أخرى وهي التعريف، لأن هذه صارت صيغة أخرى بهذه الزيادة، فجاز أن يدل على معنى آخر، ولا فرق بين أن نزيد حرفاً أو كلمة، فإذا قال: يقطع السارق إلّا من سرق دون النصاب، كان مجموع هذا الكلام موضوعاً للدلالة على ما دل عليه، فقوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلّا خمسين عاماً﴾[1] دل على تسعمائة وخمسين لا على سبيل المجاز، بل الوضع كذلك وضع، وكأن العرب وضعت عن تسعمائة وخمسين عبارتين إحداهما ألف سنة إلّا خمسين، والأخرى تسعمائة وخمسون، ويمكن أن يقال: ما صار عبارة بالوضع عن هذا القدر بل بقي الألف للألف، والخمسون للخمسين، وإلّا للرفع بعد الإثبات، ونحن بعلم الحساب عرفنا أن هذا تسعمائة وخمسون، فإنا إذا وضعنا ألفاً ورفعنا

الثاني مخصصاً (فما في التحرير) في الجواب (أن المراد) لمشايخنا (المساواة في الثبوت) فيجوز تخصيص المتواتر بالمتواتر، والآحاد بالآحاد، (لا في الدلالة) حتى يلزم التحكم (مما لا حاجة إليه) فإنه قد تم الكلام بدون هذا التكلف الذي ليس له أثر في كلامهم، كيف ويلزم التحكم أيضاً عند التساوي في الثبوت، وربما يورد على التحرير بأنهم يجوّزون تخصيص الخصوص من الكتاب بالقياس مع كونه غير أقوى في الدلالة منه، وقد مر منا أنه بعد التخصيص يصير العام أضعف من القياس فنذكر الأكثرون (قالوا) لا بد من القوة، وإلّا فأما بالمساوي أو المرجوح، وبطلان الأول لأن (في التساوي التحكم) إذ لا أحقية لأحدهما في البيانية (و) بطلان الثاني لأنه (في المرجوح) يلزم (إلغاء الراجح) لمعارضة المرجوح إياه، وهذا خلاف المعقول وقد ظهر لك جوابه بأتم وجه (أقول) هذا (منقوض بتخصيص العموم بالمفهوم) المخالف (لأن المنطوق أقوى) منه فينبغي أن لا يجوز مع أنه يجوز عند قائليه (فتأمل) ولا يرد عليه أن المصنف قد منع تخصيصه للعام، ففي كلامه تعارض، لأن ما مر هو التحقيق، والذي قال ههنا مماشاة مع الخصم وإبداء الخلل في كلامه.

(**مسألة**: (المختار جواز تأخير تبليغ الحكم) المنزل إلى المكلف (إلى وقت الحاجة) وهو وقت تنجيز التكليف، سواء كان موسعاً أو مضيقاً، وقال شرذمة قليلة: لا يجوز، وأما التأخير عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقاً (لنا: لا يلزم منه محال) شرعي ولا عقلي، وإنكاره مكابرة (ولعل فيه) أي في التأخير (مصلحة) يطلع عليها رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فيجب التأخير حينئذ المنكرون (قالوا) قال الله تعالى: ﴿يا أيها الرسول (بلغ ما أنزل إليك﴾[2] والأمر) ههنا (للفور) وإلا (فوجوب التبليغ مطلقاً) سواء كان على الفور أو متراخياً (معلوم عقلاً) من الرسالة فلا حاجة إلى الأنابة (قلنا) لا نسلم أنه للفور، وأما إبانة التبليغ مع كونه معلوماً عقلاً فلأنها لفائدة، و(فائدته تقوية العقل) أي تقوية ما حكم به العقل (بالنقل، أقول: يدل على ذلك) أي عدم كونه للفور (ما بعده) هو قوله تعالى: ﴿وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾[3] فإن عدم فعل التبليغ على الفور لا يوجب عدم تبليغ الرسالة رأساً، وهذا ظاهر، إلا أن يتحمل التكلف ويقال: لما كان وجوب التبليغ الفوري عندهم فتركه

---

(١) سورة العنكبوت الآية ١٤. (٢) سورة المائدة الآية ٩٧. (٣) سورة المائدة الآية ٩٧.

خمسين علمنا مقدار الباقي بعلم الحساب، فلا نقول المجموع صار عبارة موضوعة عن هذا العدد وهذا أدق وأحق، لا كزيادة الألف واللام والياء والنون على المسلم، فإن تلك الزيادة لا معنى لها بغير اللفظ الأول. فإن قيل: لو قال الله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾، فقال الرسول متصلاً به: إلاّ زيداً، فهل يكون هذا كالمتصل الذي لا يجعل لفظ المشركين مجازاً في الباقي؟ قلنا: اختلفوا فيه، والظاهر أن هذا من غير المتكلم يجري مجرى الدليل المنفصل من قياس العقل والنقل، ولهذا لو قال زيد، وقال غيره: قام، لا يصير خبراً حتى يصدر من الأول قوله قام، لأنّ نظم الكلام إنما يكون من متكلم واحد، وذلك يجعله خبراً، فإن قيل: فلو أخرج بالاستثناء عن لفظ المشركين الجميع إلاّ زيداً فهل يصير لفظ المشركين مجازاً؟ قلنا: نعم لأنه للجمع بالاتفاق، والخلاف في أنه مستغرق أو غير مستغرق، فهو عند أرباب العموم عند الاستثناء لجمع غير مستغرق دون الاستثناء لجمع مستغرق.

ترك التبليغ المستحق الذي هو الرسالة فتدبر (وقد يجاب) في التحرير (بأنه ظاهر في تبليغ المتلو) وهو القرآن الشريف، فلا يلزم منه إلا عدم جواز تأخير تبليغه لا عدم جواز تأخير التبليغ مطلقاً، والمدعي هذا دون ذلك (وفيه ما فيه) فإن كلمة ما عام، والتخصيص من غير دليل، على أنه نزل في تبليغ حكم غير متلو، كما ورد في بعض الروايات، ولا يتوهم أنها ليست على عمومها، فإن بعض ما أنزل أسرار بين الله ورسوله صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه، فلا يصح التبليغ، لأن الآية ظاهر في العموم، فلا تسمع دعوى أن بعض ما نزل أسرار ممنوع التبليغ إلا عن البعض الغير المتأهلين، وهو لا ينافي في وجوب التبليغ مطلقاً فافهم.

(**مسألة**: لا يجوز تأخير البيان) أي بيان التفسير (عن وقت الحاجة) إليه (وهو وقت تعلق التكليف تنجيزاً) موسعاً كان التكليف أو مضيقاً (وقيل) في التحرير هو وقت تعلق التكليف التنجيزي (مضيقاً) وهذا التخصيص تحكم، فإنه لو تأخر عن وقت تعلق التكليف فيكون تكليفاً بالمجهول وطلباً لإتيانه ولو موسعاً، وإتيان المجهول محال من المكلف، فلا يجوز هذا التأخير (لا عند مجوز تكليف ما لا يطاق) لكن ينبغي أن لا يقع عندهم أيضاً. (أما) تأخير بيان التفسير (إلى وقت الحاجة فالمختار الجواز) وأما بيان التغيير فلا يجوز تأخيره كما مر (وعند الحنابلة) والصيرفي (وجماعة من المعتزلة) كعبد الجبار والجبائي وابنه (المنع) أي منع جوزا التأخير إلى وقت الحاجة، بل يجب المقارنة، إلاّ أن الإسفرايني ذكر أن الأشعري قدس سره نزل ضيفاً على الصيرفي فناظره وهداه إلى الحق فرجع عن المنع إلى الجواز (وأبو الحسين جوّز التأخير في) البيان (التفصيلي) دون الاجمالي (لنا أوّلاً: قوله تعالى: ﴿لا تحرّك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه (ثم إن علينا بيانه)﴾[1] وثم للتراخي فيجوز التراخي، فإن قلت: البيان عام لتخصيص العام، فينبغي أن يجوز مؤخراً، قلت: البيان يطلق في العرف على التفسير غالباً، فهو المتبادر، على أنه يخصص بما عداه لدليل قاطع قد مر، مع أن الاضافة

---

(١) سورة القيامة الاية ١٦.

وأما النظر الثاني في كونه حجة في الباقي، فقد قال قوم من القائلين بالعموم: إنه لا يبقى حجة، بل صار مجملاً، وإليه ذهبت القدرية، لأنّه إذا لم يترك على الوضع فلا يبقى للفهم معتمد سوى، القرينة، وتلك القرينة غير معينة فلا يهتدي إليها، ومن هؤلاء من قال: أقل الجمع يبقى لأنه مستيقن، واحتج القائلون بكونه مجمكلاً بأن السارق إذا خرج منه سارق ما دون النصاب والسارق من غير الحرز ومن يستحق النفقة وغير ذلك فبم يفهم المراد منه على سبيل الحصر وقد خرج الوضع من أيدينا، ولا قرينة تفصل وتحصر فيبقى مجملاً؟ والصحيح أنه يبقى حجه إلاّ إذا استثنى منه مجهولاً، كما لو قال: اقتلوا المشركين إلاّ رجلاً، أما إذا استخرج منه معلوم فإنه يبقى دليلاً في الباقي، ولأجله تمسك الصحابة بالعمومات. وما من عموم: إلاّ وقد تطرق إليه التخصيص، وهذا لأنّ لفظ السارق يتناول كل سارق بالوضع لولا دليل مخصوص، والدليل المخصوص صرف دلالته عن البعض، ولا

جنسية، فثبت تأخير جنس البيان، وقد مر عدم جواز تأخير التغيير فلزم تحقق الجنس في التفسير، فإنه هو الحق، وإلا لزم عدم جواز مقارنة بيان التفسير أيضاً، هذا: ولنا فيه كلام من وجهين:

الأول: أن المراد بالبيان تبليغ النظم المنزل، كما ورد في الصحيح عن ابن عباس أنها نزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يتعب لسانه في سرعة القراءة على محاذاة قراءة جبريل خشية النسيان فنزلت، والمعنى: لا تحرك لسانك بالقرآن عند تبليغ المبلغ لأجل التعجيل، فإن علينا جمعه في صدرك، وعلينا قراءتك إياه: فإذا قرأنا بلسان جبريل فاقرأه على قراءته بعد ذلك، ثم علينا تبيينه إلى الخلق بلسانك، ومع هذا الاحتمال لا يقوم حجة فتأمل فيه.

والثاني: سلمنا أن البيان بمعنى التفسير لكن كلمة، ثم إنما دخلت على الجملة، فلو أفاد التراخي أفاد التراخي في ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الأولى، فكون البيان على الله مؤخر عن كون الجمع في الصدر والقراءة عليه، وهذا لا يوجب وجود البيان بعد المجمل متراخياً، بل الحق أن ثم ههنا للانتقال من مطلب إلى آخر لعدم التراخي بين المضمونين، والمعنى والله أعلم أن علينا الجمع والقراءة ثم علينا شيء آخر هو البيان والتفسير فافهم (و) لنا (ثانياً: إيتاء الصلاة والزكاة مثلاً) فإنهما مجملان (بينا بالفعل والقول بتدريج) ولم يبينا فوراً بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ (و) لنا. ثالثاً: (جواز قصد الاعتقاد إجمالاً، ثم) الاعتقاد (تفصيلاً) بعد البيان (ثم العمل) في وقته، يعني: أن التأخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز (واستدل) على المختار أيضاً (بقوله) تعالى: **﴿إن الله يأمركم (أن تذبحوا بقرة) قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين. قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون﴾**[1] إلى آخر القصة والبقرة المأمورة (كانت معينة) عند الله (بدليل البيان مؤخراً) ولو لم يكن بياناً لكان المأمور متجدداً،

---

(١) سورة البقرة الآية ٦٧ و٦٨.

مسقط لدلالته في الباقي، نعم: لا يدل اللفظ على إخراج ما خرج، فافتقر إلى دليل مخرج، وقصوره عنه لا يدل على قصوره عن تناول الباقي، فمن قال: أعتق رقبة ثم قال: لا تعتق معيبة ولا كافرة، لم يخرج به كلامه الأول عن كونه مفهوماً، والرجوع في هذا إلى عادة اللسان وأهل اللغة وعادات الصحابة إذ لم يطرحوا جميع عمومات الكتاب والسنة لتطرق التخصيص إليها، وعلى الجملة: كلام الواقعية في العموم المخصص أظهر لا محالة، فإن قيل: قد سلمتم أنه صار مجازاً، فيفتقر العمل به إلى دليل، إذا المجاز لا يعمل به إلاّ بدليل؟ قلنا: هو حقيقة في وضعه، والدليل المخصص هو الذي جعله مجازاً، أما سقوط دلالة المجاز فلا وجه له لا سيما المجاز المعروف، فإنا نتمسك به بغير دليل زائد، كقوله تعالى: ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾[1] فإنه وإن كان مجازاً فهو معروف، وكذلك التفهيم بالعمومات المخصصة معروف في اللسان ولا يمكن اطراحه.

وهو باطل (فإنه لم يؤمر بمتحد اتفاقاً) فتعين البيانية مع التأخير، ولا يخفى على المتأمل أن هذا إن كان بياناً كان بيان تغيير لا تفسير فليس من الباب، نعم: استدل بها في كتب الشافعية حيث أخذوا المسألة عامة (وأجيب بأنها) كانت مطلقة في ابتداء الأمر، ثم نسخ إطلاقها، و(تعينت بعد السؤال تشديداً عليهم) لما استهزؤوا وطلبوا بيان النص مع علمهم بالمراد، فلا نسلم أنه لم يؤمروا بمتجدد، نعم: لم يؤمروا بمباين ما أمروا به أوّلاً، بل أمروا بفرد من أفراده (لقول ابن عباس) رئيس المفسرين الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «اللهم علمه الكتاب» رواه البخاري (لو ذبحوا أيّ بقرة لأجزأهم، لكنهم شدّدوا على أنفسهم فشدّد الله عليهم) رواه ابن جرير وابن أبي حاتم من طرق لكن بلفظ: لو أخذوا أدنى بقرة. كذا في الدرر المنثورة، وفيها أيضاً برواية البزار عن أبي هريرة مرفوعاً عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «أن بني إسرائيل لو أخذوا أدنى بقرة لجزاهم ذلك» أو «لأجزأت عنهم» وفي رواية ابن أبي حاتم بزيادة، لكنهم شدّدوا فشدّد الله عليم وبرواية ابن جرير عن قتادة قال: ذكر لنا أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم كان يقول: «إنما أمر القوم بأدنى بقرة، لكنهم لما شدّدوا على أنفسهم شدّد الله عليهم، والذي نفس محمد بيده: لو لم يستثنوا ما بينت لهم» فاندفع ما يتراءى أن الخصم لا يرى قول الصحابة حجة، على أنه لا ريبة في قيام الاحتمال فيكفي للسند فافهم. (ولقوله) تعالى: ﴿وما كادوا يفعلون﴾[2] فإنه ذم على عدم الامتثال ولو كان غير مبين من قبل فلا وجوب فلا ذم. وقيل: يقول الخصم المراد ما كادوا يفعلون بعد البيان والطبع السليم بمج عنه، كيف وقد كانوا امتنعوا عن الامتثال من قبل حيث قالوا: ﴿أتتخذنا هزواً﴾ حتى أكد رسول الله موسى عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة والسلام وقال: «أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين» ثم إنه لو كان الأمر كما زعموا أن البقرة كانت متعينة من قبل، ثم بين لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإنه كان لمعرفة القاتل وفصل الخصومة فافهم المنكرون (قالوا: أوّلاً: التأخير مخل بالفهم للجهل بالمراد)

---

(١) سورة المائدة الاية ٦ وسورة النساء الآية ٤٣. (٢) سورة البقرة الآية ٧١.

في تميز ما يمكن دعوى العموم فيه عما لا يمكن

وفيه مسائل:

(مسألة)

إنما يمكن دعوى العموم فيما ذكره الشارع على سبيل الابتداء، أما ما ذكره في جواب السائل فإنه ينتظر، فإن أتى بلفظ مستقل لو ابتدأ به كان عاماً كما سئل عن بئر بضاعة، فقال: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلاّ ما غير طعمه أولونه أو ريحه» وكما سئل عن ماء

والمجهول لا يؤتى به فلا يجوز (قلنا: لا تكليف قبل البيان) فلا شناعة في الإخلال بالفهم (وثانياً: أنه) أي الخطاب بالمجمل قبل البيان (كالخطاب بالمهمل) الذي لم يوضع لمعنى (في عدم الافهام) أوّلاً (ثم تبين المرام) بعد ذلك (قلنا) لا نسلم أنه كالخطاب بالمهمل بل (فرق) بينهما (فإنه) أي الخطاب بالمجمل (يفيد أن المراد أحدهما) فيفيد معرفة الحكم إجمالاً (فيعزم) على فعله ويصدق به (بخلاف المهمل) فإنه لا يفيد شيئاً.

(فرع: قيل) في المختصر وكتب الشافعية (إذا جاز تأخير بيان المجمل فجواز تأخير إسماع المخصص) الذي هو من بيان التغيير (أولى، لأن عدم إسماعه أسهل من عدم البيان) أي عدم وجوده، وفي التأخير العدم، وفي عدم الإسماع الوجود، قيل: بهذا اندفع ما في التحرير من منع الأولوية مستنداً بأن العام في هذه الصورة أريد به معنى غير مذكور بعد فهو معدوم إلا في إرادة المتكلم فهو كالمجمل، وشدّد عليه بأنه لم يفرق بين عدم المخصص وعدم إسماعه، ومقصود التحرير أنه إذا لم يسمع المخاطب به فوجوده كعدمه فإن الجهالة بالمراد باق عنده، وكانت هي المانعة وهي على السوء (وهو ليس بحق، لأن العام ليس بمجمل) بل ظاهر في المعنى الوضعي (فقد يعمل به) أو يصدّق (وهو غير مراد) على هذا الفرض وهو تجهيل وتلبيس (بخلاف المجمل، فإنه لا محذور فيه) عند تأخير البيان (فتدبر) وقد مر بما لا مزيد عليه، واستدل في كتب الشافعية بأن سيدة النساء فاطمة الزهراء، إذن سمعت بقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾[1] إلى الآخر ولم تسمع المخصص، وهو قوله صلى

---

(١) سورة النساء الآية ١١.

البحر فقال: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» وأما إذا لم يكن مستقلاً نظر، فإن لم يكن لفظ السائل عاماً فلا يثبت العموم للجواب، كما لو قال السائل: توضأت بماء البحر، فقال: بجزيك، أو قال: وطئت في نهار رمضان، فقال: أعتق رقبة، فهذا لا عموم له، لأنه خطاب مع شخص واحد، وإنما يثبت الحكم في حق غيره، بدليل مستأنف من قياس إذا ورد التعبد بالقياس أو تعلق بقوله عليه السلام، حكمي على الواحد حكمي على الجماعة، وذلك بشرط أن يكون حال غيره مثل حاله في كل وصف مؤثر في الحكم حتى لا يفترقا إلاّ في الشخص، والأحوال التي لا مدخل لها في التفرقة من الطول واللون وأمثاله، والذكورة والأنوثة، كالطول واللون في بعض الأحكام كالعتق، ولذلك قلنا: حكمه في العبد بالسراية حكم في

الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا نورث ما تركناه صدقة» قلنا: لو سلم أنه مخصص فليس فيه تأخير الإسماع عن المكلفين كلهم والكلام فيه، فإنا لا نقول بوجوب إسماعه كل أحد، كيف ولا يجب تبليغ الحكم إلى أحد بل التبليغ إلى البعض فإسماعه المخصص كافٍ فإنه يبين الحكم والمراد عنده، فيصل بالنقل عند غيره، وقد يجوز أيضاً أنها سمعت فنسيت فتدبر.

مسألة: (لا قطع) في الحكم الثابت من المجمل (مع ظنية البيان خلافاً لأكثر الحنفية إذا بين المجمل القطعي الثبوت) كالكتاب والخبر المتواتر (بخبر واحد) قطعي الدلالة، قال مطلع الأسرار الإلهية والذي قدس سره إلا لشرذمة كصاحب الميزان والشيخ ابن الهمام، وأنكر صاحب الكشف إنكاراً بليغاً واستدل بما أشار إليه المصنف بقوله (لنا) أن الحكم الثابت منه لازم بقطعي هو الكتاب مثلاً وظني هو البيان و(اللازم من القطع والظن إنما هو الظن) فالحكم الثابت مظنون، وغاية ما يقال من قبلهم أن البيان إنما يفيد تبادر أحد المعنيين، فإنه إنما يفيد معرفة معنى اللفظ وتبادر المعنى من قطعي الثبوت يوجب القطع البتة، وذلك لأن احتمال عدم إرادة هذا المعنى من اللفظ الذي تبين وضعه واستعماله بالمبين احتمال على خلاف المتبادر. وهو احتمال لا يعدّ عرفاً ولغة، فلا يضر القطع بالمعنى الأعم، وهذا بعينه كام يقال: النص قطعي مع احتماله التأويل، وعلى هذا فلا نسلم أن هذا الحكم لازم من القطعي والظني بمعنى أنهما مقدمتاه، بل من القطعي المتبادر منه هو إنما الظن في سبب التبادر، وإن أريد أن الظني له دخل مّا في الإفادة فلا نسلم أنه يفيد الظن، وهذا بخلاف الظاهر المصروف بظني، فإن هذا الصرف لا يوجب تبادر المصروف إليه بل إنما يفهم بملاحظة القرينة، فإذا كانت القرينة مظنونة محتملة ففهم المعنى أيضاً محتمل، فتأمل فإنه موضع تأمل القاطعون (قالوا: خبر الواحد يوجب الظن قطعاً) لأن قد أجمع عليه إجماعاً قاطعاً (والظن مرجح قطعاً) لأنه ضد التساوي، وإذا ثبت الترجيح قطعاً (فبطل المساواة قطعاً) وهو ظاهر (فارتفع المانع) عن القطع وهو الإجمال (قطعاً، وقد فرض المقتضى للقطع قطعاً) لأنه الكتاب أو الخبر المتواتر فلزم الحكم قطعاً (قلنا) هذا (منقوض بمعرفة المراد من المشترك بالرأي) غير الخبر (الذي هو يفيد الظن قطعاً) فإن مقدمات الدليل جارية فيه، (أقول الحل) لدليلهم (أنا لا نسلم أن الظن مرجح قطعاً بل) إنما يرجح (ظناً) فلم يرتفع المانع قطعاً (إن قيل: لو كان) الظن مرجحاً (ظناً لجاز اجتماع الظن مع المساواة وهماً) لأن مقابل الظن

الأمة، وفي باب ولاية النكاح ليس كذلك، إذ عرف من الشرع ترك الالتفات إلى الذكورة والأنوثة في العتق والرق، ولم يعرف ذلك في النكاح، ولذلك نقول روي في الصحيح أن أبا بكر رضي الله عنه أم بالناس في مرض النبي ﷺ، فخرج عليه السلام وهو في أثناء الصلاة فهم بأن يتخلّف، فأشار عليه بالمنع ووقف بجانبه، واقتدى أبو بكر بالنبي عليه السلام واستمر الناس على الاقتداء بأبي بكر رضي الله عنه، وصلّى الناس بصلاة أبي بكر، وصلّى أبو بكر بصلاة النبي عليه السلام، وفيه اقتداء الإمام بغيره، واقتداء الناس بالمقتدى بغيره، وليس يظهر لنا أن غير رسول الله ﷺ في معنى النبي عليه السلام فإن التقدم عليه مع حضوره مستبعد فيما يرجع إلى الإمامة، وللنبوة فيها تأثير، وهذا فعل خاص لا عموم له، ودعوى

جائز وهماً فلزم اجتماع الضدين وهماً (مع أن إمكان اجتماع الضدين محال عقلاً، قلت: اللازم) من ترجيح الظن ظناً (صدق قولنا: الظن ليس بمرجح، وهماً) لأنه مقابلة (وصدقه يجوز بانتفاء الظن، وهماً) لأن السالبة قد تصدق بانتفاء الموضع، وهذا الانتفاء (بنا على أن الخبر من الآحاد) فيجوز نسيان الراوي فيجوز ارتفاعه من البين (والسر) فيه أن قولنا: الظن مرجح قطعاً مشروطة عامة، فإن معناه مرجح مادام ظناً، وقولنا: الظن ليس بمرجح ممكنة عامة و(أن الموجبة المشروطة لا تنافي السالبة الممكنة فيجوز الاجتماع بينهما) أي بين هاتين القضيتين (فلا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة فتفكر) فإن فيه كلاماً ظاهراً، فإن الوصف في هاتين القضيتين عين الذات، فقولنا: الظن مرجح قطعاً ضرورية، معناه: مرجح مادام موجوداً، ولا شك في التنافي بين الضررية والممكنة، فإن قلت: مقصوده أن قولنا: المظنون راجح قطعاً مشروطة عامة والمظنون ليس راجحاً، وهماً ممكنة عامة، قلت: لا ينفع، فإن المستدل لم يأخذهما في الدليل، وإنما أخذ ترجيح الظن فلا يضره، وربما يوجه بأن الضرورة فيه مقيدة بزمان الوجود، فإن معناه الظن مرجح مادام موجوداً، وإمكان عدم الترجيح حال العدم، فالمراد بالمشروطة المشروطة بقيد لو الوجود، وبالممكنة الممكنة بهذا النحو من الإمكان، كذا قرر مطلع الأسرار الإلهية والذي قدس سره العزيز. ثم قرر الدليل بأن الظن مرجح قطعاً مادام موجوداً، فارتفع المانع في حال وجوده فلزم القطعية حال وجود فتم المطلوب، لأن الدعوى القطعية بعد تبيين الخبر، ولا يجوز في تلك الحال عدم الترجيح ولو وهماً، فإنه تجويز اجتماع الضدين، ثم قرر الجواب بأن إفادة الخبر الظن قطعاً ممنوع، فإنه يجوز ارتفاع الخبر من البين لكونه ظني الثبوت، فيرتفع الظن المفاد به فلا يرجح هذا الظن قطعاً، وهذا لأن نفس وجوده وإن كان مقطوعاً، لأنه يعلم بالوجدان، لكنه يمكن زواله بزوال الخبر، فلا يكون مقطوعاً بقاؤه، فلا يفيد القطع بالترجيح، وأما نفس وجود الظن من غير القطع فلا يفيد أصلاً هذا، ولا يظهر لهذا أوجه، فإن إفادة الخبر الظن مما أجمع عليه كما سيجيء إن شاء الله تعالى. ومنع المقدمة الإجماعية لا يجوز. فبعد ملاحظة هذا الإجماع لا يمكن منع إفادة الخبر الظن، وبعد التنزل للمستدل أن يقول الخبر مفيد للظن مادام الخبر باقياً قطعاً، وهو مرجح قطعاً فارتفع المانع حين وجود الخبر قطعاً، فلزم القطع بالحكم في تلك الحال قطعاً، وهو المطلوب، فإنهم لا يدعون القطع بعد ظهور عدم وجود البيان وكذب الخبر فتدبر، فإذن الحق في الجواب ما أفاده هو قدس

الإلحاق تحكم مع ظهور الفرق ولا عموم يتعلق به، بل قوله لعبدالرحمن بن عوف: البس الحرير، ولأبي بردة بن نيار في الأضحية بجذعة من الضان تجزيك، وإذنه للعرنيين بشرب أبوال الإبل، وقوله لعمر: «مره فليراجعها» إلّا عموم لشيء منه، فيفتقر تعميمه إلى دليل مستأنف من قياس أو غيره أما ما نقل من اقتداء الناس بأبي بكر مع اقتدائه بالنبي عليه السلام فيحتمل أن مقتدى الكل كان بالنبي عليه السلام، وكان أبو بكر سفيراً برفع الصوت بالتكبيرات.

أما إذا كان لفظ السائل عاماً نزل منزلة عموم لفظ الشارع، كما لو سأله سائل عمن أفطر في نهار رمضان فقال: أعتق رقبة، كان كما لو قال: من أفطر في نهار رمضان أعتق رقبة، لأنه يجيب عن السؤال، فلا يكون الجواب إلّا مطابقاً للسؤال أو أعم منه، فأما أخص

سره من منع ارتفاع المانع، فإن المانع من القطع الإجمال، وجواز الطرف المقابل مرجوحاً، وههنا وإن ارتفع المانع الأول لكن قام الثاني مقامه، فإن الظن بالشيء يوجب تجويز الطرف المقابل مرجوحاً، هذا: ثم لهم أن يقرروا بأن الخبر مفيد للظن بالوضع والاستعمال قطعاً، وهذا الظن يوجب التبادر قطعاً. وتبادر المراد من القطعي رافع للمانع قطعاً لوجود المقتضى، وبالجملة أن هذا الظن موجب للتبادر، وهو يوجب القطع، وكيف لا يوجب التبادر وأنه متى علم أن الصلاة في الشرع ما هو ولو بخبر الواحد والربا ما هو يتسارع الذهن عند سماع اللفظين إلى معناهما الشرعي وإنكار مكابرة، وليس هذا إلا كما إذا أخبر الخليل أو الأصمعي أن لفظاً وضع في لغة العرب لهذا المعنى يتسارع الذهن عند السماع إليه البتة، وهذا أولى منه، فإن هذا الظن قوي معاضد بالإجماع، وهذا هو الذي ريم في الاستدلال المشهور بأن الحكم بعد تبيين الخبر مضاف إلى القطعي فيكون مقطوعاً، يعني أن الحكم بعد تبيين الخبر مضاف إلى القطعي فيكون مقطوعاً يعني أن الحكم بعد تبيين الخبر يستفاد منه لأجل التبادر فيفيد القطع. لأن المراد به المعنى الأعم، وهو الذي لا يحتمل المقابل احتمالاً ناشئاً عن دليل. وبعد التبادر فاحتمال عدم الارادة كاحتمال التأويل في النص فلا اعتداد به، وهذا بخلاف ترجيح أحد معنيي المشترك بالرأي، فإنه لا يوجب التبادر فتأمل فيه فإنه موضع تأمل.

باب في النسخ

الذي هو بيان التبديل، وإنما أفرده لكثرة مسائله ومباحثه (وهو لغة: الإزالة والنقل) الظاهر منه الاشتراك، وقيل: حقيقة في الأول مجاز في الثاني، وقيل بالعكس، وقيل بالتواطؤ (ومنه المناسخة) لنقل السهام الموروثة من وارث الميت إلى وارثه (والتناسخ) انتقال الروح من بدن إلى آخر، وقيل: لا يتعلق بهذا الخلاف عرض، وقيل: فائدته إذا وقع في كلام الشارع على أيهما يحمل (و) هو (اصطلاحاً فقيل: رفع الشارع الحكم الشرعي) زاد ابن الحاجب بدليل شرعي متأخر أخرج بالأول رفعه بالموت والنوم والغفلة، وبالثاني نحو: صل إلى آخر الشهر، ولا حاجة إليه، لأن الأول انتفاء لعدم القابلية،

منه فلا، أما لو قال السائل: أفطر زيد في نهار رمضان، فقال: عليه عتق رقبة: أو قال: طلق ابن عمر زوجته، فقال: «مره فليراجعها» فهذا لا عموم له، فلعله عرف من حاله ما يوجب العتق والمراجعة عليه خاصة، ولا نعرف ما تلك الحال ومن الذي يساويه فيها، ولا يدري أنه أفطر عمداً أو سهواً أو بأكل أو جماع، فإن قيل: ترك الاستفصال مع تعارض الأحوال يدل على عموم الحكم، وهذا من كلام الشافعي، قلنا: من أين تحقق ذلك، ولعله عليه السلام عرف خصوص الحال فأجاب بناء على معرفته ولم يستفصل، فهذا تقرير عموم بالوهم المجرد.

(مسألة)

ورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم، كقوله ﷺ حيث مر بشاة

والثاني انتفاء بالغاية، كذا في الحاشية، وقد يقال الوجوب على المكلف ثابت البتة، وقد ارتفع بالموت قطعاً، ولا يرتفع إلاّ برفع الشارع بالضرورة، فلا بد، من قيد يخرجه، وأيضاً القيود لإظهار ما خرج عنه (فيخرج رفع المباح الأصل) لو تحقق (فإنه ليس بخطاب) أي بسبب خطاب متعلق به حتى يتحقق حكم شرعي (و) يخرج (كل تخصيص، لأنه دفع) للحكم من الابتداء لا رفع بعد التحقيق، فإن قلت: لا يصدق التعريف على نسخ التلاوة، فإنه لا يرتفع الحكم به، قال (ونسخ التلاوة راجع إلى) نسخ (أحكامها) من جواز الصلاة بها وعدم مس المحدث والحائض والجنب وقراءتهما، وكون التلاوة سبباً لثواب عظيم، وحفظه موجباً لفضل جسيم إلى غير ذلك (وأورد الحكم قديم) عندكم (فلا يتصور رفعه، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه) على ما بين في غير هذا الفن، وإذا لم يصح ارتفاعه فلا يصدق على نسخه أنه رفعه، فالتعريف تعريف بالمباين (والجواب) ليس المراد بالرفع رفع الخطاب القديم من الواقع بل (المراد رفع التعلق) أي تعلق الحكم والخطاب بالمكلف تنجيزاً بحيث يصير مكلفاً بالفعل (الذي لولاه) أي لولا الرفع (لبقي) واستمر فافهم (وقيل) ونسب إلى الفقهاء (هو النص الدال على انتهاء أمد الحكم) ولا حاجة إلى زيادة قيد التراخي لدلالة الانتهاء عليه، وقال إمام الحرمين: اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول، وقال الإمام حجة الإسلام قدس سره الخطاب: الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب الأول على وجه لولاه كان ثابتاً مع تراخيه، والقيد الأخير لمجرد الإيضاح والبيان لا للإخراج، فإن قلت: يخرج عنه قول الراوي نسخ حكم كذا، إذ ليس نصاً، وكذا يخرج الفعل، قال: (وقول الراوي: نسخ حكم كذا ليس بنص ولا دال بالذات، بل) هو (دليله) فلا بأس بخروجه (كفعله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) فإنه ليس نصاً دالاً على الانتهاء بالذات، بل هو كاشف عنه بقرينة أن فعل الرسول مع تقرير الله تعالى عليه لا يكون من غير وحي (وأورد النص دليل النسخ) لا عينه، فلا يصدق عليه فهو تعريف بالمباين (والجواب) أنا لا نسلم لأنه دليل النسخ بل عينه، فإنه (كما أن الحكم ليس إلاّ افعل، كذلك النسخ ليس إلاّ لا تفعل عرفاً، فتأمل) إشارة إلى أنه لا يصح الاشتقاق حينئذٍ إلا أن يلتزم أن ههنا اصطلاحين كذا في الحاشية. ثم إن هذا الجواب إنما يصح في

ميمونة: «أيما أهاب دبغ فقد طهر» وقال قوم: يسقط عمومه، وهو خطأ، نعم: يصير احتمال التخصيص أقرب، ويقنع فيه بدليل أخف وأضعف، وقد يعرف بقرينة اختصاصه بالواقعة، كما إذا قيل: كلم فلاناً في واقعة، فقال: والله لا أكلمه أبداً، فإنه يفهم بالقرينة أنه يريد ترك الكلام في تلك الواقعة لا على الإطلاق، والدليل على بقاء العموم أن الحجة في لفظ الشارع لا في السؤال والسبب، ولذلك يجوز أن يكون الجواب معد، ولا عن سنن السؤال، حتى لو قال السائل: أيحل شرب الماء وأكل الطعام والاصطياد؟ فيقول: الأكل واجب والشرب مندوب، والصيد حرام، فيجب اتباع هذه الأحكام وإن كان فيه خطر، ووجوب والسؤال وقع عن الإباحة فقط، وكيف ينكر هذا وأكثر أصول الشرع خرجت على

الكلام النفسي وإطلاق النص عليه بعيد، وأبعد منه إطلاق اللفظ، ويأبى عنه توصيفه بالدال، فإنه المدلول على ما وقع على ألسنة المتأخرين إلّا أن يلتزم إطلاق النسخ على اللفظ أيضاً كما يشعر به قوله: عرفاً، فتدبر (ثم هذا التعريف مبني على أن الحكم) الأول (مؤقت) بوقت ظهر فيه الحكم الثاني (في علمه تعالى، فليس هناك رفع بل إنما هو بيان الأمد) الذي وقت به. وهذا بخلاف التعريف الأول، فإنه مبني على أنه غير مؤقت، بل مطلق ارتفع بالنسخ. فبين المعرفين خلاف (قال ابن الحاجب: الخلاف لفظي، لأن مرادنا بالرفع زوال التعلق المظنون استمراره قبل) ورود (الناسخ) وهو المراد بانتهاء، أمد الحكم، وليس القرار إليه، لأن قدم الحكم يأبى الرفع دون الانتهاء، لأن الانتهاء ليس إلّا عدم وجود شيء بعد الأمد وهو الرفع، ويأبى عنه القدم فإذن ليس النسخ إلّا انتهاء الحكم إلى أمد معين، وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاؤه (فيؤول) النسخ (إلى التخصيص) أي يكون في الأزمان مثله في الأفراد (والحق أنه) خلاف (معنوي، وتحقيقه أن الخطاب) المطلق النازل (في علمه تعالى: هل كان متناولاً للكل) أي كان مقيد بالدوام (فكان النسخ رفعاً) لهذا الحكم المقيد بالدوام. ولا يلزم التكاذب، لأن الإنشاء لا يحتمل الكذب. وإنما برفع الثاني الأول (أو) كان الخطاب في علمه تعالى (مخصصاً بالبعض) من الأزمنة وهو الزمان الذي ورد فيه النسخ، لكن لم ينزل التقييد عند نزول المنسوخ (فكان) النسخ (بياناً) لهذا الأمد المقيد به الحكم عند الله تعالى، فالمعرف بالرفع ذهب إلى الأول وبيان الأمد إلى الثاني (والأول) أي كون المنسوخ مرتفعاً بالناسخ لولاه لبقي (كالقتل عند المعتزلة) فإنهم يقولون: المقتول كأن حياته قد ارتفع بالقتل لولا القتل لبقي حياً (والثاني) أي كون حكم المنسوخ مقيداً والناسخ بيان القيد (كالقتل عندنا) معشر أهل السنة والجماعة، فإن المقتول ميت بأجله عندنا، وإذا جاء الأجل لا يستأخر ولا يستقدم، والقتل إنما هو علامة مجيء الأجل. ولولا القتل لمات لمجيء أجله (أقول: يؤيد الثاني أن التشريع للضرورة، كتزويج الأخت) في شريعة آدم عليه السلام إلى نوح عليه لسلام، فإنه لم يكن إذ ذاك نساء غير الأخوات (إنما يصح بقدرها، فلا يتعلق بالكل) وفيه أنه لا تأبيد، إذ من الجائز أن يكون ابتداء شرع الحكم لهذه الضرورات، لكن يكون تشريعاً دائمياً، كيف وأنه قد بقي إلى زمان نوح عليه السلا، مع أنه قد تكثر النساء في البين غير الأخوات، وأيضاً: أن يكون شرع ما شرع للضرورة مؤبداً إرادة أن ينسخه عند انتفاء الضرورة، فتدبر (ويؤيد الأول أن النهي للدوام، فيوجب

أسباب، كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة﴾[1] نزل في سرقة المجن أو رداء صفوان ونزلت آية الظهار[2] في سلمة بن صخر، وآية اللعان[3] في هلال بن أمية، وكل ذلك على العموم.

وشبه المخالفين ثلاث:

الأولى: أنه لو لم يكن للسبب تأثير والنظر إلى اللفظ خاصة، فينبغي أن يجوز إخراج السبب بحكم التخصيص عن عموم المسميات، كما لو لم يرد على سبب، **قلنا**: لا خلاف في أن كلامه بيان للواقعة، لكن الكلام في أنه بيان له خاصة أوله ولغيره، واللفظ يعمه ويعم غيره، وتناوله له مقطوع به وتناوله لغيره ظاهر، فلا يجوز أن يسأل عن شيء فيجيب عن

التعلق مستمراً) فليس نسخه إلا رفعه (فتدبر) قال مطلع الأسرار الإلهية والدي قدس سره: الأصفى ليس جعل النزاع معنوياً على هذا الوجه صحيحاً ولا ضرورة ملجئة إليه أيضاً، فإنه ليس بين الفريقين نزاع أصلاً، وكيف يصح هذا، فإنه يلزم على كل أن يحكموا على الله تعالى بأمر لم يهد إليه الدليل ولا حكم به البديهة أيضاً، وليس كل الأحكام مؤقتاً في علم الله تعالى عند أحد ولا الكل مؤبداً عند أحد، فلا يصح فلا يتمكن أحد من إحدى الدعويين مطلقاً، وأيضاً: قائلو بيان الأمد جوزوا نسخ المؤقت قبل مجيء وقته، ولا يمكن هذا إلّا إذا كان رفعاً، بل الحق أن الحكم سواء كان مقيداً بقيد التأبيد أم مطلقاً عنه أم مقيداً بوقت لم ينزل التقييد به، أو نزل له عمر عند الله تعالى إلى أجل معين مقدر البتة، والله سبحانه يعلم هذا الأجل، فإذا جاء ذلك الأجل أنزل حكماً آخر وارتفع الحكم الأول من البين، فالحكم ميت بأجله بإماتة الله سبحانه، وظهور الإماتة ليس إلّا بهذا الرفع، فمن نظر إلى الأول عرف بانتهاء أمد الحكم المقدر عند الله تعالى، ومن نظر إلى الثاني عرفه برفعه، وقول الإمام فخر الإسلام رضي الله تعالى عنه: وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى إلّا أنه أطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر، فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب الشرع ينادي على ما ذكرنا. وقال في البديع: وإذا كان في النسخ جهتان صح التعريف بكل واحد منهما، وهذا أيضاً يرشدك إلى ما قلنا، ولا تظنن أنه يلزم من كلام هذا الحبر الإمام تعدد الحق، فإنه بالنظر إلى صاحب الشرع شيء وبالنظر إلينا شيء، مع أنه منهي عندنا، لأن الحق واحد، وهو الحكم المنسوخ في زمانه، والناسخ في زمانه، ولا تعدد أصلاً، بل إنما نقول: ورود الناسخ بيان لأجل الحكم المنسوخ، فإنه مقدر في علم الله تعالى، وإماتته إنما هو بإنزال الناسخ، فهذه الإماتة ذات جهتين: بيان الأجل ورفعه بإنزال الناسخ، ولا شائبة فيه لتعدد الحق أصلاً، فافهم وتشكر، وعرفه صاحب البديع ههنا بانتهاء حكم شرعي مطلق عن التأبيد والتوقيت بنص متأخر عن مورده، واعتبار قيد الإطلاق عن التأبيد، لأن نسخ المقيد به لا يجوز عنده. والاطلاق عن التوقيت، لأن ارتفاع الحكم بارتفاع الوقت لا

---

(١) سورة المائدة الآية ٣٨.

(٢) سورة المجادلة الآية ٢.

(٣) سورة النور الآية ٧.

غيره، نعم: يجوز أن يجيب عنه وعن غيره، ويجوز أيضاً أن يجيب عن غيره بما بينه على محل السؤال، كما قال لعمر: أرأيت لو تمضمضت، وقد سأله عن القبلة وقال للخثعمة، «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته».

الشبهة الثانية: إنه لو لم يكن للسبب مدخل لما نقله الراوي، إذ لا فائدة فيه، قلنا: فائدته معرفة أسباب التنزيل والسير والقصص واتباع علم الشريعة، وأيضاً: امتناع إخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد، ولذلك غلط أبو حنيفة رحمه الله في إخراج الأمة المستفرشة من قوله: الولد للفراش، والخبر إنما ورد في وليدة زمعة، إذ قال عبد بن زمعة: هو أخي وابن وليدة أبي، ولد على فراشه، فقال عليه السلام: «الولد للفراش

يسمى نسخاً، فالمراد به لتوقيت بوقت ارتفع فيه الحكم لا مطلق التوقيت، فإن نسخ المؤقت قبل مجيء الوقت جائز الإجماع، واحترز بالنص عن الاجماع والقياس. فإنهما لا يكونان ناسخين، وبالتأخير عن التخصيص، ولا يخفى على المتأمل أن القيود للإظهار والتبيين، ولا حاجة إليها للإخراج.

مسألة: (أجمع أهل الشرائع) من المسلمين والنصارى (على جواز عقلاً) أي العقل يجوّزه ولا يحيله (خلافاً لليهود إلا العيسوية)[1] وهم أصحاب أبي عيسى الأصفهاني، وهم اعترفوا بنبوة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، لكن إلى العرب فقط، وهم بنوا إسماعيل لا إلى الأمم كافة، وهذا من غاية حماقتهم، لأن بعد اعتراف النبوة ولو إلى جماعة لزم اعتراف صدقه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وامتناع الكذب عليه. كما هو شأن الرسالة، وقد تواتر عنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام دعوى النبوة إلى الخلق كافة، فوجب الصدق فيه (فالشمعونية) منعوه (عقلاً، والعتابية سمعاً و) أجمع أهل الشرائع (على وقوعه سمعاً خلافاً لأبي مسلم) الجاحظ من شياطين المعتزلة، والأظهر في العبارة أجمع أهل الشرائع على وقوعه خلافاً لليهود، فالشمعونية إلخ (وهو لا يصح من مسلم) أي ممن يدعي إسلامه (إلا بتأويل) وقد أول بأنه لا ينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن

---

(١) نسبة إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني، وقيل اسمه: عوفيد الوهيم أي عابد الله، كان في زمن المنصور، وابتداء دعوته في زمن آخر ملوك بني أمية مروان بن محمد الحجار، فأتبعه بشر كثير من اليهود، وادعوا له آيات ومعجزات. زعم عيسى أنه نبي، وأنه رسول المسيح المنتظر، وزعم أن للمسيح خمسة من الرسل يأتون قبله واحداً بعد واحد، وزعم أن الله تعالى كلمه وكلفله أن يخلص بني إسرائيل من أيدي الأمم العاصين والملوك الظالمين، وزعم أن المسيح أفضل ولد آدم، وأنه أعلى منزلة من الأنبياء الماضين، وإذ هو رسول فهو أفضل الكل أيضاً، وكان يوجب تصديق المسيح ويعظم دعوة الداعي، وزعم أن الداعي أيضاً هو المسيح، وحرم في كتابه الذبائح كلها، ونهى عن أكل ذي روح على الإطلاق، طيراً كان أو بهيمة، وأوجب عشر صلوات وأمر أصحابه بإقامتها، وخالف اليهود في كثير من أحكام الشريعة الكبيرة المذكورة في التوراة. (انظر الملل والنحل بهامش الفصل في الملل والنحل والأهواء ٢/ ٥٥).

وللعاهر الحجر»[1] فأثبت للأمة فراشاً، وأبو حنيفة لم يبلغه السبب، فأخرج الأمة من العموم.

الشبهة الثالثة: إنه لولا أن المراد بيان السبب لما أخر البيان إلى وقوع الواقعة، فإنّ الغرض إذا كان تمهيد قاعدة عامة فلم أخرها إلى وقوع واقعة؟ قلنا: ولم قلتم: لا فائدة في تأخيره، والله تعالى أعلم بفائدته، ولم طلبتم لأفعال الله فائدة؟ بل لله تعالى أن ينشىء التكليف في أي وقت شاء، ولا يسأل عما يفعل، ثم نقول: لعله علم أن تأخيره إلى الواقعة

إطلاق هذا اللفظ، ويسميه تخصيصاً، فإن تخصيص الأزمان كتخصيص الأفراد. وقيل: النسخ عنده الأبطال، وينكره ويدل عليه استدلاله، وقيل: ينكره في شريعة واحدة فقط، وقيل في القرآن فقط (لنا: لا يلزم منه محال، لذاته لأن المصلحة تختلف باختلاف الأوقات) فيكون في وقت في الفعل مصلحة فيجب، وفي آخر مضرة فحيرم، وهذا (كشرب الدواء) فإن شرب دواء واحد ينفع في وقت، فيأمر به الطبيب ويضر في آخر فينهى عنه (والشرع للأديان كالطب للأبدان) في إبانة المنافع والمضار (وأما الوقوع) أي وقوع النسخ (ففي التوراة أمر آدم مطلقاً) من غير تقييد بغاية (بتزويج بناته من بنيه) في التيسير روى الطبراني عن ابن مسعود وابن عباس: كان لا يولد لآدم غلام إلاّ ولدت معه جارية، فكان يزوج توأمة هذا للآخر، وتوأمة الآخر لهذا (وقد حرم) ذلك في الشرائع التي بعدها (بالاتفاق) بيننا وبينكم أيها اليهود، وهذا هو النسخ (وقال) الله تعالى (لنوح) عند الخروج من الفلك كما في السفر الأول من التوراة (جعلت كل دابة حية مأكلاً لك ولذريتك) وأطلقت ذلك كنبات العشب ما خلا الدم، فلا تأكلوه (ثم حرم منها كثير على لسان موسى) عليه وعلى نبينا وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام كما في السفر الثالث من التوراة فلزم القول بالنسخ.

واعلم أن الدليل القاطع على ثبوت النسخ وجوازه الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساطعة المنقولة نقلاً متواتراً، بحيث لا يتوجه إليه شبهة أهل التلبيس، ولا ينطفىء نورها بإطفاء أحد من الحمقى المكابرين، ثم أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام ادعى انتساخ الشرائع السابقة بشريعته المشرقة شروق الشمس على نصف النهار، فالقول بوقوع النسخ حق لا يدحضه شبه أهل التلبيس والتدليس، والمصنف إنما ذكر الحجج التوراتية إظهاراً لغاية حماقتهم واجترائهم على تكذيب ما سلموه كتاباً منزلاً من عند الله سبحانه هذا (واستدل بتحريم السبت) في شريعة موسى عليه السلام، أي تحريم الاصطياد وقتل الحيوانات ولو

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب البيوع باب تفسير المشبهات (٣/ ٧٠/ ٦١) وأخرجه أبو داود في كتاب الطلاق باب الولد للفراش رقم ٢٢٧٣ وأخرجه مسلم في كتاب الرضاع رقم ١٤٥٧ وأخرجه الترمذي في كتاب الرضاع رقم ١١٥٧ و٢١٢١ وأخرجه الدارمي في كتاب النكاح وأخرجه ابن ماجة في كتاب النكاح رقم ٢٠٠٤ وأخرجه النسائي في كتاب الطلاق باب فراش الأمة (٦/ ١٨١).

لطف ومصلحة للعباد، داعية إلى الانقياد، ولا يحصل ذلك بالتقديم والتأخير، ثم نقول: يلزم لهذه العلة اختصاص الرجم بما عز، والظهار واللعان، وقطع السرقة بالأشخاص الذين ورد فيهم، لأنّ الله تعالى أخر البيان إلى وقوع وقائعهم، وذلك خلاف الإجماع.

(مسألة)

المقتضى لا عموم له، وإنما العموم للألفاظ لا للمعاني، فتضمنها من ضرورة الألفاظ، بيانه: أن قوله: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام» ظاهره ينفي صورة الصوم حساً، لكن وجب رده إلى الحكم، وهو نفي الأجزاء والكمال، وقد قيل: إنه متردد بينهما، فهو

بحق فيه (بعد إباحته مطلقاً) عن غاية (في شريعة إبراهيم) عليه وعلى نبينا وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (و) استدل (بتحريم جمع الأختين) في شريعة موسى عليه السلام وبعدها من الشرائع (بعد الإباحة في شريعة يعقوب) عليه السلام أي شريعة إبراهيم التي هو عليها، وإنما نسبت إليه لأنه جمع بين الأختين (و) استدل أيضاً (بوجوب الختان) عندهم (يوم الولادة، وقيل في الثامن) في شريعة موسى (بعد الإباحة) في شريعة إبراهيم عليهم السلام وعلى نبينا وعلى آله وأصحابه (والجواب أن هذه الأمور لم يتعلق بها خطاب في شريعة) بل هذه قبل التحريم والوجوب كانت مباحة الأصل (ورفع مباح الأصل ليس بنسخ، واعلم أن أكثر الحنفية) ومنهم الشيخ أبو الحسن الكرخي (جعلوا رفع الإباحة الأصلية نسخاً لأن الخلق لم يتركوا أسدى في وقت من الأوقات كما قال الله تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾[1] ولم يمض وقت ألا وفيه شريعة نذير. وإذا كان فلا بد أن يكون الإباحات إباحات شرعية واردة في شرائع هؤلاء النذر. واعلم أن الشيخ الإمام فخر الإسلام استدل على بطلان القول بالإباحة الأصلية بهذه الكريمة. تقريره أن الإنسان لم يترك في حين من الأحيان سدى، بل هو مكلف بشريعة نبي من الأنبياء، فلا شك أن الأشياء منها ما كان على الوجوب. ومنها على التحريم، وهكذا فالقول بالإباحة مطلقاً باطل إلاّ بمعنى عدم المؤاخذة لاندراس الشرائع زمان الفترة، وجعل هذا الجهل عذراً، وقد بيناه في الأحكام، فهذا يؤيد أن رفع الإباحة الأصلية ليس نسخاً، وأما استدلاله بهذا على الإباحة فغير تام وغير مطابق فافهم (ولو قيل: تلك الإباحات لما تقررت في تلك الشرائع) وعملت الأمة بها من غير نكير من النذر لها (صارت بحكم التقرير من أحكامها) أي أحكام تلك الشرائع (فيكون رفعها رفع حكم شرعي) وهو النسخ (لم يبعد) بل هو الصواب. كيف وقد جمع يعقوب بين الأختين وفعل النبي تشريع، وكذا الاصطياد والاختتان. فهذه الحجج تمت من غير مس شبه أولى التلبيس. الشمعونية (قالوا: أوّلاً: إن كان) النسخ (لحكمة ظهرت) للناسخ (الآن) ولم تكن ظاهرة من قبل (فبداء) أي فالنسخ بداء وجهل بعواقب الأمور (وإلا) يكن لحكمة ظهرت (فعبث) أي فهو عبث من غير فائدة؟ (قلنا: المصلحة قد تتجدد بتجدد الأحوال) والحاكم كان يعلم في الأزل أن المصلحة تتجدد (فإن الكلام فيما ليس بحسن ولا قبيح لذاته) وأما ما هو حسن لذاته أو قبيح كذلك فلا يقبل النسخ عندنا أيضاً

---

(١) سورة القيامة الآية ٣٦.

مجمل، وقيل إنه عام لنفي الأجزاء والكمال، وهو غلط، نعم: لو قال: لا حكم لصوم بغير تبييت، لكن الحكم لفظاً عاماً في الأجزاء والكمال، أما إذا قال لا صيام، فالحكم غير منطوق به، وإنما أثبت ذلك من طريق الضرورة، وكذلك قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» معناه حكم الخطأ والنسيان ولا عموم له، ولو قال: لا حكم للخطأ لأمكن حمله على نفي الإثم والغرم وغير ذلك، لا على العموم في الأجزاء والكمال، لأنّ الأجزاء والصحة إذا انتفيا كان انتفاء الكمال ضرورة، وإنما العموم ما يشتمل على معنيين يمكن انتفاء كل واحد منهما دون الآخر.

(فلإبداء) فإن أريد بالظهور الظهور للحاكم بعد الجهل به فنختار أنه لم يظهر الآن، بل كان ظاهراً له من الأزل، ولا يلزم العبث، فالملازمة الثانية ممنوعة، وإن أريد به الوجوه في الفعل واتصافه به، فلزوم البداء ممنوع، كيف أنه كان يعلم من الأزل أنه تتجدد مصلحة فيه (على أن الأشاعرة) التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري يختارون الشق الثاني و(يعتزمون عبثاً) فإنهم لا يرون اشتمال أحكامه على المصالح، لأن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد (و) قالوا (ثانياً) الحكم (الأول إما مقيد بغاية) ينعدم الحكم بعده (فلا نسخ اتفاقاً) فإن انتهاء الحكم بانتهاء الغاية لا يسمى نسخاً (أو مؤبد فلا يرفع للتناقض) فإن التأبيد يقتضي بقاء الحكم إلى الأبد، والنسخ ينافيه (ولزوم تعذر الأخبار به) أي بالتأبيد لكون المؤبد حينئذ صالحاً للنسخ والارتفاع (وعدم الجزم بأبدية الصلاة والشريعة: وهو خلف عندكم (قلنا) الحصر ممنوع بل الحكم الأول (مطلق) عن الغاية وقيد التأبيد فلا ينافي الانتساخ (ولو سلم) الحصر فنختار أنه مقيد بالتأبيد (فقد يكون التأبيد قيد للفعل الواجب لا للوجوب) فيكون الوجوب مطلقاً، لكن الفعل مؤبد (كما في صوم كل رمضان فإن جميع الرمضنات داخلة في هذا الخطاب) فيكون كل رمضان محكوماً بالوجوب فيه في الجملة (وإذا مات انقطع الوجوب قطعاً) والفرق بين الوجوب المتعلق بالفعل المؤبد والوجوب المؤبد للفعل ظاهر لا سترة فيه، وفيه نظر ظاهر، فإن حاصل هذا يرجع إلى أن الوجوب مطلق وإن كان متعلقه مقيداً بالتأبيد، هذا يرجع إلى منع الحصر بإبداء احتمال أنه مطلق فهو المنع الأول والسد السند (ولو سلم أنه قيد للوجوب) والحكم مقيد بالتأبيد (وهو الحق) فإنه الظاهر (كما في النهي) فإنه يفيد التأبيد (فيمحو الله ما يشاء ويثبت) ما يشاء، فله أن يحكم بحكم مؤبد ثم يرفعه ويمحوه، كيف (وكم من ظاهر يترك بالنص) فالحكم المؤبد وإن كان ظاهراً في البقاء، ولكن الناسخ نص في الارتفاع (فالملازمات ممنوعة فتدبر) فإن الناسخ رافع للحكم المؤبد ولا يلزمه بقاء الحكم دائماً فلا تناقض. وأما الملازمة الثانية فلأنه لا يلزم منه عدم صحة الأخبار بالتأبيد مطلقاً. وإنما يلزم فيما نسخ وبطلان اللازم فيه ممنوع بل هو المطلوب. وأما الجزم بالشريعة فبأخبار المخبر الصادق به والخبر لا يحتمل النسخ لاسيما الخبر الذي هو خبر عما لا يتغير فالملازمة الثالثة ممنوعة فافهم (و) قالوا (ثالثاً: لو جاز) نسخ فعل (فإما قبل الوجود) له (فهو عدم أصلي) فلا يكون نسخاً، لأنه عدم طار (أو بعده فلا يتصور رفعه) وإلاّ كان تحصيل الحاصل كما قال أصحاب البخت، والاتفاق أن تأثير العلة حال الوجود تحصيل الحاصل فلا يتصور، كذا في شرح الشرح. وقال المصنف: لأن الفعل عرض غير

(مسألة)

الفعل المتعدي إلى مفعول اختلفوا في أنه بالاضافة إلى مفعولاته هل يجري مجرى العموم؟ فقال أصحاب أبي حنيفة: لا عموم له، حتى لو قال: والله لا آكل، ونوى طعاماً بعينه، أو قال: إن أكلت فأنت طالق، ونوى طعاماً بعينه، لم يقبل، وكذلك إذا نوى بالضرب آلة بعينها، واستدل أصحاب أبي حنيفة بأن هذا من قبيل المقتضى، فلا عموم له، لأنّ الأكل يستدعي مأكولاً بالضرورة، لا أن اللفظ تعرض له، فما ليس منطوقاً لا عموم له، فالمكان للخروج، والطعام للأكل، والآلة للضرب، كالوقت للفعل، والحال للفاعل، ولو قال: أنت طالق، ثم قال: أردت به إن دخلت الدار، أو أردت به يوم الجمعة، لم يقبل،

قارّ، فينعدم الجزئي الواقع بذاته، فلا يحتاج فيه إلى رفع الرافع، ولا يمكن أن يوجد ذلك الجزئي مرة أخرى حتى يكون عدمه مرفوعاً بهذا الرفع، كما قال (بل عسى أن لا يوجد مثله) وعلى هذا يكون الدليل مخصوصاً بالأفعال الغير القارّة فتدبر (أو معه فيلزم اجتماع النفي والإثبات، قلنا:) شبهتكم إنما تدل على أن رفع الفعل بالناسخ لا يصح، ونحن نساعدكم عليه و(المراد) من النسخ (زوال تعلق الحكم) بطبيعة الفعل التي توجد بتوارد الأفراد (الذي كان مستمراً) لولا المزيل (كما يزول) هذا التعلق (بالموت لا أن الفعل يرتفع) بالنسخ فأين هذا من ذاك، فإن قلت: لا يصح زوال هذا التعلق فإنه قبل الوجود كان معدوماً بالعدم الأصلي، فلا يكون بالرافع وبعد الوجود لا يتصور العدم لرافع، لأنه تحصيل الحاصل. وحال الوجود اجتماع النقيضين. قلت: هذا بعينه شبهة أصحاب البخت، والاتفاق على ثبوت حاجة الممكن إلى تأثير الجاعل. فالجواب: أن الرفع بعد الوجود حال العدم اللاحق الحاصل بهذا الرفع وهذا غير ممتنع فافهم (و) قالوا (رابعاً) الحكم الأول (في علم الباري) تعالى (إما مستمر) بأن تعلق علمه بثبوت الاستمرار والد وأم له (فلا ينسخ وإلاّ لزم الجهل) فإن النسخ يقتضي وقوع عدم الحكم فالحكم بالدوام كذب والعلم به جهل (أو مؤقت) بأن تعلق العلم ببقائه إلى وقت معين (فلا رفع) فإنه يرتفع بمجيء الوقت فلا نسخ، (قلنا) الحكم (مؤقت) لكن (بالوقت الذي علم أنه بنسخه فيه وذلك موجب) للنسخ (لا مانع) له، لأنه لو لم ينسخ فيه لبقي بعده فيلزم الجهل، نعم: لو كان الحكم مؤقتاً لانتفى لمجيء الوقت من غير رفع فتدبر. ولو قرر الدليل بأن الحكم مؤبد في علمه بأن تعلق العلم بالحكم المؤبد فلا يصح رفعه، وإلاّ لم يبق مؤبداً فيلزم الجهل. أو مؤقت بأن تعلق بالحكم المغيا بوقت فلا ينسخ لم يتوجه هذا الجواب وآل إلى الثاني، ويجاب بالجواب الذي مرَّ من منع الحصر واختيار الأول وتجويز ارتفاع المؤبد المعلوم فتذكر (أقول: ولك أن تقول) في الجواب الحكم (مستمر قبل النسخ) في علم الباري (وغير مستمر بعده) ولا يلزم الجهل، لأن هذا انقلاب (وانقلاب العلم لانقلاب المعلوم، لا يلزم منه الجهل كما في الحوادث فافهم أنه دقيق) فإنه سبحانه يعلم الحوادث حال الوجود موجودة، وحال العدم معدومة، فينقلب عمله لانقلاب المعلوم، وهذا مبني على ما ذهب إليه بعض المتكلمين أن صفة العلم قديمة وتعلقاته حادثة، ومتبدلة حسب تبدل المعلوم في نفسه، وفيه بحث، أما أوّلاً: فلأن هذا المبنى باطل، كيف ويلزم أن لا تكون الحوادث

وكذلك قالوا: لو نوى بقوله: أنت طالق عدداً، لم يجزه، وجوز أصحاب الشافعي ذلك، والانصاف أن هذا ليس من قبيل المقتضى، ولا هو من قبيل الوقت، والحال، فإن اللفظ المتعدي إلى المفعول يدل على المفعول بصيغته ووضعه، فأما الحال والوقت فمن ضرورة وجود الأشياء، لكن لا تعلق لها بالألفاظ، والمقتضى هو ضرورة صدق الكلام، كقوله: لا صيام، أو ضرورة وجود المذكور كقوله: أعتق عني، فإنه يدل على حصول الملك قبله لا من حيث اللفظ، لكن من حيث كون الملك شرطاً لتصور العتق شرعاً، أما الأكل فيدل على المأكول والضرب على الآلة والخروج على المكان وتتشابه نسبته إلى الجميع فهو بالعموم أشبه، فإن قيل: لا خلاف في أنه لو أمر بالأكل والضرب والخروج كان ممتثلاً بكل طعام

معلومة في الأزل وهو بداء وجهل، كما يقوله شياطين الرافضة خذلهم الله تعالى. وأما ثانياً: فلأنه لو سلم هذا المبنى لكنه غير واف، فإن تعلق العلم باستمرار الحكم وبالنسخ لم يستمر صار هذا العلم جهلاً البتة، وإن لم يتعلق بالاستمرار عاد إلى الجواب الأول فافهم. نعم: لو قرر الدليل بالتقرير المذكور الأوّل سابقاً، وقرر الجواب بأنه تعلق العلم بالحكم المقيد بالاستمرار، ثم إذا زال هذا الحكم تعلق بمخالفه يبقى الإشكال الأول، إلاّ أن يقال: تعلق في الأزل بهذا الحكم وبقائه إلى مدة كذا. ثم وجود حكم مخالف لكن ينبو عنه العبارة فتدبر. العتابية (قالوا: نسخ شريعة موسى) عليه وعلي نبينا وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (لبطل قوله، وهو متواتر عنه هذه شريعة مؤبدة) وهذا لا يدل على بطلان النسخ مطلقاً، بل نسخ شريعة موسى (قلنا) لا نسلم أنه يبطل، بل يجوز أن يكون هذا إنشاء فتنتسخ بشروق شمس الحقيقة، وهي شريعة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه وسلم، ولو سلم أنه خبر فيجوز أن يكون مجازاً عن طول المكث فلا يبطل. فإن قلت: إن فيهما التزام التجوز وهو خلاف الأصل، قلت: نعم، لكن ههنا قد دل القاطع من الدليل، فإنه قد تواتر عن موسى عليه السلام الأخبار برسالة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، وإن قبلته تتحول إلى الكعبة، فلا معنى لدوام شريعة موسى عليه السلام إلاّ بأحد التأويلين فافهم و (ولو سلم الاستلزام) أي استلزم بطلان هذا القول (فلا نسلم أنه قوله) أي قول موسى عليه السلام فلا استحالة في بطلانه (بل) هو (مختلق) ومفتري (قيل: اختلقه ابن الراوندي) فإن اليهود، كانوا قوماً بهتاً، وكانوا يفترون على الله ورسوله كذباً، ويحرّفون الكلم عن مواضعه، فلا اعتماد في نقلهم، والتواتر ممنوع إنما هو كما يدعون تواتر قتل عيسى عليه السلام مع أنه شبه لهم، وكيف لا يكون مختلقاً (ولو قاله) موسى عليه السلام (لقضت العادة بمحاجتهم به) سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم كما حاجوا بسائر مزخرفاتهم، ولو وقعت المحاجة لنقلت لتوفر الدواعي على نقله فعلم أنه مختلق قطعاً (وما زعموا أن في التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض) وهذا يفيد أن لا ينسخ تعظيم السبت. وقد ادعيتم نسخه (فمدفوع بأنه لا تواتر في التوراة الكائنة الآن) في أيديهم لأنه لم يكن أحبارهم الناقلون من زمن عيسى عليه السلام بالغين حدّ التواتر، بل على عدد كانوا يجتمعون على التحريف و(لاتفاق أهل النقل على إحراق بخت نصر) الظالم (أسفارها) حين طغوا وقتلوا نبياً من أنبياء

وبكل آلة وكل مكان ولو علق العتق حصل بالجميع، فهذا يدل على العموم، قلنا: ليس ذلك لأجل العموم، ولكن لأجل أن ما علق عليه وجد، والآلة والمكان والمأكول غير متعرض له أصلاً، حتى لو تصور هذه الأفعال دون الطعام والآلة والمكان والمأكول يحصل الامتثال، وهو كالوقت والحال فإنه إن أكل وهو داخل في الدار أو خارج وراكب أو راجل حنث وكان ممتثلاً لا لعموم اللفظ، لكن لحصول الملفوظ في الأحوال كلّها، وإنما تظهر فائدة العموم في إرادة بعض هذه الأمور، وإلاّ ظهر عندنا جواز نية البعض، وأنه جار مجرى العموم ومفارق للمتقضى كما ذكرنا.

(مسألة)

لا يمكن دعوى العموم في الفعل، لأن الفعل لا يقع إلاّ على وجه معين، فلا يجوز أن يحمل على كل وجه يمكن أن يقع عليه، لأنّ سائر الوجوه متساوية بالنسبة إلى محتملاته،

الله تعالى، وقيل كان اسمه «شعياء» فبعث الله عليهم هذا الظالم فقتل ثلثهم، وسبى ثلثهم، وترك ثلثهم، وأحرق أسفار كتاب الله التوراة وبيت المقدس (وأنه لم يبق من يحفظها) لأنه قتل الحفظة كلهم، ولم يكن حفاظ لها إلاّ أقل القليل (وذكر) في التاريخ (أن عزيراً) عليه السلام (ألهمها) بعدما أماته الله مائة عام ثم بعثه، فجاء فوجد القرية معمورة من بني إسرائيل، فطلب التوراة فلم [يجدها][1] عندهم، فدعا الله تعالى بأن يلهمها، وكان مجاب الدعوة، بل نبياً (وكتبها ودفعها إلى تلميذه ليقرأها عليهم) فصار مدار النقل على هذا التلميذ، فأين التواتر، بل قيل: زاد هذا التلميذ ونقص فلا اعتماد عليه، ونسبوا لهذا الإلهام إليه بنوته لله تعالى لادعائهم أن الهام التوراة لا يكون إلاّ لابن الله تعالى عما يقول الظالمون، فكيف يعتمد على قول من له هذه الحماقة (ولذا) أي لكونها غير متواترة (لم يزل نسخها الثلاث) التي بأيدي العتابية والتي بأيدي السامرية والتي بأيدي النصارى، وقيل هي السامرية والعبرية واليونانية (مختلفة في أعمار الدنيا) في نسخ السامرية زيادة ألف وكثير على ما في العتابية، والتي في أيدي النصارى زيادة ألف وثلثمائة سنة، وفيها الوعد بخروج المسيح عليه السلام، وبخروج العربي صاحب الجمل وهو سيد العالم محمد صلاة الله عليه وعلى آلة وأصحابه، وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما كذا في الحاشية ناقلاً عن التقرير (كذا في التحرير).

مسألة: (شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة) فيما يخالفها (قيل) ليست ناسخة بل (مخصصة) وكان أحكامهن مقيدة (لنا نسخ التوجه إلى البيت) المقدس الذي كان في شريعة موسى عليه السلام بإيجاب التوجه إلى الكعبة حين فرضت الصلاة في مكة فإنه روي في معالم التنزيل أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وأصحابه كانوا يصلون بمكة إلى الكعبة فلما هاجر إلى المدينة المعظمة أمره الله تعالى أن يصلي نحو صخرة بيت المقدس، ولم يرد به نسخه بعد ما صلى إليه ستة عشر أو سبعة عشر شهراً في

---

(١) وردت في الأصل: يجد، ولعل الصواب ما أثبتناه.

والعموم ما يتساوى بالنسبة إلى دلالة اللفظ عليه، بل الفعل كاللفظ المجمل المتردد بين معان متساوية في صلاح اللفظ، ومثاله ما روي عن النبي ﷺ أنه صلّى بعد غيبوبة الشفق، فقال قائل: الشفق شفقان: الحمرة والبياض، وأنا أحمله على وقوع صلاة رسول الله ﷺ بعدهما جميعاً، وكذلك صلّى رسول الله ﷺ في الكعبة، فليس لقائل أن يستدل به على جواز الفرض في البيت، مصيراً إلى أن الصلاة تعم النفل والفرض، لأنّه إنما يهم لفظ الصلاة لا فعل الصلاة، أما الفعل فإما أن يكون فرضاً فلا يكون نفلاً، أو يكون نفلاً فلا يكون فرضاً.

(مسألة)

فعل النبي عليه السلام كما لا عموم لـه بالاضافة إلى أحوال الفعل، فلا عموم له بالاضافة إلى غيره، بل يكون خاصاً في حقه إلاّ أن يقول: أريد بالفعل بيان حكم الشرع في حقكم، كما قال: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»[1] بل نزيد ونقول قوله تعالى: يا أيها النبي اتق

المدينة بعد الهجرة، فإنه ليس من الباب في شيء، لأن هذا نسخ لما نزل أولاً في هده الشريعة المطهرة من التوجه إلى بيت المقدس، إلا أن ابن أبي شيبة وأبا داود في ناسخه والبيهقي في سننه رووا عن ابن عباس أن النبي صلى الله ﷺ كان يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه، وبعدما تحول إلى المدينة ستة عشر شهراً، ثم صرفه الله تعالى إلى الكعبة، فهذا يدل على أن كليهما كانا قبله يجب التوجه إليها فلا يضر كثيراً، وحينئذٍ يستدل بانتساخ التوجه إلى البيت المقدس فقط بالتوجه اليهما، وليس معنى الأثر ما ظن أن القبلة كانت هي بيت المقدس، وإنما كان يجعل الكعبة بين يديه تعظيماً لها لكونها قبلة أبيه إبراهيم لأن هذا النحو من التعظيم غير مشروع لا يليق بجنابه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم التوهم به فافهم. ثم بقي ههنا شيء وهو أن التوجه إلى البيت المقدس انتسخ في شرع عيسى عليه السلام فان قبلته جهة الشرق، فالأصوب أن يستدل بانتساخ التوجه إلى جهة الشرق بالتوجه إلى الكعبة بمكة أو إلى البيت المقدس، بشرط أن تكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية فافهم.

وأعلم أن المشهور الاستدلال بأمر القبلة لوقوع النسخ في شريعة واحدة، وهذا يصح بالانتساخ الذي هو بعد الهجرة بستة عشر أو سبعة عشر شهراً للتوجه إلى الصخرة بالتوجه إلى الكعبة فافهم (و) لنا أيضاً نسخ (تحريم السبت) بتحليله وقد وقع غزوة أحد فيه (وكثير) كحل الاختصاء للرهبانية واستحباب العزلة بترك النكاح اللذين كانا في شريعة عيسى عليه السلام إلى الحرمة وسنية النكاح وغير ذلك، وبالجملة: قد تواتر عنه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام دعوى انتساخ بعض أحكام الشرائع السابقة بشريعته الحنيفية المطهرة البيضاء، انعقد عليه إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، وعلم بالتواتر المعنوي، وليس علينا إلا حلّ المخالفين. المخصصون (قالوا: أخبر الكل) من الرسل السابقين عليهم الصلاة والسلام (عن وجود نبينا) سيدالعالم (صلى الله عليه) وعلى آله وأصحابه (وسلم فتقيد)

---

(١) انظر كنز العمال (١١/ ٣٢٣٠٨).

الله وقوله: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾[1] مختص به بحكم اللفظ، وإنما يشاركه غيره بدليل لا بموجب هذا اللفظ، كقوله: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾[2] وقوله تعالى: ﴿فاصدع بما تؤمر﴾[3]. وقال قوم: ما ثبت في حقه فهو ثابت في حق غيره إلاّ ما دل الدليل على أنه خاص به، وهذا فاسد، لأنّ الأحكام إذ قسمت إلى خاص وعام فالأصل اتباع موجب الخطاب، فما ثبت بمثل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ و﴿يا أيها الناس﴾ و﴿ يا عبادي ﴾ و ﴿يا أيها المؤمنون ﴾ فيتناول النبي إلاّ ما استثنى بدليل ، وما ثبت للنبي كقوله: ﴿يا أيها النبي﴾ فيختص به إلاّ ما دل الدليل على الالحاق، وقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء﴾[4] عام، لأن ذكر النبي جرى في صدر الكلام تشريفاً، وإلاّ فقوله:

شرائعهم إلى زمان مجيئه (أقول) لا يوجب الأخبار المذكور تقييد جميع أحكام الشرائع السابقة، بل إن أوجب فإنما يوجب عدم بقاء حكم ما إجمالاً، و (الإجمال لا ينافي نسخ الخصوص) بعينه (لأنه) لم يقيده، و (لا ينافي دوامه) وظنه لولا الرافع (وإلا) يكن كذلك، بل ينافي نسخ الخصوص، ويوجب التقييد (لم تكن شرائع من قبلنا حجة) فإنه يوجب حينئذٍ تقييد الكل إلى زمان مجيء سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم فلا يبقى حجة بعده، الحاصل أن هذا الأخبار لا يوجب تقييد الأحكام، فإنه يجوز العقل حين الخبر أن تكون شريعة خاتم الرسل موافقة للشريعة السابقة، وأيضاً: يجوز أن يكون الأخبار إخباراً بالانتساخ فلا يوجب، وأيضاً: لو أوجب فإنما يوجب التقييد إلى زمان بعثه ﷺ، وحينئذٍ يبطل وجوب العمل بالشرائع المتقدمة، ولم يرد أنه يوجب التخصيص الإجمالي في الأحكام وهو لا ينافي النسخ، كيف وإنه خلاف الواقع فإنه ينتهي الحكم بانتهاء الغاية التي علمت الآن، وهذا ليس من النسخ في شيء (فتدبر) وأحسن التدبر.

مسألة: (النسخ واقع في شريعة واحدة وفي القرآن، وعزى إلى أبي مسلم الجاحظ) المعتزلي (خلافه) وهذا أحد التأويلات المذكورة لقوله: (لنا نسخ ثبات الواحد للعشرة) عند المقابلة (بثبات الواحد للإثنين) عندها روى البخاري عن ابن دينار عن ابن عباس قال: لما نزلت: ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً﴾[5] فكتب عليهم أن لا يفرّ واحد من عشرة، وأن لا يفرّ عشرون من مائتين، ثم الآن خفف الله عنكم الآية، فكتب: أن لا يفرّ مائة من مائتين (و) لنا (نسخ الاعتداد بالحول) قال الله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف﴾[6] (بآية الأشهر) وهي قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾[7] فالآية الأولى تفيد وجوب الأعتداد على المتوفى عنها زوجها سنة، والوصية على الزوج

---

(١) سورة الزمر الآية ٦٥.
(٢) سورة المائدة الآية ٦٧.
(٣) سورة الحجر الآية ٩٤.
(٤) سورة الطلاق الآية ١.
(٥) سورة الأنفال الآية ٦٥.
(٦) سورة البقرة الآية ٢٤٠.
(٧) سورة البقرة الآية ٢٣٤.

طلقتم عام في صيغته، وكذلك قول النبي ﷺ لأبي هريرة: افعل، ولابن عمر: راجعها، خاص، إنما يشمل الحكم غيره بدليل آخر، مثل قوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» أو ما جرى مجراه.

(مسألة)

قول الصحابي: نهى النبي عليه السلام عن كذا، كبيع الغرر، ونكاح الشغار، وغيره، لا عموم له، لأنّ الحجة في المحكي، لا في قول الحاكي ولفظه، وما رواه الصحابي من حكى النهي يحتمل أن يكون فعلاً لا عموم له نهى عنه النبي عليه السلام، ويحتمل أن يكون

بالنفقة والسكنى، فننسخ عدة السنة بالعدة بالأشهر والوصية بالميراث. روى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله: ﴿والذين يتوفون منكم﴾ الآية. قال: كان الرجل إذا مات وترك امرأته اعتدت سنة في بيته ينفق عليها من ماله ثم أنزل الله: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾(1) فهذه عدة المتوفى عنها إلا أن تكون حاملاً فعدتها أن تضع ما في بطنها. وقال في ميراثها: ﴿ولهن الربع مما تركتم﴾(2) فبين ميراث المرأة وترك الوصية والنفقة، فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليها أن تتزين وتتصنع وتتعرض للتزويج فذلك المعروف كذا في الدرر المنثورة. وفي صحيح البخاري: قال ابن الزبير: قلت لعثمان: ﴿والذين يتوفون منكم﴾(3) الآية الأخرى، وهي: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾(4) فلم تكتبها، فقال: يا ابن أخي لا أغير شيئاً من مكانه، وهذا اخبار أجل الصحابة بالنسخ وقول الصحابي فيه مقبول فلا يعارضه قول مجاهد إن الآية ثابتة غير منسوخة، ومعناه: أن تمام السنة على أربعة أشهر وعشرا إنما هو بالوصية، إن شاءت سكنت في وصيتها وإن شاءت خرجت، وهو تأويل قوله تعالى: ﴿غير اخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم﴾(5) فالعدة كما هي واجبة عليها ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد حيث شاءت، فلا سكنى لها، هذا خلاصة ما في صحيح البخاري (قيل) لا نسلم أن الإعتداد بالسنة منسوخ فإنه قد يعمل به، إذ (قد يمكث الحمل حولاً) وعدة الحامل وضع الحمل (والجواب: أن العبرة) ههنا (للوضع وخصوص السنة لاغ) فليس فيه عمل بالمنسوخ، ولو سلم أن العبرة هناك لخصوص السنة فلا يوجب ذلك بقاء حكم الآية، لأن حكمها كان الأعتداد بالسنة مطلقاً، وهو منسوخ قطعاً. الجاحظ (احتج بقوله) تعالى في صفة القرآن: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه﴾(6) فلا يبطل شيء منه بالناسخ (قلنا: النسخ ليس بباطل) بل المنسوخ والناسخ كلاهما حقان من عند الله تعالى إلا أن العمل بأحدهما ينقطع بالآخر (على أن الضمير للمجموع) أي مجموع القرآن والمجموع لا ينتسخ أصلاً فافهم.

---

(1) سورة البقرة الآية ٢٣٤.
(2) سورة النساء الآية ١٢.
(3) سورة البقرة الآية ٢٣٤.
(4) سورة البقرة الآية ٢٣٤.
(5) سورة البقرة الآية ٢٤٠.
(6) سورة فصلت الآية ٤٢.

لفظاً خاصاً، ويحتمل أن يكون لفظاً عاماً، فإذاً تعارض الاحتمالات لم يكن إثبات العموم بالتوهم، فإذا قال الصحابي: نهى عن بيع الرطب بالتمر، فيحتمل أن يكون قد رأى شخصاً باع رطباً بتمر، فنهاه، فقال الراوي ما قال، ويحتمل أن يكون قد سمع الرسول عليه السلام ينهي عنه ويقول: أنهاكم عن بيع الرطب بالتمر، ويحتمل أن يكون قد سئل عن واقعة معينة فينهى عنها، فالتمسك بعموم هذا تمسك بتوهم العموم لا بلفظ عرف عمومه بالقطع، وهذا على مذهب من يرى هذا حجة في أصل النهي، وقد قال قوم: لا بدّ أن يحكي الصحابي قول الرسول ولفظه، وإلاّ فربما سمع ما يعتقده نهياً باجتهاده، ولا يكون نهياً، فإن قوله: لا تفعل

مسألة: (يجوزالنسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد) وعليه الشيخان الإمامان فخر الإسلام وشمس الأئمة. فإن قلت: فأي فائدة في التكليف ثم النسخ قبل التمكن؟ قال: (وهو) أي الاعتقاد (رأس الطاعات وأساس العبادات) وهو حاصل فأي فائدة تكون فوقها، وهذا غير واف عند هذا العبد، فإنه هب أن الاعتقاد عمل القلب ورأس الطاعات، لكن إذا كان مطابقاً للواقع وههنا المفروض أن لا وجوب وقت التمكن، كيف وهو إن كان حسناً فيه فلا يصح تعلق النهي الناسخ، هذا خلف، فلا بد أن يكون قبيحاً، فلا وجوب فيه، وقبله لا وجوب أيضاً، لأن التمكن شرط التكليف، والوجوب لا يتعلق إلاّ بما هو حسن، والنهي لا يتعلق إلا بما هو قبيح في ذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع كما بين في المبادىء الإحكامية، فإذاً ليس في الواقع وجوب، فالاعتقاد به قبيح، فلا يكون طاعة، فضلاً عن كونه رأس الطاعات، ومن ههنا ظهر فساد ما قرر أن المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل وههنا من هذا القبيل فافهم (خلافاً لجمهور المعتزلة وبعض الحنفية) بل رؤسائهم كالشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي وشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي والشيخ الأمام الجصاص أبي بكر الرازي والقاضي الإمام أبي زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى، وقولهم هو الحق المتلقى بالقبول (و) خلافاً لجمهور (الحنابلة والصيرفي) من الشافعية (لنا: التكليف قبل الفعل كما مر) في المبادىء الإحكامية (وهو ممكن يقبل الرفع) ولا يلزم من ارتفاعه محال (ولا مانع فيجوز) وجوابه أن ارتفاع التكليف قبل التمكن من المحالات، وإن كان ممكناً في الجملة، فإن الإمكان لا ينافي استحالة نحو عدمه لاستلزامه محذوراً، وكيف لا يكون محالاً، وإن وجود التكليف ينادي أعلى نداء على حسن الفعل زمان التمكن، فيستحيل على الحكيم رفعه، والنهي عما ليس بفحش مستحيل، ودفع بأن المقصود من التكليف الابتلاء بالإيمان به والعزم على الفعل ليصيب به حسنة لا الابتلاء بإيقاع الفعل، وهو فاسد، لأن الفعل هل اتصف بالوجوب قبل التمكن وهو تكليف بغير المقدور، أو بعد التمكن فلا بد من حسنة فيه كما مر في باب الحاكم، فلا يتصور ارتفاعه، لأن الحسن لا ينهي من الحكيم، أو لم يتصف بالوجوب أصلاً، فالابتلاء بالإيمان به ابتلاء بخلاف الواقع وطلب للجهل المركب فافهم. وقد يدفع بأنه يجوز أن يكون الفعل المنسوخ على حسنه، والنهي لغلبة قبح من غيره كالكذب لإنجاء بريء، وهو أيضاً فاسد فإن غلبة جهة القبح هل هي مانعة عن إيجابه؟ فلا يصح به التكليف بالوجوب المنسوخ أم لا، فلا ينسخ بل يكون من وجه واجباً ومن وجه حراماً، كالصلاة في الأرض المغصوبة فافهم. وقد يدفع أيضاً بأن

فيه خلاف أنه للنهي أم لا، وكذلك في ألفاظ أخر، وكذلك إذا قال: نسخ فلا يحتج به ما لم يقل سمعت النبي ﷺ يقول نسخت آية كذا، لأنه ربما يرى ما ليس بنسخ نسخاً، وهذا قد ذكرناه في باب الأخبار، وهو أصل السنة في القطب الثاني.

(مسألة)

قول الصحابي: قضى النبي ﷺ بالشفعة للجار، وبالشاهد واليمين، كقوله نهى، في أنه لا عموم له، لأنه حكاية، والحجة في المحكي، ولعله حكم في عين أو بخطاب خاص مع شخص، فكيف يتمسك بعمومه، فيقال مثلاً: يقضي بالشاهد واليمين في البضع، أو في

المقصود من الخطاب فوائد أخرى متعلقة بالنظم كالقراءة في الصلاة وغيرها، وهذه فوائد عظيمة، وبه يظهر الجواب عن الأشكال المتقدم أيضا، وهذا في غاية السخافة، فإننا لا ننكر هذه الفوائد ونقول: هل يفيد تعلق التكليف بالفعل فيكون حسناً فلا ينسخ بالنهي عنه، أو لا يفيد تعلق التكليف، فأي شيء ينسخ فافهم (وقياس) الشيخ (ابن الحاجب على الموت) فإنه رافع للتكليف قبل التمكن، فكذا الناسخ (مندفع لأنه مخصص عقلاً) فالتكليف مقيد بشرط السلامة، فليس هناك ارتفاع بخلاف النسخ، فإن التكليف فيه مطلق، وإلا لم يصح النسخ (على أنه بعد مضي بعض الأفراد) أفراد الفعل من المكلف الميت، وقد كان الكلام في النسخ قبل التمكن من أحد من المكلفين فافهم. والحق في الجواب أن موت المكلف لا ينافي حسن الفعل بخلاف النهي الناسخ فافترقا. ولعل ابن الحاجب لم يقصد القياس بل تمثيل النسخ بالموت في ارتفاع التكليف فتدبر في المختصر (واستدل) على الجواز (أولاً بنسخ ما زاد على) الصلوات (الخمس ليلة المعراج) فإنه أمر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم ليلة المعراج بخمسين صلاة، فرجع إلى موسى عليه السلام فقال: بل التخفيف، فإن أمتك لا تطيق، فسأل فحط عشراً، ثم رجع فقال موسى مثل ذلك إلى أن بقي خمسة، فقد وقع النسخ قبل التمكن من الفعل، فإن قلت: المعتزلة ينكرون المعراج فلا يقوم حجة عليهم. قال: (وإنكار المعتزلة إياه مردود) فإن ذلك من حماقتهم الكبرى (لصحة النقل كما في الصحيحين وغيرهما) واشتهاره كالشمس على نصف النهار، لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور (واعترض) عليه (بأنه قبل التمكن من الاعتقاد) فهذا كما يضرنا يضركم أيضاً (وأجيب بأن رسول الله صلى الله عليه) وعلى آله وأصحابه (وسلم هو الأصل) في التكليف (فاعتقاده كاعتقاد الكل وفيه ما فيه) لأنه سيجيء أنه لا يثبت حكم بعد وصول الخطاب إليه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قبل تبليغه إلى الأمة فلم تصر الأمة مكلفة به حتى يصح الابتلاء بالاعتقاد. بل الجواب: أن المقصود أن الرسول صار مكلفاً به قبل الأمة واعتقد ثم نسخ قبل تمكنه من العمل فكذا يجوز في الأمة أن تؤمر ويبلغ الأمر إليها ثم ينسخ بعد الإعتقاد قبل التمكن من الفعل، هذا: والجواب عن هذا الاستدلال أن التكليف بما زاد على الخمسين لم يتعلق إلاّ بالنبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وسلم دون الأمة، لأنه لم يبلغ اليهم هو صلى الله وآله وأصحابه وسلم، وقد نسخ بعد المراجعة إلى موسى عليه السلام في الفلك الخامس، فكما أنه كان

الدم، لأن الراوي أطلق، مع أنَّ للراوي أن يطلق هذا إذا رآه قد قضى في مال، أو في بضع، بل لو قال الصحابي: سمعته يقول: قضيت بالشفعة للجار، فهذا يحتمل الحكاية عن قضاء لجار معروف، ويكون الألف واللام للتعريف، وقوله: قضيت، حكاية فعل ماض، فأما لو قال: قضيت بأن الشفعة للجار، فهذا أظهر في الدلالة على التعريف للحكم دون الحكاية، ولو قال الراوي: قضى النبي عليه السلام بأن الشفعة للجار اختلفوا فيه، فمنهم من جعله عاماً، ومنهم من قال: يجوز أن يكون قد قضى في واقعة بأن الشفعة للجار، فدعوى العموم فيه حكم بالتوهم.

متمكناً على الاعتقاد كان متمكناً على الإتيان بالخمسين، بل أزيد، فإن قلت: وقت المعراج كان أقل من ساعة كما روي، والعروج كان على خرق العادة، ولو كان متمكناً على الفعل فتركه معصية، وهو صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم بريء عنها؛ قلت: كما كان متمكناً على العروج على سبيل خرق العادة كذلك على أداء الخمسين، ومن آمن بقبض الزمان وبسطه لطاعة الأنبياء والأولياء فلا يشك في تمكنه عليه الصلاة والسلام لأداء الخمسين، كيف وآحاد الأولياء من أمته قد صلوا ثلثمائة ركعة في بعض الليل ولا عصيان، لأن الوجوب كان موسعاً في اليوم بليلته، إذا ليس في حديث المعراج ما يدل على تعيين الأوقات فافهم ولا تزل فإنه مزلة (و) استدل (ثانياً: كل نسخ قبل الفعل) لأنه لو لم يكن قبل لكان بعده أو معه وهو باطل (لأن الفعل في وقته وبعد وقته يمتنع نسخه) إذ لا وجوب حين وجود الفعل، وبعده حتى ينسخ (ورد أولاً: كما أقول) غاية ما لزم منه الانتساخ قبل وجود الفعل و(لا يلزم منه قبل التمكن) والمدعي هذا دون ذلك (و) رد (ثانياً: الكلام) ههنا (فيما لم يفعل) المكلف (شيئاً من الأفراد) للفعل (وليس كل نسخ كذلك) فالاستدلال خارج عن المتنازع فيه، وحاصل هذا الجواب: أنا سلمنا أن المدعي النسخ قبل الفعل وهو غير لازم، فإن المقصود منه القبلية بحيث لم يفعل شيء من أفراده، وهذا غير لازم من الدليل، فقد بان افتراقه من الأول فافهم وتأمل فيه (أقول: لو قيل) في تقرير الدليل (التكليف بالثاني) في الفعل (تكليف آخر ولهذا يطيع) بالامتثال به (أو يعصي) بتركه (فتجويز رفعه دون الأول تحكم) مع كون كل منهما قبل التمكن (لتوجه) والجواب: أن التكليف فيما نحن فيه يوجب حسنه ونسخه يوجب قبحه في زمان واحد، وههنا لما كان بعد مضي زمان يتمكن المكلف على إتيانه، فلا شناعة في أن فيه حسناً فيؤمر به ويصير بعد قبيحاً فينهي عنه، فلا تحكم بل هو الأصوب الواجب القبول فاحفصه (إلاّ أن يقال: النسخ عندهم بيان مدة العمل باليدين) وهذا لا يتصور قبل التمكن، من العمل بخلاف الموت فإنه يصح تقييد المدة للعمل به (وعلى هذا فالنزاع لفظي) لأن المجوزين أرادوا بالنسخ قبل التمكن رفع الحكم والمانعون أرادوا بيان مدة العمل بالبدن، وفيه أن المصنف قد بين سابقاً أن النزاع في أن النسخ هل هو بيان مدة العمل أو رفع له معنوي، وبناء النزاع على النزاع المعنوي لا يوجب اللفظية، وتفصيله أن النسخ بيان للمدة المقدرة لتعلق الحكم بعمل البدن فلا يصح الانتساخ قبل التمكن، إذ لا مدة حتى تقدر وعلى هذا فلا وجه للفظية النزاع، فإن قلت:

(مسألة)

لا يمكن دعوى العموم في واقعة لشخص معين قضى فيها النبي عليه السلام بحكم وذكر علة حكمه أيضاً إذا أمكن اختصاص العلة بصاحب الواقعة، مثاله: حكمه في أعرابي محرم وقصت به ناقته: «لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً، فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً» فإنه يحتمل أن يقال: إما لأنه وقصت به ناقته محرماً لا بمجرد إحرامه، أو لأنه علم من نيته أنه كان مخلصاً في عبادته، وأنه مات مسلماً وغيره لا يعلم موته على الإسلام، فضلاً عن الإخلاص، وكذلك قال عليه السلام في قتلى أحد: «زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم

لم يدل دليل على كون النسخ بياناً للأمد المقيد به الحكم، قلت: نعم، لم يدل، لكن يكفي الاستناد، فافهم (و) استدل (ثالثاً: أمر إبراهيم) على نبينا وعلى آله وأصحابه و (عليه) الصلاة و (السلام بذبح ولده إسماعيل) وهو منقول عن أمير المؤمنين وإمام الصديقين أبي بكر الصديق الأكبر وابن عمر وأبي هريرة وعبدالله بن سلام وابن عباس في رواية الحاكم، وبه قال الشعبي ومجاهد والحسن ويوسف بن مهران ومحمد بن كعب القرظي وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير (أو إسحٰق) وهو قول أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، رواه عبدالرزاق، وذهب إليه ابن مسعود كما روي في الطبراني وعبدالرزاق والحاكم وصححه وجابر بن عبدالله على ما رواه الحاكم وابن عباس في رواية الحاكم عن عطاء والعباس بن عبدالمطلب ورواه البخاري في تاريخه، وبه قال مسروق: رواه ابن جرير وسعيد بن جبير رواه ابن عبدالله بن أحمد وكعب الأحبار رواه عبدالرزاق والحاكم وصححه في قصة طويلة، والحسن البصري في رواية ابن أبي حاتم ومجاهد في رواية عبد بن حميد وقتادة رواه ابن جرير وابن أبي حاتم والشعبي في رواية ابن أبي حاتم، واليه ذهب الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية رضي الله تعالى عنه، وحكى أن أهل الكتابين اتفقوا على أنه نص في التوراة أن الذبيح إسحٰق، لكن اختيار عبد الله بن سلام كونه إسماعيل يأبى عنه. وروي في ذلك الحديث المرفوع أيضاً بطرق كثيرة، روى الدارقطني عن أبي مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وبارك وسلم «الذبيح إسحٰق» وروى الطبراني عن أبي مسعود قال: سئل النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وبارك وسلم: «من أكرم الناس»؟ قال: «يوسف بن يعقوب بن اسحق ذبيح الله» هذا كله خلاصة ما في الدرر المنثورة، والذي يهدي إلى الذبيح أن الولد ولد بالبشارة بعد العجزة حال الكبر، وقد نص الله تعالى في سورة هود أن المبشر بها سحق، فوجب كونه ذبيحاً، اللهم إلا أن يقال إن الذبيح إنما بشر به إبراهيم، والذي نص في سورة هود إنما المبشر به لامرأته إسحٰق، فيجوز أن تكون البشارتان متغايرتين، والذي يرشدك اليه أيضاً القصة الطويلة المروية في صحيح البخاري لبناء الكعبة، فإنها تدل دلالة واضحة على أن ابراهيم لم يلق أسماعيل عليهما السلام إلاّ بعد بلوغه وتزوجه مرتين حين بنيا الكعبة، والذبيح إنما هم بذبحه حين كان غلاماً، فلا يصح كونه إسماعيل فافهم. وإنما أطنبت الكلام في هذا لأني وجدت البعض طاعنين على الشيخ في قوله: الذبيح اسحق، وليعلم الناظر أن الطعن من غاية جهلهم، **﴿ومن لم**

يحشرون وأوداجهم تشخب دماً» يجوز أن يكون لقتلى أحد خاصة لعلو درجتهم، أو لعلمه أنهم أخلصوا لله فهم شهداء حقاً، ولو صرح بأن ذلك خاصيتهم قبل ذلك فاللفظ خاص والتعميم وهم، والشافعي رحمه الله تعالى عمم هذا الحكم نظراً إلى العلة، وأن ذلك كان بسبب الجهاد والإحرام، وأن العلة حشرهم على هذه الصفات، وعلة حشرهم الجهاد أو الإحرام، وقد وقعت الشركة في العلة، وهذا أسبق إلى الفهم، لكن خلافه وهو الذي اختاره القاضي ممكن، والاحتمال متعارض، والحكم بأحد الاحتمالين، لأنه أسبق إلى الفهم فيه نظر، فإن الحكم بالعموم إنما أخذ من العادة، ومن وضع اللسان ولم يثبت ههنا في مثل هذه الصورة لا وضع ولا عادة فلا يكون في معنى العموم.

يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾[1] **فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول: إن إبراهيم رأى في المنام ذبح ابنه**: ورؤيا الأنبياء وحي فأمر به (ولم يفعل) فتركه إن كان مع بقاء الوجوب حين الترك لزم العصيان (ولا عصيان) لأنه بريء عنه مع أن الله سبحانه أثنى عليه في هذا الأمر فعلم أنه لم يبق الوجوب حين التمكن (فالنسخ لازم) وقام الذبح العظيم مقامه (وأورد) أولاً (لا نسلم الأمر) بذبح ولده (بل رأى رؤيا فظنه) أمراً، فإن قلت: رؤيا الأنبياء وحي، وقد رواه ابن أبي حاتم عن ابن عباس مرفوعاً، قلت: نعم وحي، لكن لا نسلم انه وحي بما رأى مطلقاً، بل يجوز أن يكون وحياً بما يعبر به، أو نقول، أنه وحي بعد التقرر عليه، وههنا لم يتقرر عليه بل أمر بذبح الكبش (و) أورد ثانياً (لو سلم) الأمر (فبالمقدمات) من الأضجاع وأمرار السكين وقد عمل به (لا بالذبح) فسقط الوجوب فلا نسخ (و) أورد ثالثاً: (لو سلم) الأمر بالذبح (فذبح والتحم) فارتفع الوجوب فلا نسخ وقد يورد بأنه ضرب صفحة نحاس على الحلق عند ذبحه فذحه ولم يقطه الحلقوم لمانع، فامتثل وسقط الوجوب فلا نسخ وفيه أن هذا تكليف بالمحال فيمتنع أو لا يقع، وقد يجاب بأنه كان قادراً قبل ضرب الصفحة، وعلى هذا أيضاً يتم المطلوب من عدم لزوم، جواز النسخ قبل التمكن، وما قيل إنه معجزة، فلو كان لنقل ولو بسند ضعيف ساقط، لأنه روى ابن أبي حاتم عن السدي كما في الدرر المنثورة (و) أورد رابعاً (لو سلم) الأمر بالذبح وعدم الامتثال به (فما ترك) المأمور به (لأن الفداء بدل) وقد أتى به فقد سقط الوجوب فلا نسخ (وهو قول الحنيفة) قال الإمام فخر الإسلام: لم يكن ذلك لنسخ الحكم، بل ذلك الحكم كان ثابتاً، والنسخ هو انتهاء الحكم، ولم يكن، بل كان ثابتاً إلّا أن المحل الذي أضيف إليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ فكان ذلك ابتلاء استقر حكم الأمر عند المخاطب في آخر الحال، على أن المبتغى منه في حق العبد أن يصير قرباناً بنسبة الحكم اليه مكرماً بالفداء الحاصل لمعرّة الذبح مبتلى بالصبر والمجاهدة إلى حال المكاشفة، وإنما النسخ بعد استقرار المراد بعد الأمر لا قبله وقد سمي في الكتاب فداء لا نسخاً، فثبت أن النسخ لم يكن لعدم ركنه انتهى كلماته الشريفة.

ويقول هذا العبد: إن حاصله أن هذا ليس نسخاً بل الحكم الذي كان عند الله وهو ذبح الفداء لا

---

(١) سورة النور الآية ٤٠.

(مسألة)

من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموماً ويتمسك به، وفيه نظر، لأن العموم لفظ تتشابه دلالالته بالاضافة إلى المسميات، والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكاً بلفظ، بل بسكوت، فإذا قال عليه السلام: «في سائمة الغنم زكاة» فنفي الزكاة في المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ، أو يخص، وقوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾[1] دل على تحريم الضرب لا بلفظه المنطوق به حتى يتمسك بعمومه، وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ لا للمعاني ولا للأفعال.

غير ثابتاً لا منتهياً إلا أن المحل الذي أضيف اليه الحكم في المنام لم يحله الحكم في الواقع على طريقة الفداء، بل يحل هذا الفداء فقط، وهذا كان ابتلاءً منه تعالى لإبراهيم، واستقر عند المخاطب حكم الأمر وعلمه على ما هو عليه في نفس الأمر في آخر الحال بعد العزم على ذبح الولد، وأما قبله فقد ظن أنه مأمور بذبح الولد على طريقة الخطأ في الإجتهاد والغلط في التعبير، واستقر هذا بعد العزم على ما ألقاه الله تعالى منه بهذه الرؤيا في حق المذبوح أن يكون قرباناً بنسبة الحكم اليه في الرؤيا فقط، لا أن يجب عليه ذبحه في الواقع وأن يصير مكرماً بالفداء الحاصل لأجل معرة الذبح، وأن يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة فينال ثواباً عظيماً ومرتبة رفيعة، فقبل العزم على ذبح الولد لم يفهم مراد الأمر على ما هو عليه، وهو وجوب الذبح العظيم، والنسخ إنما يكون بعد استقرار المراد، ولهذا سمى الله تعالى فداء ولم يسمه نسخاً، والحاصل أن إبراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه، وإنما أمر بالفداء لكن أرى الله الفداء على صورة الابن كما أرى سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه العلم في صورة اللبن فشربه، وأعطى فضله لأمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه، لكن لم يعبر رؤياه ابراهيم، وظن أنه مأمور بذبح الولد، وهذا كان ابتلاء منه له وولده، والحكم بذبح الفداء لم ينسخ، ولما كان هذا أمراً بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكان الشريعة المتقدمة حجة حكم إمامنا الهمام بوجوب الأضحية. وهذا محمل صحيح وجيه بكلامه رحمه الله تعالى، فقد رجع إلى الجواب الأول، إلّا أن شارحي كلامه لم يحملوا عليه وقالوا مقصوده رحمه الله تعالى أنه عليه السلام كان مأموراً بذبح الولد حقيقة، فالذبح كان واجباً، ووجوبه باق بعد إلّا أنه جعل الفداء خالفاً عنه، فذبحه يسقط ذبح الولد، وليس هذا من النسخ في شيء، فإنه انتهاء الحكم وهذا تبديل لمحل الحكم والمبتغى بالأمر بالذبح، ثم جعل الفداء خلفاً صيرورة الولد قرباناً من حيث انتساب حكم الله اليه لا من حيث وقوعه قرباناً في الخارج وتكريمه بالفداء وابتلاؤه ليصبر فيعطى منزلة رفيعة، وهذا هو مطمح نظر المصنف، ولا يرد عليه أن الأمر بذبح الفداء بدلاً عن ذبح الولد هو النسخ، لأنه رافع لوجوب ذبح الولد، كونه رافعاً ممنوع، ومن ادعى فعليه البيان وإنما هو باق كما بينا، وكذا لا يرد أنه هب أن الخلف قام مقام

---

(١) سورة الإسراء الآية ٢٣.

مسألة

ظن قوم أن من مقتضيات العموم الاقتران بالعام والعطف عليه، وهو غلط، إذ المختلفان قد تجمع العرب بينهما، فيجوز أن يعطف الواجب على الندب، والعام على الخاص، فقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن﴾[1] عام، وقوله بعد: ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾[2] في ذلك خاص، وقوله تعالى: ﴿كلوا من ثمره﴾[3]إباحة، وقوله بعده: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾[4] إيجاب، وقوله تعالى: ﴿فكاتبوهم﴾[5] استحباب، وقوله: ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾[6] إيجاب.

الأصل، لكن الأصل صار حراماً بعدما كان واجباً وهو النسخ وذلك لأن حرمة ذبح الولد كان ثابتاً من قبل وإنما انتسخ بإيجابه مرة، لأن الأمر لا يقتضي التكرار اذا قد أتى مرة بالخلف فقد امتثل وسقط الوجوب فبقي على ما كان عليه في المرة الأخرى، وهذا ليس من النسخ في شيء فافهم. ثم بقي ههنا إشكال هو أنكم سلمتم أن محل الفعل قد اختلف ولا شك أن ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء، كما أن صوم عاشوراء شيء وصوم الشهر المبارك شيء، فلا يصح الامتثال عن أحدهما بأتيان الاخر إلا بأن يرتفع، ولما كان ذبح الكولد واجباً، فلا يرتفع وجوبه إلا بإتيانه أو ارتفاعه وإتيان ما قام مقامه، وإذا ليس الأول فتعين الثاني وهو النسخ لكنه إلى بدل. نعم: لو كان خصوصية المحل ملغاة وهو الولد ويكون الوجوب لأحد الأمرين ذبح الولد أو ذبح الكبش لكان له وجه؟ وجوابه: أنا سلمنا أن ذبح الولد شيء، وذبح الكبش شيء إلا أن الثاني خلف عنه وقام مقامه، ووجوب الخلف وجوب الأصل، ألا ترى أن الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه، لا أن وجوب الوضوء قد ارتفع، فإنه لو أتى بالوضوء حصل الطهارة وسقط التيمم، وإن الظهر على المعذور واجب والجمعة خلف، ولو تركها وصلى الظهر لم يعص البتة، لكن إن أدى يسقط عنه الظهر، وإن الظهر لا يأثم بتركه فقد علم أن وجوب الخلف لا ينافي وجوب الأصل فكذا ههنا، والسر فيه أن الخلف مما يحصل به المصلحة المنوطة بالأصل فيجعل مسقطاً له فكذا ههنا، وجوب الذبح على الذمة كما كان، وإنما ذبح الكبش خلفاً عنه، وانحصار ارتفاع الوجوب في الاتيان به أو ارتفاعه من الأصل ممنوع، بل وجه ثالث هو اتيان خلفه، هذا غاية الكلام الذي حصل لهذا العبد إلى الآن وتأمل فيه. والحق لا يجاوز عن التوجيه الأول فافهم (و) أورد خامساً: (لو سلم) انتساخ الوجوب (فالأمر موسع) فلا يلزم العصيان، لأن التأخير كان جائزاً الى حين التضييق، والنسخ قبله، وإنما يلزم لو كان مضيقاً، فإن قيل المبادرة دليل التضييق قال: (والمبادرة لدفع مظنة المداهنة) من المنافقين سقيمي الاعتقاد لئلا يقولوا: هو لا يمتثل أمر الله حباً لابنه، والأولى أن يقال: المبادرة للمسارعة لأداء الواجب، وأجيب بأن الواجب الموسع واجب في كل جزء، ففي وقت الانتساخ كان واجباً، وقد انتسخ، فهو نسخ قبل التمكن، وهو غير واف، فإن الوقت

---

(١) (٢) سورة البقرة الآية ٢٢٨.

(٣) (٤) سورة الأنعام الآية ١٤١.

(٥) (٦) سورة النور الآية ١٥.

(مسألة)

الاسم المشترك بين مسميين لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا، خلافاً للقاضي والشافعي، لأنّ المشترك لم يوضع للجمع، مثاله: القراء للطهر والحيض، والجارية للسفينة والأمة، والمشترى للكوكب السعد وقابل البيع، والعرب ما وضعت هذه الألفاظ وضعاً يستعمل في مسمياتها إلاّ على سبيل البدل، أما على سبيل الجمع فلا، نعم: نسبة المشترك إلى مسمياته متشابهة، ونسبة العموم إلى آحاد المسميات متشابهة، لكن تشابه نسبة كل واحد من آحاد العموم على الجمع، ونسبة كل واحد من آحاد المشترك على البدل، وتشاب نسبة

في الموسع إذ قد فضل على الواجبِ، ففي بعضه الوجوب والتمكن من العمل، وفي الآخر النسخ والتحريم، ونحن وإنما نمنع الانتساخ قبل التمكن على الفعل أصلاً، فإن قيل: قد مر عن المصنف أن التكليف في كل جزء متجدد قلت: قد أجبنا عنه سابقاً فتذكر (و) أورد سادساً: (لو سلم) أنه مضيق (فلا نسلم أنه قبل التمكن) لأن الفداء بعد الشروع في الفعل، لكن لم يتم من غير تقصير منه، فتأمل فيه، واعلم أن هذه الإيرادات أكثرها متباينة بالشد (ويدفع الثلاثة الأول بالفداء) فإن الفداء يقتضي سبق الوجوب فيندفع الأولان، وكذا يقتضي عدم وقوع المفدي عنه، وقد يدفع الأول بقول الأبن عليه السلام ﴿يا أبت افعل ما تؤمر﴾ واعلم أن الإيراد الأول هو الحق المتلقى بالقبول واجب الإطاعة والاذعان، وقد مر تقريره في اثناء تقرير كلام الإمام فخر الإسلام، والآن نزيدك إيضاحاً فنقول رأى إبراهيم عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة والسلام في المنام أن يذبح ابنه، وهذا المنام كان معبراً البتة وإلاّ لوقع الذبح، فإنه رأى الذبح منه واقعاً، لا أنه رأى أنه يؤمر به، فعرض على الابن طلباً للمشورة فقال: ﴿إني أرى في المنام أذبحك فانظر ما ترى﴾[1] فظنه الابن أمراً بناءً على أن رؤيا الأنبياء وحي، أو على أمر آخر فقد أصاب في ظنه أمراً لكن أخطأ في ظنه أمراً بذبح الولد كما كان يخطىء المجتهد في الأجتهاد، فقال: ﴿يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين﴾ وتقرر هذا في رأي إبراهيم عليه الصلاة والسلام كما كان غالباً على عادته حينئذ عدم كون رؤياه معبرة، ولما وصل اجتهاده إليه وجب الامتثال إلى أن يظهر الخطأ فهم بالذبح فلم ينقطع حلقومه إما بصفيحة ضربت كما قيل أو بغيره. ولا تصغ إلى قول من يقول أن الأنبياء كيف يخطئون في أحكام الله تعالى؟ فإن هذا القول قد صدر من شياطين أهل البدع كالروافض وغيرهم، ألم تر أهل الحق من أهل السنة والجماعة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى يجوّزون على الأنبياء الخطأ، كما ظهر في اساري بدر من سيد العلم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه أجمعين، كيف وقد وقع من داود عليه السلام في الحرث وفي الحكم لأحدى المرأتين مع كونه الأخرى كما هو مشروح في الصحيحين، كيد وقد وقع من موسى عليه السلام حين فعل بأخيه هارون عليه السلام ما فعل، وحين قال لمن سأل: هل أحد أعلم منك؟ لا أحد أعلم مني، فأوحى الله تعالى: بلى عبدنا خضر، كما أخرجه الشيخان، وكيف وقع

---

(١) سورة الصافات الآية ١٠٢.

المفهوم في السكوت عن الجمع لا في الدلالة، وتشابه نسبة الفعل في إمكان وقوعه على كل وجه، إذ الصلاة المعينة إذا تلقيت من فعل النبي عليه السلام أمكن أن تكون فرضاً ونفلاً، وأداء وقضاء، وظهراً وعصراً، والإمكان شامل بالاضافة إلى علمنا، أما الواقع في نفسه وفي علم الله تعالى واحد متعين لا يحتمل غيره، فهذه أنواع التشابه، والوهم سابق إلى التسوية بين المتشابهات، وأنواع هذا التشابه متشابهة من وجه، فربما يسبق إلى بعض الأوهام أن العموم كان دليلاً لتشابه نسبة اللفظ إلى المسميات، والتشابه ههنا موجود، فيثبت حكم العموم وهو غفلة عن تفصيل هذا التشابه، وإن تشابه نسبة العموم إلى مسمياته في دلالته على الجمع بخلاف هذه الأنواع، احتج القاضي بأنه لو ذكر اللفظ مرتين، وأراد في كل مرة

لنوح عليه السلام حيث سأل نجاة ابنه من الغرق على ما هو المشهور، ثم أن في إراءة الرؤيا على هذا الوجه وعدم الإعلام بالتعبيرات ابتلاء عظيماً لهما عليهما السلام ونيل المرتبة الرفيعة، لكن لما لم يكن الأنبياء مقرين على الخطأ أعلمه الله تعالى وناداه: **﴿أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا﴾**[1] واختار صيغة التفعيل ولم يقل: صدقت الرؤيا لأنه لم يصدق فيه، وإنما صدقه أن هذا لهو البلاء المبين وأرسل الذبح العظيم وسماه فداء على حسب ظن إبراهيم، وإلا كان هذا أصل الواجب، وفي هذا الخطأ، والعزم على ذبح الولد سر آخر مذكور في شرح فصوص الحكم للشيخ الغلام السامي عبدالرحمن الجامي قدس سره فليطلب منه، ولنذكر من كلام الشيخ الأكبر تبركاً، قال رضي الله عنه في فصوص الحكم: اعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه: **﴿إني أرى في المنام أني أذبحك﴾** والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها، وكان كبشاً ظهر في صورة ابن إبراهيم في المثال، فصدق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم، وهو تعبير رؤياه عند الله وهو لا يشعر بالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة، ألا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم لأمير المؤمنين أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في تعبير الرؤيا: «أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً» فسأله أبو بكر أن يعرفه ما أصاب منه وما أخطأ فلم يفعل عليه السلام. قال تعالى لإبراهيم حين ناداه: **﴿أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا﴾** وما قال قد صدقت في الرؤيا لأنه ابنك لأنه ما عبرها، بل أخذ بظاهر ما رأى، والرؤيا تطلب التعبير انتهى كلماته الشريفة. المنكرون للنسخ قبل التمكن (قالوا) لو جاز النسخ لزم صيرورة الشخص الواحد حال، التمكن مأموراً ومنهياً والمكلف (الواحد بالواحد) من الفعل (في الواحد) من الزمان (لا يؤمر ولا ينهى) عنه (قلنا: لا معية في التكليف) لحكم المنسوخ والناسخ (ولا في التعلق) أي تعلق الحكمين به(بل يرفع أحدهما الآخر) فلا يلزم صيرورة شيء واحد مأموراً ومنهياً في زمان واحد، وقد مر منا ما يفي لدفع هذا الجواب ولا بأس بالاعادة ليزداد وضوحاً، فاعلم أنه تعلق التكليف وقت التمكن بالأمر المنسوخ أم لا وعلى الثاني لا تكليف، فلا ينسخ إذ لا تكليف قبل التمكن، لأنهمن شرط التكليف، وعلى الأول صار الفعل واجباً في الذمة ثم صار حراماً في ذلك الوقت أيضاً بالناسخ فلزم اجتماعهما

---

(١) سورة الصافات الآية ١٠٥.

معنى آخر جاز، فأي بعد في أن يقتصر على مرة واحدة، ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ للكل، بخلاف ما إذا قصد بلفظ المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين جميعاً، فإن لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركين بخلاف اللفظ المشترك فنقول: إن قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعاً بالمرة الواحدة فهذا ممكن، لكن يكون قد خالف الوضع كما في لفظ المؤمنين فإنّ العرب وضعت اسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل، لا على سبيل الجمع، فإن قيل: اللفظ الذي هو حقيقة في شيء مجاز في غيره، هل يطلق لإرادة معنييه جميعاً مثل النكاح للوطء والعقد واللمس للجس وللوطء حتى يحمل قوله: ﴿ولا

قطعاً، فإن قيل المقصود من أمر المنسوخ الاتيان بعقد القلب وبالنهي الكف عنه وقت التمكن؟ قلت: عقد القلب بأي شيء إن كان هناك وجوب فيلزم المحذور قهقري، وإن لم يكن هناك وجوب صار المقصود عقد القلب خلاف الواقع والمطلوب جهلاً مركباً فتدبر ولا تغلط (قيل: هذا الدليل منقوض بجميع صور النسخ) فإنه يلزم أن يكون شيء واحد مأموراً بالمنسوخ ومنهياً بالناسخ (أقول) الانتقاض (ممنوع، فإن الوقت في غير محل النزاع متعدد) فيصح أن يبقى الوجوب بالأمر المنسوخ إلى أمد، ويكون النسخ بيانه (فيصح بيان الأمد فتأمل) ولك أن تطرح حديث بيان الأمد من البين وتقول: لما كان الوقت في غير محل النزاع متعدداً فيجوز تعلق الوجوب به في وقت وارتفاعه في وقت آخر فلا محذور أصلاً سواء كان النسخ نفس بيان مدة بقاء المنسوخ أو الرفع فافهم. نعم: لو قرر الدليل هكذا يلزم في النسخ قبل التمكن تعلق الوجوب والحرمة وقت النسخ لتوجه النقض البتة، ولا يفيد الجواب بتعدد زمان الوجوب والرفع، فإن الوجوب قبل الرفع لأنه لا يعود إلى أصل الدليل، فإن الوجوب هناك أيضاً قبل الارتفاع، لكن المقصود هنا الاتيان بعقد القلب، وفي سائر الصور الاتيان بالفعل، لكن ليس المقصود هذا، بل لزوم توارد التكليف بالفعل وقت التمكن وبالانتهاء في وهو لازم من غير مرد، وكذا اجتماع الحسن والقبح أيضاً كما مر فتذكر، فقد بان لك عدم جواز نسخ التكليف قبل تمكن الفعل كما ذهب إليه أكثر محققي الحنفية.

مسألة: (لا يجوز عند الحنفية والمعتزلة نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط، كوجوب الأيمان وحرمة الكفر). وسائر العقائد الباطلة، وقد مر من قبل (أن قلت: الكل عند المعتزلة غير الجبائية كذلك) لأن حسن كل فعل وقبحه عندهم لذات الفعل وما بالذات لا يتخلف (قلت: ما بغيره قد يغلب) على ما بذاته فيتخلف عنه ما لذاته كما في برودة الماء (وقد مر) في مبادىء الأحكامية (ويجوز) نسخ وجوب الأيمان وحرمة الكفر (عند الأشاعرة) التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري (ومنهم الشافعية، إذ لا حسن ولا قبح عندهم إلاّ شرعاً) فالإيمان والكفر سيان عندهم، وما أوجب الشرع فهو حسن وما حرم فهو حرام (ومن ثمة جوّزوا نسخ جميع التكاليف عقلاً، إلا) الإمام حجة الإسلام (الغزالي) قدس الله سره (قال: يجب معرفة النسخ والناسخ وهو تكليف قيل) في جوابه: سلمنا إنه لا بد من تلك المعرفة و (لا يجب على المكلف تحصيل تلك المعرفة، بل) يجب (على الله تعالى عقلاً) على أصول أهل الاعتزال (أو إعادة) على ما تقتضيه أصول أهل السنة القامعين للبدعة

تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾[1] على وطء الأب وعقده جميعاً، وقوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾[2] على الوطء والمس جميعاً؟ قلنا: هذا عندنا كاللفظ المشترك، وإن كان التعميم فيه أقرب قليلاً، وقد نقل عن الشافعي رحمه الله أنه قال: أحمل آية اللمس على المس والوطء جميعاً، وإنما قلنا: إنّ هذا أقرب، لأنّ المس مقدمة الوطء، والنكاح أيضاً يراد للوطء، فهو مقدمته، ولأجله استعير للعقد اسم النكاح الذي وضعه للوطء، واستعير للوطء اسم اللمس، فلتعلق أحدهما بالآخر، ربما لا يبعد أن يقصدا جميعاً باللفظ المذكور مرة واحدة، لكن الأظهر عندنا أن ذلك أيضاً على خلاف عادة العرب، فإن قيل: فقد قال الله

كثرهم الله تعالى (تعريف الناسخ) للعبادة تفضلاً منه تعالى على عباده، وإذا لم يجب على المكلف فلا تكليف به (أقول: يجب) على المكلف (اعتقاد أن الناسخ خطاب من الله) تعالى (وإلا) أي وإن لم يجب فهو يعمل بالمنسوخ و (لو عمل به لأثم قطعاً) فإن العمل بالمنسوخ حرام (فهذا العقد مطلوب منه) وهو تكليف (فتدبر) واعترض عليه مطلع الأسرار الإلهية والذي قدس سره، أما أولاً: فلأنه لما فرض وجوب إعلام الله تعالى انتساخ الحكم فلا يقرب إلى العمل به فلا يأثم وإن عمل به مع هذا العلم فلا ينفع الوجوب عليه دفعاً لهذا الأثم. وأما ثانياً فلأن الفرض انتقاء التكاليف رأساً لا بالإيجاب ولا بالتحريم، فلو فرض انتفاء هذه المعرفة والعمل بالمنسوخ حينئذ لا يلزم الأثم، كيف صار هذا الحال كحال انتفاء البعثة فالأفعال كلها على الإباحة، فالعمل بالمنسوخ والناسخ سيان فلا إثم. نعم: لو لم تكن هذه المعرفة وقع في تعب العمل بالأحكام المنسوخة من غير فائدة فيلزم العبث، لكن لا يلزم منه وجوب هذه المعرفة، إذ لا استحالة عند الأشعرية في إيقاع الله تعالى إلى عبيده في العبث فافهم (والجواب) عن كلام الأمام (أولا كما قالوا: إذا علمهما يرتفع التكليف بهما لانقطاعه بعد الفعل إتفاقاً) بيننا وبينه (وقد ارتفع) التكليف (بغيرهما) بالنسخ (فلا تكليف) أصلاً (قيل: الارتفاع بالفعل) أي ارتفاع التكليف بإتيان الفعل (لا يسمى نسخاً) فارتفاع هذا التكليف ليس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكليفات، بل نسخ البعض، وارتفاع البعض بالامتثال (وأجيب بأن النسخ) إنما هو (للتكليف المستمر، وهذه المعرفة غير مستمرة، لأنها ضرورة معرفة النسخ) والضروريات تتقدر بقدرها، ولا يذهب عليك أن هذا إنما يتم لو أرادوا بنسخ الجميع نسخ المستمرة منها، ويصير حينئذ النزاع لفظياً، فإن الإمام غير منكر إياه، بل جوّزوا منع نسخ وجوب معرفة النسخ والناسخ، فإذن: الجواب ما قد مر من منع الوجوب لا غير (وثانياً: كما أقول: أن النسخ يحدث بعد التكليف) لأنهم عدم طار (ونسخ الجميع كما رفع تكليفاً متقدماً) على النسخ (أوجب تكليفاً آخر) وهو معرفة أن الناسخ خطاب لله ومعرفة النسخ (فوجد) هذا التكليف (ثم ارتفع لأنه من الجميع) التي نسخت (ولهذا لا يلزم التسلسل) فإنه إن لم يرتفع هذا التكليف بنسخ الجميع واحتاج إلى ناسخ آخر وجب معرفة هذا الناسخ، فلا بد

---

(١) سورة النساء الآية ٢٢.

(٢) سورة النساء الآية ٤٣ وسورة المائدة الآية ٦.

تعالى: ﴿إنّ الله وملائكته يصلّون على النبي﴾[1]، والصلاة من الله مغفرة، ومن الملائكة استغفار، وهما معنيان مختلفان، والاسم مشترك، وقد ذكر مرة واحدة وأريد به المعنيان جميعاً، وكذلك قوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السمٰوات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب﴾[2] وسجود الناس غير سجود الشجر والدواب، بل هو في الشجر مجاز، قلنا: هذا يعضد ما ذكره الشافعي رحمه الله، ويفتح هذا الباب في معنيين يتعلق أحدهما بالآخر، فإن طلب المغفرة يتعلق بالمغفرة، لكن الأظهر عندنا أن هذا إنما أطلق على المعنيين بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيين، وهو العناية

لنسخه من ناسخ آخر، وهكذا، وإما إذا كان نسخه بنسخ الجميع فلا محذور (فتأمل) وهذا أيضاً غير واف، لأنه قد سلم أن نسخ الجميع أوجب تكليفاً آخر لا بد من امتثاله، ولا يصح انتساخه قبل الامتثال، وإلا لما حصل المقصود من التكليف، وبعد الامتثال لا يبقى على الذمة شيء حتى ينسخ، فلا يصح أن يكون ارتفاعه، لأنه من الجميع فافهم.

مسألة: الجمهور من أهل الأصول (على جواز نسخ نحو صوموا أبداً) أي الحكم المقيد بالتأبيد (لأنه كصم غداً) في تناول جميع أجزاء القيد، إلاّ أن القيد في المقيس يتناول كل الأبد: وفي المقيس عليه البعض المعين، ونسخ نحو صم غداً، جائز قبل انتهاء القيد، فكذا نسخ: صم أبداً (بخلاف الصوم واجب مستمر أبداً) إذا قيل لإنشاء الوجوب، وأما إذا كان خيراً فلا كلام فيه، ههنا (لأنه نص مؤكد) لا احتمال فيه لغيره وهوك المفسر في اصطلاحنا، فلا يصح انتساخه (وفيه: أن النصوصية والتأكيد لا يمنع النسخ بنص) آخر هو (أقوى منه) فإنّ النص المؤكد قصارى أمره ظهور الدلالة على المراد بحيث لا يبقى احتمال غيره، وأما عدم احتمال ارتفاعه فكلا فافهم (وقيل: هما سواء في عدم الجواز) وعليه الشيخ الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي، والشيخ الإمام أبو بكر الجصاص، والشيخان الإمامان شمس الأئمة، وفخر الإسلام كذا قالوا لكن عبارة فخر الإسلام وأما الذي ينافي النسخ من الأحكام التي في الأصل محتملة للوجود والعدم فثلاثة تأبيد ثبت نصاً وتأبيد ثبت دلالة، وتوقيت، أما التأبيد صريحاً فمثل قوله تعالى: ﴿خالدين فيها أبداً﴾ وقوله تعالى: ﴿وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة﴾[3] يريد بهم الذين صدقوا به وبمحمد عليه الصلاة والسلام من الملك العلام، وهذا، والقسم الثاني: مثل سائر شرائع محمد التي قبض على اقرارها، فإنها مؤبدة لا تحتمل النسخ، بدلالة أن محمداً عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين، ولا نبي بعده، ولا نسخ إلا بوحي على لسان نبي. والثالث: وهو التوقيت انتهى كلماته الشريفة. وهذا يحتمل أن يراد بالتأبيد الأخبار بالتأبيد، كما يدل عليه تمثيله بالإخبارات وأخبار ختم النبوة (لأن التأبيد والنسخ متناقض) وإن التأبيد يقتضي بقاء الحكم أبداً، والنسخ ينافيه، فإنه مقتض للارتفاع (قلنا: لا نسلم) التناقض بينهما (بل أحدهما يرفع الآخر، كطريان

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٥٦.
(٢) سورة الحج الآية ١٨.
(٣) سورة آل عمران الآية ٥٥.

بأمر الشيء لشرفه وحرمته، والعناية من الله مغفرة، ومن الملائكة إستغفار ودعاء، ومن الأمة دعاء وصلوات، وكذلك العذر عن السجود.

(مسألة)

ما ورد من الخطاب مضافاً إلى الناس والمؤمنين يدخل تحته العبد، كقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ وأمثاله، وقال قوم: لا يدخل تحته، لأنه مملوك للآدمي بتمليك الله تعالى: فلا يتناوله إلاّ خطاب خاص به، وهذا هوس، لأنه لم يخرج عن معظم

الضد، لأنهما إنشاء) ليس لهما محكي عنه حتى يتصور الصدق والكذب، وأما لزوم أخبار بقائه إلى الأبد فممنوع، بل لا أبدية للحكم حتى يصح الأخبار عنه، ولقائل أن يقول: إن الإيجاب مؤبداً يقتضي حسن المأمور به أبداً، والنسخ يقتضي قبحه ولو في بعض الأحيان، فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد، وما أجابوا به في انتساخ الحكم قبل التمكن قد أبطلنا سابقاً. والجواب إن الوجوب الأبدي إنما يقتضي الحسن ولو في بعض الأحيان، فإنه من الجائز أن يأمر الحكيم بأمر يعلمه حسناً في بعض الأوقات أن يفعلوه دائماً اتكالاً على أن يرفعه عند إرتفاع الحسن من البين، وليس فيه إيقاع للمكلف في المهلكة، بخلاف النسخ قبل التمكن، إذ الإيجاب يقتضي الحسن ولو في الجملة، لكن حال التمكن، إذ لا تكليف قبله، والنسخ يقتضي أن لا يكون له حسن وقت التمكن فتدبر.

اعلم أن المستدلين استدلوا أيضاً بالنصوصية، فإنهم قالوا: ليس من شأن الحكيم أن ينص قبله بالتأبيد. ويريد معناه من غير تجوز ثم يرفعه، فالتأبيد عندهم تأكيد للبقاء ودفع احتمال النسخ، كما أن التأكيد بكل وأجمع لدفع احتمال التخصيص وعلى هذا لا يرد عليهم انتساخ النهي مع كونه للتأبيد، إذ ليس مؤكداً بذكر التأبيد، لكن لا بد لهم من البيان، على أن التنصيص على هذا التأبيد لدفع هذا الاحتمال فافهم وقد يجاب عن لزوم التناقض بأن الأبدية قيد للمكلف به لا للتكليف، والتكليف مطلق ولم يرتض به المصنف، وقال: (وأما جعل الأبدية قيداً للمطلوب لا للطلب فبعيد) لأنه لا ينساق إليه الذهن أصلاً، مع أنه قد سبق أن النهي للتأبيد وليس هناك إلا قيد الطلب، ثم أن هذا الجواب لا صحة له، إذ لا كلام في جواز انتساخ الحكم المطلق عن التأبيد والتوقيت، وإذا كان الأبدية قيداً للمطلوب صار الحكم مطلقاً لا مقيداً بالتأبيد، وهو خلاف الفرض، ومن ههنا ظهر فساد تحرير شارح المختصر، فإنه جعل النزاع فيما إذا كان قيداً للمطلوب فإنه لا نزاع فيه لأحد (وقيل: هما) أي صوموا أبداً، والصوم واجب مستمر إنشاءً (سواء في الجواز) أي جواز الانتساخ (وهو الحق، والوجه قد فهم) فيما تقدم، كيف لا والتكليف ممكن يجوز ارتفاعه، والذي يخيل مانعاً ليس بمانع فافهم. ثم قيل: إنه لم يقع في الشرع تكليف بهذا النمط، ثم انتسخ، فليس لهذه المسألة كثير فائدة، وبعضهم جعلوا الفائدة من تجويز نسخ صوموا أبداً، والصوم واجب أبداً قلع شبهة بعض الأحكام التوراتية التي يدعون أنها مقيدة بالدوام فافهم.

التكاليف، وخروجه عن بعضها كخروج المريض والحائض والمسافر، وذلك لا يوجب رفع العموم، فلا يجوز إخراجه إلاّ بدليل خاص.

(مسألة)

يدخل الكافر تحت خطاب الناس وكل لفظ عام، لأنا بيّنا أن خطابه بفروع العبادات ممكن، وإنما خرج عن بعضها بدليل خاص، ومن الناس من أنكر ذلك، وهو باطل لما قررناه في أحكام التكاليف.

مسألة: (الجمهور) قالوا (يجوز النسخ لا إلى بدل من حكم شرعي) أما البدل الأعم منه ومن الإباحة الأصلية فضروري بالاتفاق (خلافاً لقوم) والمقصود أنه: هل يدل الناسخ على البدل أم لا أما ثبوت البدل بدليل منفصل فلعله لازم، لأن الشريعة المصطفوية لم تـدع حكماً من الأحكام إلاّ بينها، ولا أقل من الإباحة (لنا) لو لم يجز لم يقع و(قد وقع فإن إيجاب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول نسخ بلا بدل) روى ابن أبي شيبة والحاكم وصححه وابن راهوية عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال: إن في كتاب الله الآية ما عمل بها أحد قبلي ولا يعمل بها أحد بعدي آية النجوى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة﴾**[1] كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم، فكنت كلما ناجيت النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قدمت بين يدي نجواى درهماً: ثم نسخت فلم يعمل بها أحد: **﴿ءأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات﴾**[2] الآيات وروى عبد الرزاق عن أمير المؤمنين وإمام الأشجعين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال، ما عمل بها أحد غيري حتى نسخت، وما كانت إلاّ ساعة، نعني آية النجوى. كذا في الدرر المنثورة. فالآية الناسخة لا تدل على حكم شرعي، بل على ارتفاع الحكم الأول فقط، لكن لا بد ههنا من دليل على جواز الصدقة، بل استحبابها بعد هذا النسخ، والعمومات السابقة لا تكفي فإن آية النجوى[3] ناسخة لها، فقد ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله سهل، ولنا أيضاً انتساخ تحريم الإفطار بعد العشاء والنوم قد انتسخ، ومنه أن الناسخ قوله تعالى: **﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾**[3] وفيه إباحة المباشرة والأكل والشرب منصوصة فليس من الباب في شيء فافهم. مانعو النسخ لا إلى بدل (قالوا) قال الله تعالى: **﴿ما ننسخ من آية أو ننسها (نأت بخير منها أو مثلها﴾**[4] فلا بد من حكم خير أو مثل وهو البدل (قلنا: المراد) من الخير أو المثل (اللفظ) يعني في الفصاحة والبلاغة والإعجاز (والنزاع في الحكم) يحتمل وجهين:

---

(١) سورة المجادلة الآية ١٢.
(٢) سورة المجادلة الآية ١٣.
(٣) سورة البقرة الآية ١٨٧.
(٤) سورة البقرة الآية ١٠٦.

(مسألة)

يدخل النساء تحت الحكم المضاف إلى الناس، فأما المؤمنون والمسلمون وصيغ جمع الذكور اختلفوا فيه، فقال قوم: تدخل النساء تحته، لأنّ الذكور والإناث إذا اجتمعوا غلبت العرب التذكير، واختار القاضي أنها لا تدخل، وهو الأظهر، لأنّ الله تعالى ذكر المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات، فجمع الذكور متميز، نعم: إذا اجتمعوا في الحكم وأراد الأخبار تجوّز العرب الاقتصار على لفظ التذكير، أما ما ينشأ على سبيل الابتداء ويخصه بلفظ المؤمنين، فإلحاق المؤمنات، إنما يكون بدليل آخر من قياس، أو كونه في معنى المنصوص أو ما جرى مجراه.

أحدهما: نسخ التلاوة والمعنى: لا ننسخ تلاوة آية: إلاّ أن نأتي بدلها ما هو خير منها أو مثلها، وعلى هذا فالإنساء أيّ شيء هو كلمة أو مانعة عن كونه تفسير النسخ.

والثاني: النسخ، نسخ الحكم والمعنى، كلما ننسخ من حكم آية أو ننسها يعني: ننسخ تلاوتها نأت بناسخ خير منها أو مثلها في الفصاحة والبلاغة، وعلى هذا لا بد من التخصيص، يعني ما ننسخ من آية بآية وإلاّ امتنع انتساخ الآية بالسنة (ولو سلم) أن ليس المراد اللفظ في الفصاحة والبلاغة (فلعله) أي النسخ (بلا بدل خير للمكلف لمصلحة فيه) فلا يلزم البدل، وفيه أن الإتيان لا يساعده، فإن ذلك لا يكون إلاّ اللفظ أو الحكم وإذ سلم عدم إرادة الأول تعين الثاني، ولعل هذا مراد ما في التحرير، وأما ادعاء أن من البدل على التنزل ترك البدل فليس بصحيح، إذ ليس ترك البدل حكماً شرعاً والنزاع فيه، ولك أن تقول: الإتيان: الإنزال للحكم بإنزال ألفاظه دالة عليه، ولا يلزم منه أن يكون هو حكماً شرعياً، بل يجوز أن يكون حكماً بل يجوز أن يكون حكماً آخر، والناسخ الذي لا يدل على إقامة حكم شرعي بدل المنسوخ يدل على حكم ما، ولا أقل من رفع الشارع حكمه الأول، ويكون هذا الرفع خيراً للمكلف في المعاش، فقد أتى بحكم ولو غير شرعي خير له، فقد بان مساعدة الإتيان وسقط الإيراد فافهم، وقد يجاب بالتخصيص بما لا يكون لا إلى بدل لا بتجويز التخصيص واحتماله فقط حتى يرد عليه ما في التحرير أن احتمال التخصيص لا يستلزم وقوعه، بل الدلالة من مخصص، وهو وقوع النسخ لا إلى بدل كما تقدم، وقد يجاب أيضاً بأن غاية ما لزم منه عدم الوقوع، والمدعي عدم الجواز، فما تم التقريب وتعقب عليه في التحرير أن مدعاهم نفي الوقوع، وأما الجواز فضروري، فلا ينبغي أن ينكره عاقل فتأمل (واعلم أن شارح المختصر حرر النزاع في نسخ التكليف من غير تكليف آخر) وإن كان عبارة المختصر الجمهور على جواز النسخ من غير بدل، وتمملو العدم مطابقة المتن فقيل: أراد بالتكليف حكماً من الأحكام الخمسة، فإن التكليف قد يطلق مقابل الوضع أيضاً، وقيل: فرض المسألة في جزئي من جزئياته، والظاهر أنه حمل البدل في المختصر على التكليف لما أن استدلا له قرينة عليه كما قال (ودل عليه كلام ابن الحاجب، فإنه استدل) عليه (بالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي محرّماً ثم نسخه مبيحاً، وهو الأشبه بدليل الخصم: فإن المماثلة أقل الدرجتين) ولا مماثلة بين الإباحة

(مسألة)

كما لا تدخل الأمّة تحت خطاب النبي ﷺ في قوله: ﴿يا أيها النبي﴾ لا يدخل النبي تحت الخطاب الخاص بالأمة، أما الخطاب بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ و﴿يا أيها الناس﴾ فيدخل النبي تحته لعموم هذه الألفاظ، وقال قوم: لا يدخل، لأنه قد خص بالخطاب في أحكام، فلا يلزمه إلّا الخطاب الذي يخصه، وهو فاسد، لأنه قد خص المسافر والعبد والحائض والمريض بأحكام، ولا يمنع ذلك دخولهم تحت العموم حيث يعم الخطاب، كذلك ههنا.

والتكليف، فهو قرينة على ذلك الحمل، وفيه أن المماثلة من جميع الوجوه غير لازمة (وهو المنصوص) من الإمام الشافعي في رسالة الأم كما في بعض شروح المنهاج (قال: لا ينسخ فرض أبداً إلّا ويثبت مكانه فرض هذا) وقد تأولوا الفرض بالحكم، وهو كما ترى.

مسألة: (يجوز النسخ بأخف أو مساواة اتفاقاً وأما بالأثقل فكذلك. يجوز (عند الجمهور خلافاً للشافعي) رحمه الله تعالى، لنا أن اعتبرت المصلحة) في الأحكام كما هو الحق (فلعلها فيه) أي في الانتقال من الأخف إلى الأثقل (وإلّا) تعتبر المصلحة فيها (فيفعل الله ما يريد) فيجوز الانتقال من الأخف إلى الأثقل (ولنا أيضاً الوقوع) ولو لم يجز لم يقع (فنسخ عاشوراء برمضان) وقد مر تخريجه، والظاهر أن انتساخه بالتخيير بين صيام شهر رمضان كله وبين فدية كل صوم ولا شك أن هذا التخيير أشق على الإنسان من صوم يوم واحد وإنكار مكابرة. وأما على قول من يقول: لم يشرع تخيير قط، بل أوجب الصوم في شهر رمضان كله ابتداء بدل هذا الصوم الواحد، والآية في حق الشيخ الفاني فالأمر أظهر (والحبس في البيوت) الثابت بقوله تعالى: ﴿واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا﴾[(1)] (بالحد) وهو الجلد أو الرجم روى البيهقي في سننه عن ابن عباس في الآية قال: كانت المرأة إذا زنت حبست في البيت حتى تموت فأنزل الله بعد ذلك: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾[(2)] فإن كانا محصنين رجما. فهذا السبيل الذي جعل لها كذا في الدرر المنثورة، وقد روي هذا بطرق كثيرة إن شئت فارجع إليه. ولا شك أن الحبس أهون من الرجم الذي يموت فيه بيقين والجلد الذي قلما يبرأ، وقول الصحابي في أخبار النسخ حجة، فلا يعتد بما قال البيضاوي، ويحتمل أن يكون المراد التوصية بإمساكهن بعد الجلد يجري عليهن ما جرى بسبب الخروج والتعرض للرجال ولم يذكر الحد استغناءً بقوله: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾[(3)] نعم يرد عليه أن الحكم موقت بجعل السبيل فانتفاؤه فيما بعد الغاية لا يكون من النسخ في شيء، إلّا أن يقال: المراد بالسبيل نسخ هذا الحكيم، يعني: عليكم أيها الحكام حبسهن إلى الموت إلى أن ينسخ هذا الحكم ويجعل

---

(1) سورة النساء الآية ١٥.

(٢) (٣) سورة النور الآية ٢.

المخاطبة شفاهاً لا يمكن دعوى العموم فيها، بالاضافة إلى جميع الحاضرين، فإذا قال لجميع نسائه الحاضرات: طلقتكن، ولجميع عبيده: أعتقتكم، فإنما يكون مخاطباً من جملتهم من أقبل عليه بوجهه وقصد خطابه، وذلك يعرف بصورته وشمائله والتفاته ونظره، فقد يحضره جماعة من الغلمان من البالغين والصبيان فيقول: اركبوا معي، ويريد به أهل الركوب منهم دون من ليس أهلاً له، فلا يتناول خطابه إلاّ من قصده، ولا يعرف قصده، إلاّ بلفظه أو شمائله الظاهرة، فلا يمكن دعوى العموم فيها، فنقول: على هذا كل حكم يدل

سبيل آخر فافهم. ولنا أيضاً انتساخ التخيير بين الصوم والفدية، روي الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي والدارمي والحاكم والبيهقي عن سلمة بن الأكوع قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾ [1] كان من شاء منا صام ومن شاء يفطر ويفتدي، قال: حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [2] وروى البخاري عن ابن أبي ليلى: حدثنا أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: نزل رمضان فشق عليهم فكان من أطعم كل يوم مسكيناً يترك الصوم ممن يطيقه، ورخص لهم في ذلك فنسخها وأن تصوموا خير لكم فأمر بالصوم. وروي ابن أبي شيبة والبخاري عن ابن ععر أنه كان يقرأ: طعام مساكين، وقال هي نسختها الآية التي بعدها: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ وأخابر الصحابة لا سيما مثل ابن عمر في الانتساخ مقبولة، فإن قلت: روى البخاري وعبد الرزاق والدارقطني والبيهقي من طرق عن ابن عباس أنه كان يقرأ: ﴿وعلى الذين يطوقونه﴾ [3] مشددة يكلفونه ولا يطيقونه، ويقول: ليست بمنسوخة، وهو الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة يطعمون لكل يوم مسكيناً ولا يقضون، قلت:

أوّلاً: قد ثبت عن ابن عباس معارضه، فإنه روى أبو داود عنه: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية﴾ [4] فكان من شاء منكم أن يفتدي بطعام مسكين إفتدى وتم له صومه فقال: ﴿من تطوع خيراً فهو خير له وإن تصوموا خير لكم﴾ [5] وقال: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [6] الآية، وفي رواية أخرى لأبي داود والبيهقي عنه: كان رخصة للشيخ الكبير والعجوز الكبيرة، وهما يطيقان الصوم أن يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكيناً، ثم نسخت بعد ذلك، فقال الله: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [7] وأثبت للشيخ الكبير والعجوز الكبيرة إذا كانا لا يطيقان الصوم أن يفطرا أو يطعما، وللحبلى والمرضع إذا خافتا أفطرتا وأطعمتا كل يوم مسكيناً ولا قضاء عليهما.

وثانياً: أنه رضي الله تعالى عنه إنما حكّم بأحكام القراءة المشددة، ولسنا ندعي أيضاً انتساخه وأنما ندعي انتساخ قراءة التخفيف الذي الآن يقرأ في القرآن غاية في الباب أن في قراءة التشديد لكونها

---

(١) سورة البقرة الآية ١٨٤.
(٢) سورة البقرة الآية ١٨٥.
(٣)(٤)(٥) سورة البقرة الآية ١٨٤.
(٦)(٧) سورة البقرة الآية ١٨٥.

بصيغة المخاطبة، كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين أمنوا﴾ و﴿يا أيها المؤمنون﴾ و﴿يا أيها الناس﴾ فهو خطاب مع الموجودين في عصر رسول الله ﷺ، وإثباته في حق من يحدث بعده بدليل زائد دال على أن كل حكم ثبت في زمانه، فهو دائم إلى يوم القيامة على كل مكلف، ولولاه لم يقتض مجرد اللفظ ذلك، ولما ثبت ذلك أفاد مثل هذه الألفاظ فائدة العموم لاقتران الدليل الآخر بها لا بمجرد الخطاب، فإن قيل: فإذا كان الخطاب خاصاً مع شخص مشافهة أو مع جمع فهل يدل على العموم مثل قوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلاّ كافة

منقولة أحاداً ليست باقية على القرآنية من جملة منسوخ التلاوة.

وثالثاً: بعد التنزل أن سلمة رضي الله عنه أخبر أن الناس كانوا يفطرون ويفتدون، فليس هناك محل الاجتهاد بخلاف الحل على نفي الطاقة والحكم ببقائها، فإنه مما يسوغ أن يكون بالاجتهاد، فلا يصلح معارضاً فتدبر. المانعون (قالوا: أوّلاً: النقل) من الأخف (إلى الأثقل أبعد من المصلحة) فلا يصح (قلنا) هذا (منقوض بالنقل إلى التكليف من البراءة الأصلية) فإن هذا أيضاً نقل من الأخف إلى الأثقل، فيكون أبعد من المصلحة (أقول) في الدفع (البراءة) الأصلية (ليس) والتذكير لعله لرعاية الخبر (حكماً شرعياً) حتى يكون التكليف نقلاً منها (وإنما الكلام فيه) فإن قلت: ليس في النقل شناعة إلاّ لأجل إيقاعه في العسر بعدما كان في اليسر، وهو متحقق ههنا، فينبغي أن لا يصح فانتقض دليلهم، قلت: لم يكن هناك يسر من الشارع، وإنما كان البراءة للجهل من المصالح فإذ قد تفضل الحكيم فكلف على حسب المصالح، فلا نقل من االيسر الثابت منه، بخلاف ما نحن فيه، فإن اليسر كان من الشارع الحكيم فتدبر (والحق) في الدفع (منع البعد) في النقل من الأيسر إلى الأثقل (فقد يكون الأثقل بعد الأخف أصلح) للمكلف، والحكيم يكلف على حسب المصالح تفضلاً منه علينا لا وجوباً حتى يرجع إلى الاعتزال (و) قالوا (ثانياً) قال تعالى: ﴿**يريد الله أن يخفف عنكم ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾[1] وظاهر أنه ليس في النقل من الأيسر إلى الأثقل يسر (قلنا: سياقهما) أي الكريمتين (للمآل) والآخرة (فالتخفيف تخفيف الحساب) في الأولى والعسر العقاب (واليسر تكثير الثواب) في الثانية، ولو سلم أن المراد التخفيف الدنيوي، وكذا العسر واليسر فلا، نسلم أن هناك عموماً فإنه من البين أن ليس المعنى يريد الله جميع أنواع التخفيف واليسر، كيف حينئذٍ لا يصح تكليف أصلاً ولا الوقوع في الشدائد، بل لتخفيف أمر نسبي وكذا العسر واليسر، فلم يرد العسر الذي يؤدي إلى تلف النفس أو زيادة المرض وأراد اليسر والتخفيف، فأوجب ما لا يوجبهما في ظنه كما في الصوم، بل نقول: قال الله تعالى: ﴿**ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾[2] فالظاهر أن اللام للعهد، فاليسر يسر الإفطار في السفر والمرض، والعسر عسر الصوم فيهما، ويؤيده ما روى البيهقي وابن أبي حاتم وابن جرير وعن ابن عباس في قوله: ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾ قال: اليسر الإفطار في السفر والعسر الصوم في السفر، وبما قررنا ظهر لك أن لا

---

(١) (٢) سورة البقرة الآية ١٨٥.

للناس﴾[1] وقوله عليه السلام: «بعثت إلى الناس كافة، وبعثت إلى الأحمر والأسود»،[2] وقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» وقوله تعالى: ﴿واتقون يا أولي الألباب﴾[3] و﴿يا أولي الأبصار﴾ و﴿يا أيها الناس﴾ وأمثاله؟ قلنا: لا، بل عرف الصحابة عموم الحكم الثابت في عصره للأعصار كلها بقرائن كثيرة، وعرفنا ذلك من الصحابة ضرورة، ومجرد هذه الألفاظ ليست قاطعة، فإنه وإن كان مبعوثاً إلى الكافة فلا يلزم تساويهم في الأحكام، فهو مبعوث إلى الحر والعبد، والحائض والطاهر، والمريض والصحيح، ليعرفهم أحكامهم

وجه لما في الحاشية، ولا يخفى ضعف هذا الإيراد وسقط توجيهه بأن اللام ليست عاهدة فهي للعموم فافهم (ولو سلم) العموم أيضاً (فخصوص بثقال التكاليف بالاتفاق) فيخص بالتكليف الناسخ أيضاً لدلالة الدليل والعقل قرينة التخصيص (أقول ولو سلم أن الكريمتين غير مخصوصتين بثقال التكاليف (فمعناه) أي معنى ذلك القول الكريم (يريد التخفيف واليسر مهما أمكن) في نفس الأمر (ولما تغيرت المصلحة لا يمكن) منه تعالى، لأنه قبيح يجب تنزيهه تعالى منه، وتحقيقه أن نسبة الشرع إلى الأفعال نسبة الطب إلى الأبدان كما مر في المبادىء الإحكامية، فلا يحكم الشرع إلّا بما فيه حسن أو قبح، فرعاية المصلحة واجبة بالنظر إلى الحكمة، ولا يمكن بالنظر إلى الحكمة حكم إلّا بما فيه إفضاء إلى الثواب وتخليص عن العقاب فلما تغير الفعل الأخف من الافضاء المذكور وصار الفعل الأثقل مفضياً مثل إفضائه في نفس الأمر لم يمكن الحكم بالأخف وتعيين الأثقل بالحكم فافهم (و) قالوا (ثالثاً) قال تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسخها (نأت بخير منها أو مثلها﴾[4] وظاهر أن الأيسر خير في حقه دون الأثقل (والجواب: أنه خير عاقبة) لأن النسخ إنما يرد هو إذا صار المأمور المنسوخ قبيحاً، فالنهي عنه أو إيجاب ما هو حسن مقامه، ولو أثقل خير له في العاقبة، وهذه الخيرية هي المراد في الآية، فإن قلت قد روي عن ابن عباس حمله على الخيرية الدنيوية في المشقة وعدمها، قلنا: لو سلم صحته فتأويل الراوي لا يكون حجة، لا سيما إذا قام الدليل على خلافه فتدبر (أو المراد) الخيرية (لفظاً) في الإعجاز والفصاحة والبلاغة وقد مر من قبل.

مسألة: نسخ جميع القرآن ممتنع إجماعاً) وذلك لأن فيه الأخبار والقصص والأحكام التي لا يقبل حسنها أو قبحها السقوط. (ونسخ التلاوة والحكم معاً اتفاق) ولا حاجة إلى الاستدلال عليه واستدل بما في صحيح مسلم عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها: كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات يحرّمن: ثم نسخن بخمس رضعات معلومات يحرّمن فتوفي النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن، لكن فيه انقطاع باطن، فإنه ليس في القرآن خمس ركعات، ولو قيل أنه كان قرآناً لكن القوم تركوه، لكان هذا قول شياطين الروافض أنه ذهب من القرآن شيء كثير، وكيف يصح هذا وقد قال الله تعالى: ﴿وأنا له الحافظون﴾[5] و﴿إن علينا جمعه وقرآنه﴾[6] إلّا أن

---

(١) سورة سبأ الآية ٢٨.
(٢) انظر كنز العمال (١١/ ٣٢٠٠٤ و٣٢٠٩٤).
(٣) سورة البقرة الآية ١٩٧.
(٤) سورة البقرة الآية ١٠٦.
(٥) سورة الحجر الآية ٩.
(٦) سورة القيامة الآية ١٧.

المختلفة، وكذلك قوله تعالى: ﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾[1] أي ينذر كل قوم بل كل شخص بحكمه، فيكون شرعه عاماً، وقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» لا يتناول إلّا عصره، فإن الجماعة عبارة عن الموجودين، فلا يتناول من بعده، فإن قيل: فهل يدل على عموم الحكم أنه كان إذا أراد التخصيص خصص وقال: «تجزي عنك ولا تجزىء عن أحد بعدك» وحلل الحرير لعبدالرحمن بن عوف خاصة، قلنا: لا، لأنه ذكره حيث قدّم عموماً أو حيث توهم أنهم يلحقون غيره به للتعبد بالقياس، وكذلك قوله تعالى: ﴿خالصة

يقال معناه كان فيما يقرأ عند من لا يعلم نسخه (إلّا ما سلف) من خلاف أبي مسلم الجاحظ، وقوله: أن لا نسخ في القرآن، ولا اعتداد بقوله للإجماع السابق على ظهور خلافه بخلاف قوله: (وأما نسخ أحدهما) فقط من الحكم فقط أو التلاوة فقط (فيجوز عند الجمهور) جوازاً وقوعياً (خلافاً لبعض المعتزلة، لنا: لا تلازم بين جواز التلاوة وحكم المدلول) فإن جواز التلاوة حكم وحكم المدلول حكم آخر (فيجوز الانفكاك) بينهما، فيجوز أن يبقى أحدهما ويرتفع الآخر فقد ثبت الجواز (وأيضاً: الوقوع روي عن) أمير المؤمنين (عمر) رضي الله تعالى عنه(كان فيما أنزل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والحكم ثابت) وهو الرجم. روى الإمام مالك والشيخان عن ابن عباس أن عمر قام فحمدالله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد أيها الناس: إن الله بعث محمداً بالحق، وأنزل عليه الكتاب، وكان فيما أنزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة، ورجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى أن يطول بالناس زمان أن يقول قائل: لا نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله. وروى عبدالرزاق والحاكم وصححه عن أبي بن كعب: بكم تقدّرآيها يعني سورة الأحزاب وأنها لتعادل سورة البقرة أو أكثر من سورة البقرة. ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم فرفعه فيما رفع، وهذا ثابت بطرق لا يبعد أن يدعي التواتر، فاندفع ما أشار إليه بقوله (قيل) هذه الآية منقولة آحاداً و(ما نقل آحاد ليس بقرآن) وإذا لم يكن قرآناً لا يكون منسوخ التلاوة (أقول) على التنزل لا أسلم أن ما نقل آحاد ليس قرآناً مطلقاً وإنما المسلم ليس باقياً على القرآنية حال نقله آحاداً وهذه الآية كانت متواترة حين كونها قرآناً و(بالنسخ لم يبق متواتراً) لارتفاع قرآنيتها (على ما دل عليه قول أبي) بن كعب رضي الله تعالى عنه (كنا نقرأ) في بعض روايات الحديث المتقدم، وفيها: ولقد قرأنا بصيغة الجمع، ثم الوقوع مروى في آيات أخرى، فإنه روى عبدالرزاق وأحمد ابن حبان عن أمير المؤمنين وإمام ألا عدلين عمر رضي الله تعالى عنه قال: إن الله بعث محمداً بالحق، وأنزل معه الكتاب، فكان فيما أنزل عليه آية الرجم، فرجم ورجمنا بعده، ثم قال: قد كنا نقرأ: ولا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم، وفي رواية الطبراني عنه قال لزيد: أكذلك يا زيد؟ قال: نعم، وزاد في رواية ابن عبدالبر ثم قال: أو ليس كنا نقرأ: الولد للفراش وللعاهر الحجر فيما فقدنا من كتاب الله، فقال أبيّ بلى، والحكمان ثابتان إلى يوم القيامة حرمة

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٩.

لك من دون المؤمنين﴾[1] لا يدل على أن الخطاب معه خطاب مع الأمة لمثل ما ذكرناه.

(مسألة)

من الصيغ ما يظن عموماً، وهي إلى الإجمال أقرب، مثل من يتمسك في إيجاب الوتر بقوله: ﴿وافعلوا الخير﴾[2] مصيراً إلى أن ظاهر الأمر الوجوب، والخير اسم عام، وإخراج ما قام الدليل على نفي وجوبه لا يمنع التمسك به، وكمن يستدل على منع قتل المسلم بالذمي

الرغبة من الآباء وثبوت الولد بالفراش الصحيح دون السفاح (ومنه) أي من منسوخ التلاوة (عند الحنفية: القراءة المشهورة لابن مسعود) في كفارة اليمين ثلاثة أيام (متتابعات) ونحوها كقراءة ابن مسعود، وأفطر فعدة من أيام أخر في قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾[3] فإنه قد ثبت من الصحابي العادل ذي المناقب الرفيعة برواية شهيرة أنه أخبر بقرآنيتهما، فلا بد أن يكون قرآناً، لأن التساهل والنسيان والخطأ في مثل هذا بعيد عنه غاية البعد، بل لا يكاد يصح ثم إنه لما كان ينقل تواتراً علم أنه لم يبق على القرآنية، وقد انتسخ، غاية ما في الباب أنه لم يطلع على الانتساخ فقرأها مدة العمر (وفيه ما فيه) فإن غاية ما لزم ثبوت كونهما منسوختي التلاوة، وأما بقاء حكمهما فكلا قيل: روى الدارقطني عن أن المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت: نزلت: فصيام ثلاثة أيام متتابعات، فسقطت متتابعات، وقال: إسناده صحيح، وهذا يدل على انتساخها مطلقاً، وهذا السند ليس في موضعه، لأن الظاهر منه سقوط هذا اللفظ لا الحكم المفاد، وربما يستند بما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير في جواب استدلال الشافعية بحديث خمس رضعات المتقدم أن الأصل في انتساخ التلاوة انتساخ الحكم معه إلاّ إذا دل دليل على بقائه، فإن الأصل من انتفاء الدال انتفاء المدلول، وهو أيضاً غير واف، فإن الأصالة ممنوعة، كيف ولم ينتف الدال من البين، بل هو كلام منزل من الله تعالى دال على حكمه كما كان قبل الانتساخ، وإنما ارتفع أحكامها من جواز الصلاة بها وحرمة مس المحدث وغير ذلك، ومن انتفاء هذه الأحكام لا يلزم ظاهراً ولا عقلاً انتفاء الدلالة أو المدلول، ولاح لمن تدبر أحسن التدبر سقوط المنع أيضاً، فإنه بعدما ثبت نزوله وإفادته للحكم ولم يبطل بانتساخ التلاوة شيء منهما وجب بقاء حكمه كما كان ما لم يظهر رافعه، فالظاهر بقاء الحكم فافهم ولا تغلط، وأما الجواب عن حديث خمس رضعات بما مر فإنه ضعيف كما تقدم (أما نسخ الحكم فقط) مع بقاء التلاوة (فآية الاعتداد[4] حوله متلوّة، ارتفع حكمها بآية التربص[5] بأربعة أشهر وعشر) وقد تقدم إثبات النسخ فذكر. المعتزلة (قالوا: أوّلاً: النص) جيء (لحكمه والحكم) ثابت (بالنص) فلا يوجد أحدهما بدون الآخر (فبينهما تلازم كالعلم مع العالمية) فلا يتصور وارتفاع أحدهما مع بقاء الآخر (والجواب بمنع ثبوت الأحوال) التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم فلا تحقق للعالمية فإنها حال

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٥٠.
(٢) سورة البقرة الآية ١٨٤.
(٣) سورة البقرة الآية ١٩٦ وسورة المائدة الآية ٨٩.
(٤) انظر سورة الطلاق الآية ٣.
(٥) انظر سورة البقرة الآية ٢٣٤.

بقوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾[1] وأن ذلك يفيد منع السلطنة إلاّ ما دل عليه الدليل من الدية والضمان والشركة وطلب الثمن وغيره، أو يستدل بقوله: ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾[2] وأن إيجاب القصاص تسوية، وهذا كله مجمل، ولفظ الخير ولفظ السبيل ولفظ الاستواء إلى الإجمال أقرب، وينضم إليه أن المستثنى من هذه العمومات ليس داخلاً تحت الحصر، وليس مضبوطاً بضابط واحد ولا بضوابط محصورة، وإن لم ينحصر المستثنى كان المستثني مجهولاً وليس من هذا القبيل

(كما في شرح المختصر) والمختصر (غير متوجه لأنه تنظير) للتلازم وليس مقيساً عليه حتى يضر منعه، وأيضاً: الأحوال عندهم أمور انتزاعية متحققة بتحقق المناشيء وجعلهم واسطة لتفسيرهم الموجود بالمتحقق حقيقة، وبالذات والمعدوم بغير، المتحقق مطلقاً، وهذا ليس مما ينكره أحد، وليس ريب في كون العالمية من هذا القبيل فتدبر (بل الحق) في الجواب (أن ذلك التلازم (ابتداء) أي ابتداء ثبوت الحكم فإن النص له وثبوت الحكم ابتداء به (لا بقاء) أي لا تلازم في البقاء، فيجوز بقاء أحدهما بدون الآخر فتدبر والأصوب في الجواب أن يقال: إن منسوخ التلاوة لا يرفع نظمه من البين ولا دلالته، بل هو كلام منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل، وإنما ترتفع أحكامه من جواز الصلاة به وغيره وليس الحكم من ملزومات هذه الأحكام لا بقاء ولا ابتداء، وكذا انتساخ الحكم أنه لم يبق الحكم متعلقاً بذمة المكلف، وهو لا ينافي، بقاء الأحكام المتعلقة بالنظم، من جواز الصلاة وغيره وهو المعني ببقاء التلاوة، فافهم (قيل) في حواشي ميرزاجان (وأيضاً الدلالة الوضعية يمكن التخلف فيها) إذ لا تلازم بين الدال والمدلول بحسب الخارج، بخلاف العقلية، والنص إنما يدل على الحكم وضعاً (فيجوز بقاء التلاوة) والدال (دون الحكم) المدلول، وأما بقاء الحكم بدون التلاوة فظاهر، لأنه لا يلزم من انتفاء دليل خاص انتفاء المدلول (أقوى الدلائل الشرعية) كالعلل (العقلية في إيجاب الحكم) فلا يصح تخلفها عن الحكم (ألا ترى إلى قولهم إن قول إفعل هو الإيجاب) فلا صحة لتجويز التخلف إلاّ باعتبار البقاء وهو عود إلى الجواب الحق، وكان هذا القائل في صدد الإجابة بجواب آخر، وأما قوله: وأما بقاء الحكم الخ فأفحش فإنه لا كلام في بقاء حكم بدليل آخر إنما الكلام في بقائه بمنسوخ التلاوة (فتدبر) ولا تخبط (و) قالوا (ثانياً: إبقاء التلاوة فقط) من غير بقاء الحكم (إيقاع في الجهل لأنه مظنة بقاء الحكم) وهو جهل على هذا التقدير (و) أيضاً هو (عبث لأن فائدته) أي فائدة بقاء التلاوة (الإفادة) للحكم وقد انتفت على ما فرضتم، والإيقاع في الجهل والعبث كلاهما محالان على الله تعالى وأما عكسه فهو أيضاً إيقاع في الجهل، لأن ارتفاع التلاوة مظنة ارتفاع الحكم، وأيضاً رفعه حينئذٍ عبث، إذ لا فائدة في الرفع (قلنا) هذا مبنى على التحسين والتقبيح العقليين، وهما ممنوعان عند الأشعرية و(لو سلم التحسين والتقبيح) العقليان كما هو الحق عندنا (فلا تجهيل مع الدليل) الدال على ارتفاع الحكم دون التلاوة، وبالعكس (والإعجاز والتلاوة وجواز الصلاة من الفوائد)(فلا عبث في إبقائها، وكذا

---

(١) سورة النساء الآية ١٤١.

(٢) سورة الحشر الآية ٢٠.

قوله: «فيما سقت السماء العشر»[1] وقد قال قوم: لا يتمسك بعمومه، لأنّ المقصود ذكر الفصل بين العشر ونصف العشر، وهذا فاسد، لأنّ صيغة ما صيغة شرط وضع للعموم بخلاف لفظ السبيل والخير والاستواء، نعم: تردد الشافعي في قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾[2] في أنه عام أو مجمل من حيث أن الألف واللام احتمل أن يكون فيه للتعريف، ومعناه: وأحل الله البيع الذي عرف الشرع بشرطه.

(مسألة)

المخاطب يندرج تحت الخطاب العام، وقال قوم: لا يندرج تحت خطابه، بدليل قوله

ارتفاع هذه الأحكام من الفوائد فلا عبث في العكس فافهم.

مسألة: (جاز نسخ إيقاع الخبر) بأن يكلف الشارع بأخبار بشيء ثم بنهيه عنه (اتفاقاً) وقد وقع أيضاً، فإن رسول الله ﷺ أمر أبا هريرة رضي الله تعالى عنه بأخبار من لاقاه ممن قال لا إله إلاّ الله دخل الجنة، فبعد بشارته لأمير المؤمنين وإمام الأعدلين عمر رضي الله عنه نهاه عنه كما في صحيح مسلم والمصلحة في النهي أن لا يتكلوا فإنه يصل إلى المتكاسلين فيتكلون، وأما ابتداء فإنما أمره علماً منه بأنه يخبر أولاً أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه، ومثله لا يتكل، بل يجهد غاية الجهد أداء للشكر، و(أما نسخه بإيقاع نقيضه فمنعه الحنفية والمعتزلة مطلقاً) سواء كان الأول مما يتغير أم لا، وأعلم أنه لم يوجد من الحنفية نص صريح في منع هذا النسخ، بل المعتزلة قالوا به، على أن فيه تجويز الكذب القبيح، وفي التحرير وينبغي أن يكون قول الحنفية مثل، لكن يرد عليه أن قبح الكذب ليس مما لم يقبل السقوط بعروض جهة محسنة حتي يمتنع نسخه، بل يجوز أن يأمر الشارع بالأخبار عن شيء وهو صدق لكونه حسناً ثم يعرضه بعد حين مفسدة، ويكون في الكذب مصلحة غالبة على قبحه فيأمر بالأخبار عن النقيض والحنفية قد صرحوا بجواز انتساخ كل ما حسنه وقبحه يقبل السقوط والله أعلم بمراد عباده (وقيل) في التحرير تبعاً للعلامة: امتناع النسخ بإيقاع النقيض إنما هو (فيما لا يتغير) وأما فيما يتغير فيجوز إيقاع الأخبار بسلبه بعد تغيره من غير لزوم كذب (وفيه أن اتحاد الزمان يجب في التناقض) لأنه كون الخبرين بحيث يلزم من صدق كل كذب الآخر وبالعكس ولا يبعد أن يراد التنافي ولا شك أن هذا إنما يتحقق عند اتحاد زمانهما، فإذا كان الخبر الأول صدقاً فالثاني كذب، وبالعكس فلو نسخ الأمر بإيقاع الخبر بالأمر بإيقاع نقيضه ولو كان متغيراً يلزم الأمر بالكذب في أحد الحالين (فالمتغير وغيره سواء) فلا وجه للتخصيص بما لا يتغير وقد يقرر كلام التحرير بأنه أراد بالمتناقضين ما يكونان متناقضين في ظاهر الأمر، ولا يكون ذلك إلاّ بأن يختلفا إيجاباً وسلباً ظاهراً، وحينئذٍ إذا كان فيما لا يتغير يكون أحدهما كاذباً البتة، فلا يصح التكليف بالأخبار بأحدهما، ثم نسخه بإيجاب الأخبار

---

(١) انظر كنز العمال (٦/ ١٥٨٨٠).

(٢) سورة البقرة الآية ٢٧٥.

تعالى: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾، ولا يدخل هو تحته، وبدليل قول القائل لغلامه، من دخل الدار فأعطه درهماً، فإنه لا يحسن أن يعطي السيد، وهذا فاسد، لأنّ الخطاب عام، والقرينة هي التي أخرجت المخاطب مما ذكروه، ويعارضه قوله: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾[1] وهو عالم بذاته، ويتناوله اللفظ، ومجرد كونه مخاطباً ليس قرينة قاضية بالخروج عن العموم في كل خطاب، بل القرائن فيه تتعارض، والأصل اتباع العموم في اللفظ.

(مسألة)

اسم الفرد وإن لم يكن على صيغة الجمع يفيد فائدة العموم في ثلاثة مواضع:

بالآخر، وأما إذا كان فيما يتغير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز وأما التكليف فيما يتغير بإيقاع أحدهما ثم بإيقاع سلبه مراعياً لشرائط التناقض فلم يذكر اتكالاً على قياسه بما ذكر فيما لا يتغير فإن حكمهما واحد، ولا يخفى أن هذا تكلف مستغنى عنه (هل يجوز نسخ مدلول الخبر فإن كان) مدلوله (مما لا يتغير كوجود الصانع فلا يجوز) انتساخه (اتفاقاً أو) كان (مما يتغير فالجمهور) يقولون: هو (مثله) في عدم الجواز وهو الحق (وقيل: يجوز مطلقاً) ماضياً كان الخبر أو مستقبلاً (وعليه) الإمام فخر الدين (الرازي) الشافعي (والآمدي، وقيل؛ يجوز) إذا كان الخبر (في المستقبل) دون الماضي (واختاره البيضاوي لنا كما أقول) النسخ إما رفع أو بيان للأمد، وكلاهما باطلان (أما عدم الرفع فلأن الواقع لا يرفع) ولو ارتفع الخبر ارتفع مصداقه الذي هو الواقع، وقد يقال: النسخ عبارة عن العدم الطارىء، وهو لا يوجب رفع ما هو واقع، بل انتهاء الوجود، والتقرير الأوفى أن الخبر حكاية عن أمر واقع في زمان، فارتفاع هذا المحكي عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع الخبر لتحقق ما حكى به عنه فليس هذا من انتساخ الخبر وارتفاعه في شيء بل الخبر إنما لا يرتفع إلاّ إذا ارتفع من الزمان الذي حكي في الخبر عن تحققه فيه، فلا بد من أن يتخذ زمان الرافع والمرفوع ليتعارضا فيرفع الرافع مصداق المرفوع ليرتفع الخبر المرفوع من البين، فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال (وأما عدم البيان) للأمد (فلأن من شرطه لولاه لدام الحكم وهذا لا يتصور إلاّ في الإنشاء حقيقة) كصيغ الإنشاآت (أو حكماً) نحو: ﴿كتب عليكم الصيام﴾[2] (لأن اللفظ هناك موجب إن لم يمنع مانع) فيتصور فيه الدوام لولا هذا البيان، وأما الخبر فلا يوجب شيئاً بل يحقق المحكي عنه سابق عليه موجود في زمانه معدوم بعده ولا دخل للأخبار فيه والأخصر أن يقال أن النسخ سواء كان رفعاً أو بياناً للآمد لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا الناسخ لدام، وهذا لا يتصور في الأخبار، لأن تحقق حكمه يعتمد على وجود المحكي عنه ولا دخل في وجوده وعدمه للأخبار كما لا يخفى فافهم (واستدل بلزوم الكذب) يعني لو جاز انتساخ الخبر لزم كذبه لارتفاع مصداقه بالناسخ (وما قيل) في الجواب (أن الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس بشيء) الخبر لزم

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٩ وسورة الأنعام الآية ١٠١ وسورة الحديد الآية ٣.

(٢) سورة البقرة الآية ١٨٣.

أحدهما: أن يدخل عليه الألف واللام، كقوله: «لا تبيعوا البر بالبر».

والثاني: النفي في النكرة، لأنّ النكرة في النفي تعم، كقولك: ما رأيت رجلاً، لأنّ النفي لا خصوص له بل هو مطلق. فإذا أضيف إلى منكر لم يتخصص بخلاف قوله: رأيت رجلاً، فإنه إثبات، والإثبات يتخصص في الوجود، فإذا أخبر عنه لم يتصور عمومه، وإذا أضيف إلى مفرد اختص به.

الثالث: أن يضاف إليه أمر أو مصدر، والفعل بعد غير واقع، بل منتظر، كقوله: أعتق رقبة، وقوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾[1] فإنه ما من رقبة إلاّ وهو ممتثل باعتاقها، والاسم

كذبه لارتفاعه مصداقه بالناسخ (وما قيل) في الجواب (أن الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس بشيء) فإنه من البين أن الأخبار عن المستقبل إن كان بحيث مصداقه فيه فصدق وإلاّ فكذب ألم تر كيف نسب الله تعالى إلى الكفار تكذيب خبر الحشر والنشر (أقول في لزوم) الخبر (الكذب) عند انتساخ الخبر (على تقدير البيان) أي على تقدير كون النسخ بياناً للأمد (نظر) فإن انتهاء وجود المحكي عنه إلى زمان لا يوجب الكذب في الحكاية فتدبر ولك أن تقرر الكلام بأن النسخ يجب فيه أن يبين الناسخ أمد الحكم بالمعارضة، فلا بد حينئذٍ من وحدة زماني الحكم، فإن تحقق مصداقهما فاجتماع النقيضين وإلاّ فالكذب وهذا بخلاف الإنشاء، فإن الأول يرتفع بالمعارضة أو يظهر أمده بها وتجويز انتهاء الأمد بانتهاء مصداقة لانتهاء علته، فليس من النسخ في شيء فتدبر المجوّزون (قالوا: أوّلاً: لو قيل أنتم مأمورون بصوم كذا ثم ينسخ لجاز اتفاقاً) مع أنه خبر (قلنا) (ههنا أمران: الأخبار بتعلق الأمر بالمخاطبين والأمر المتعلق بهم الموجب و(لم ينتسخ الخبر) بتعلق الأمر (لأن وقوع الأمر واقع) ولم يرتفع (وإنما نسخ الأمر) المتعلق (المخبر عنه) وهو ليس خبراً، فما هو خبر لم ينتسخ وما انتسخ ليس بخبر وإن أريد الأخبار المقيد بالدوام فهو كاذب من الأصل عند فرض انتساخ الأمر فهذا ليس من النسخ في شيء بل بعد هذا الأخبار عن الشارع لا يصح الانتساخ أصلاً (و) قالوا (ثانياً: يجوز اتفاقاً أنا أفعل كذا أبداً ثم يقول: أردت سنة) فقد انتهى حكم الأول بهذا وهو النسخ (قلنا: أنه تخصيص لا نسخ) فليس من الباب في شيء (كذا في شرح المختصر قيل) في حواشي ميرزاجان: هذا امتزاج و(المتراخي لا يكون تخصيصاً بل نسخاً أقول: إنه دفع) للحكم من الأصل (لا رفع) له بعد ثبوته (وإلاّ) يكن دفعاً (لزم تقليب الواقع، وكل دفع لو متراخياً فتخصيص) غاية ما في الباب أنه إن لم تقم قرينة على هذا الدفع عند التكلم بالأول كان الثاني هدراً عندنا ويحكم بكذب القول من الأصل، أما كونه نسخاً فكلاً بل هو تخصيص غير مطابق لمحاورة العرب، ولهذا يكون هدراً (وفي الإنشاء: لما كان اللفظ محدثاً) للمعنى ومثبتاً للحكم (كان المتراخي موجباً للرفع) من وقت وجوده (عندنا) لما لا يتصور الدفع، فإنه يصير غير مطابق للعربية، ويكون هدراً من الكلام والأعمال خير من الأهدار فإن العاقل لا يتكلم بكلام هدر (فافهم) فقد اتضح الفرق بما لا مرد له.

---

(١) سورة النساء الآية ٩٢ وسورة المجادلة الآية ٣.

متناول للكل، فنزل منزلة العموم، بخلاف قوله: أعتقت رقبة، فإنه إخبار عن ماضٍ قد تم وجوده، ولا يدخل في الوجود إلّا فعل خاص.

(مسألة)

صرف العموم إلى غير الاستغراق جائز، وهو معتاد، أما ردّه إلى ما دون أقل الجمع فغير جائز، ولا بد من بيان أقل الجمع، وقد اختلفوا فيه، فقال عمر وزيد بن ثابت: إنه اثنان، وبه قال مالك وجماعة، وقال ابن عباس والشافعي وأبو حنيفة: ثلاثة: حتى قال ابن عباس لعثمان حين رد الأم من الثلث إلى السدس بأخوين: ليس الأخوان أخوة في لغة

مسألة: (يجوز نسخ الكتاب بالكتاب) كما مر (و) نسخ (المتواتر) من السنة (بالمتواتر و) نسخ (الآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواتر اتفاقاً أما) نسخ (المتواتر بالآحاد فمنعه الجمهور، خلافاً لشرذمة) قليلة (بعكس التخصيص) فإنه جائز بخبر الواحد عند الجمهور، لكن عند صيرورة المتواتر مخصصاً ظنياً، والشرذمة القليلة على المنع (لأنه) أي التخصيص (جمع) بين الدليلين) (وهذا) أي النسخ (إبطال) الأول، وإبطال القاطع بالظني لا يجوز وفيه شيء فإنه هب أن التخصيص جمع لكن مع تغيير في الأول وتغيير القاطع بالمظنون لا يجوز، وأما إذا خصص أولاً بقاطع فيصير مظنوناً فيجوز التخصيص لكونه تغييراً بمثله، فينبغي أن يجوز النسخ أيضاً، لأنه إبطال بمثله فتدبر (لنا: المقطوع لا يقابله المظنون) فلا يصلح رافعاً ولا مبيناً مد الحكم الأول (قيل) في حواشي ميرزاجان: (فيه نظر لأن المتواتر وإن كان قطعياً حدوثاً) لكنه (ظني بقاء) لأنه قابل للارتفاع والنسخ لأن الكلام فيه وإنما البقاء بالاستصحاب (كالأمر) فإنه لا يدل على الدوام والبقاء (والنسخ) إنما هو (باعتبار الدوام) فالناسخ يزيل دوامه فما لزم إلّا ارتفاع المظنون بالمظنون، وجوابه: أن حكم المتواتر مقطوع إلى ظهور ما يعارضه وبرفعه، والآحاد ليس يصلح للمعارضة، ، لا يرفع بقاءه المقطوع وهذا ظاهر جداً (أقول) على التنزل (المتواتر قطعي حدوثاً ظني بقاءً) كما ذكرتم (والآحاد ظني حدوثاً شكى بقاءً) أي مظنون ظناً ضعيفاً من ظن بقاء المتواتر لا أن البقاء مشكوك، والألم يصير خبر الواحد حجة في البقاء (فلا مساواة فلا تعارض) لأن الضعيف لا يعارض القوي فلا يصلح ناسخاً، وقول شارح المختصر بعد الاشتراك بين الظنية لا يعتبر القوة والضعف في قدر الظن خلاف المعقول، اللهم إلّا أن يقال: اعتباره نوع عسر فسقط، وفيه ما فيه، (إلّا أن يكون له قوة ما) قريبة إلى اليقين (كالمشهورة عند الحنفية) فيعارض المتواتر به النسخ بالزيادة، ولنا فيه تحقيق سنذكره إن شاء الله تعالى: قالوا: أوّلاً: ثبت التوجه إلى البيت) أي الكعبة (بعد قطعه) أي بعد مقطوعية التوجه (إلى بيت المقدس بخبر المنادي) الواحد ((لأهل مسجد (لأهل) مسجد (قباء) فداروا إلى البيت بعدما كانوا متوجهين إلى بيت المقدس إلى بيت المقدس، ولم ينكره رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم. روى مالك والشيخان والنسائي عن ابن عمر قال بينما الناس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قد أنزل عليه الليلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا

قومك، فقال: حجبها قومك يا غلام، وقال ابن مسعود: إذا اقتدى بالأمام ثلاثة اصطفوا خلفه، وإذا اقتدى اثنان وقف كل واحد عن جانب، وهذا يشعر من مذهبه بأنه يرى أقل الجمع ثلاثة، وليس من حقيقة هذا الخلاف منع جمع الإثنين بلفظ يعمهما، فإنّ ذلك جائز ومعتاد، لكن الخلاف في أن لفظ الناس والرجال والفقراء وأمثاله يطلق على ثلاثة فما زاد حقيقة، وهل يطلق على الإثنين حقيقة أم لا؟ واختار القاضي أن أقل الجمع اثنان، واستدل بإجماع أهل اللغة على جواز إطلاق اسم الجمع على اثنين في قولهم: فعلتم وفعلنا وتفعلون، وقد ورد به القرآن، قال الله تعالى في قصة موسى وهارون: ﴿إنا معكم مستمعون﴾[1] وقال: ﴿عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً﴾[2] وهما يوسف وأخوه، وقال:

إلى الكعبة، فقصة قباء كانت في صلاة الصبح، وأخرج الشيخان عن البراء أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كان أول ما قدم المدينة نزل على أجداده وقال على أخواله من الأنصار وأنه قد صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة شهراً، وكان يعجبه أن تكون قبلته قبل البيت، وإنه صلى أول صلاة صلاها صلاة العصر وصلى معه قوم، فخرج ممن صلى معه، فمر على المسجد وهم راكعون فقال: أشهد بالله لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قبل القبلة فدروا كما هم قبل البيت. وهذه قصة أخرى، والمسجد غير مسجد قباء كما شرح به القسطلاني في شرح صحيح البخاري، وقد وقعت في صلاة الفجر، ومن ظن أن المسجد مسجد قباء فقد غلط وسها، وبالجملة أن أهل مسجد قباء أهذا المسجد قد عملوا بخبر الواحد عند معارضة القاطع، وحكموا بانتساخه ولا يتوجه إليه ما في البحر الرائق أن التوجه إلى الكعبة ثابت بالكتاب، وهو متواتر لأنه هب أنه بالكتاب لكن لم يكن متواتراً حسن الأخبار بل إنما وصل إليهم بخبر الواحد فافهم (و) قالوا (ثانياً كان عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة (السلام يبعث الآحاد لتبليغ الأحكام مطلقاً مبتدأه كانت أو ناسخة) فعلم أن النسخ كان يثبت بخبر الواحد (والجواب عنهما: خبر الواحد قد يقترن بما يفيد القطع) من القرائن محفوفة (وسيأتي) في السنة، ونحن إنما ندعي عدم انتساخ المقطوع بالخبر الغير المحفوف، وخبر القبلة من هذا القبيل لأن الأخبار في هذا الأمر العظيم بحضرة صاحب الشرع صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مع علم المخبرين رجاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم التحول كما في قوله تعالى: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها﴾[3] وكذا في المبعوثين فتأمل فيه ولك أن تجيب عن الأول بأن أهل قباء وغيرهم قد تفرسوا بنور الفراسة أن القبلة قد تحولت، وقد اتفق أخبارهم بما تفرسوا فعملوا به، وقد أخرج الطبراني في خبر التحول أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: أولئك رجال آمنوا بالغيب فلم يعتبر رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أخبار الواحد خبراً وحكم بإيمانهم بالغيب، وهذا إنكار للطريق، فلا يقوم حجة،

---

(١) سورة الشعراء الآية ١٥.
(٢) سورة يوسف الآية ٨٣.
(٣) سورة البقرة الآية ١٤٤.

﴿فقد صغت قلوبكما﴾[١] ولهما قلبان، وقال: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث﴾ إلى قوله ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾[٢] وهما اثنان، وقال: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾[٣] وهما طائفتان، وقال: ﴿وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوّروا المحراب﴾[٤] وهما ملكان، فإن قيل: عن كل واحد من هذا جواب، فقوله: ﴿إنا معكم مستمعون﴾[٥] يعني هٰرون وموسى وفرعون وقومه وهم جماعة، وقوله: ﴿قلوبكما﴾[٦] لضرورة استثقال الجمع بين تثنيـن، مع أن القلوب على وزن الواحد في بعض الألفاظ، وقوله: ﴿عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً﴾[٧] أراد به يوسف وأخاه، والأخ الأكبر الذي

ويجاب في التحرير عن الثاني أن بعث الآحاد لتبليغ نواسخ القاطع ممنوع من ادّعى فعليه البيان فافهم (و) قالوا (ثالثاً) قال الله تعالى) ﴿(قل لا أجد فيما أوحى) إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلاّ أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير﴾[٨] (الآية: نسخ بتحريم كل ذي ناب من السباع) مع أن التحريم إنما ثبت بخبر الواحد (وحمله على التخصيص) دون النسخ (كما قيل بعيد) لكونه متراخياً عنه، فإن الآية مكية، وهذا التحريم كان بالمدينة والتراخي في المخصص باطل عندنا مطلقاً، وعند غيرنا عن وقت الحاجة (قلنا) لا نسخ إذ، (المعنى لا أجد الآن) إذا المضارع ظاهر في الحال ولو تنزل فمحتمل له فمحتمل عليه (فلا رفع بتحريم الاستقبال) لعدم المعارضة (ولو سلم) الإرتفاع فعدم الوجدان إنما يوجب إباحة أصلية. فإن لزم رفع هذه الإباحة (فرفع الإباحة الأصلية ليس بنسخ فتدبر) قال في الحاشية، الفرق بين هذا والتقرير مشكل في إثبات حكم شرعي والجواب عنه أن ههنا أخباراً بعدم وجدان النص، وهو إنما يوجب عدم تعلق الخطاب بالتحريم وأما تعلقه بالإباحة فكلا بخلاف التقرير، فإنه دال على تعلق الخطاب بالإباحة فافهم (ومنع ابن الحاجب التحرم) أي تحريم السباع من البهائم فلا نسخ إنما هو (لأنه مالكي) والسباع من البهائم سوى الخنزير مباحة عنده.

(مسألة: يجوز نسخ السنة بالقرآن) جواز وقوعياً، (وأصح قولي الشافعي المنع عقلاً) كما نقل عن عبدالله بن سعيد (أو سمعاً) كما قال أبو حامد وأبو إسحق وأبو الطيب الصعلوكي وقيل: ليس بممتنع لا عقلاً ولا سمعاً. لكنه لم يقع، قال السبكي: نص الشافعي رحمه الله تعالى لا يدل على أكثر من هذا، وفي كلام المصنف إيماء، إلاّ أن للشافعي قولين كما قال الآمدي وإمام الحرمين (لنا التوجه إلى بيت المقدس ليس في القرآن) وقد كان ثابتاً (فكان) ثبوته (بالسنة ونسخ بآية التحويل)[٩] فقد ثبت الوقوع وما قيل إن التوجه إلى بيت المقدس لعله كان عملاً بالشريعة السابقة، فإن شرائع من قبلنا كانت

---

(١) سورة التحريم الآية ٤.
(٢) سورة الأنبياء الآية ٧٨.
(٣) سورة الحجرات الآية ٩.
(٤) سورة صّ الآية ٢١.
(٥) سورة الشعراء الآية ١٥.
(٦) سورة التحريم الآية ٤.
(٧) سورة يوسف الآية ٨٣.
(٨) سورة الأنعام الآية ١٤٥.
(٩) سورة البقرة الآية ١٤٤.

تخلف عن الأخوة، وقوله تعالى: ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾[1] أي حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم، وقوله: ﴿وإن طائفتان﴾[2] كل طائفة جمع، قلنا: هذه تعسفات وتكلفات، إنما يحوج إليها ضرورة نقل من أهل اللغة في استحالة إطلاق اسم الجمع على الإثنين، وإذا لم يكن نقل صريح فيحمل خلافهم على الحقيقة كما ورد، فإن قيل: ههنا أدلة أربعة: **الأول**: أن الإثنين لو كانا جمعاً لكان قولنا فعلاً اسم جمع، فليجز إطلاقه على الثلاثة فصاعداً، كقوله: فعلوا، [3] فإنه لما كان اسم جمع جاز على الثلاثة فما فوقها، قلنا: فعلوا اسم جمع مشترك بين سائر أعداد الجمع، وفعلاً اسم جمع خاص، لأنّ الجمع لا يستدعي إلاّ الانضمام، وذلك يحصل في الاثنين، وهو كالعشرة، فإنه اسم جمع، لكن جمع خاص، فلا

حجة، فليس فيه نسخ السنة بالكتاب ساقط، وإن التوجه إلى بيت المقدس كان بعد الهجرة بعدما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يتوجه في مكة إلى الكعبة، فليس هذا من العمل بالشرع المتقدم أصلاً، وعلى التنزل أن العمل بالشرع المتقدم إنما يكون إذا لم يعلم نسخه أصلاً، وههنا قد انتسخ التوجه إلى بيت المقدس في شريعة عيسى عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه السلام، فإن قبلة النصارى إلى الشرق (وكذا) لنا (حرمة المباشرة) بالنساء (في ليالي) شهر (رمضان، نسخ بقوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام) الرفث إلى نسائكم﴾[4] الآية مع أن الحرمة ثابتة بالسنة دون الكتاب. (وتجويز كون الناسخ سنة) تعاضدت بالكتاب، فصار من قبيل انتساخ السنة بالسنة، فلم يكن من الباب (أو كون المنسوخ) كتاباً (من منسوخ التلاوة) فيكون نسخ الكتاب بالكتاب ولم يكن من الباب (فمع بعده جداً) لأنه لو كان الأمر كذلك لنقل ولو آحاداً (مندفع بأن معلوم التقدم أو التأخر محكوم عليه بالناسخية أو المنسوخية إجماعاً) وقد يقال: الإجماع إنما هو فيما يصلح المؤخر ناسخاً، وههنا لا يصلح، لأن الكلام في جواز انتساخ السنة بالكتاب، وهو لا يخلو عن شوب مكابرة، فإنه لو جوّز مثل هذه الاحتمالات لبطل باب الحكم بالنسخ، فإنه يصح أن يقول في كل نسخ: هذا الناسخ وإن كان معلوم التأخر لا يصلح ناسخاً عندي، فههنا ناسخ آخر هذا معاضد له، كيف وقد صح وثبت قطعاً وإجماعاً: أن توجه بيت المقدس كان فرضاً ثم نسخ، ولم ينقل ناسخ سوى القرآن، ويحصل بهذا القطع بأن القرآن ناسخ له فافهم، ولا تخبط الشافعية (قالوا: أولاً) قال الله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر (لتبين للناس) ما نزل إليهم﴾[5] (فهو مبين). بالكسر أي، ما به البيان لكل ما نزل إليهم، ومنه السنة (والبيان لا يرفع) مبينه بالفتح وسقط ما قال ميرزاجان أن غاية ما لزم منه أنه ﷺ مبين للقرآن، فلا يلزم منه إلاّ

---

(١) سورة الأنبياء الآية ٧٨.

(٢) سورة الحجرات الآية ٩.

(٣) سورة آل عمران الآية ١٣٥ وسورة النساء الآية ٦٦ وسورة الأعراف من الآية ٢٨.

(٤) سورة البقرة الآية ١٨٧.

(٥) سورة النحل الآية ٤٤.

يصلح لغيره، وكيف ينكر كون الاثنين جمعاً. ويقول الرجلان: نحن فعلنا، فإن قيل: قد يقول الواحد ذلك، كقوله: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾[1] قلنا: ذلك مجاز بالاتفاق وهذا ليس بمجاز.

الثاني: قولهم: أجمع أهل اللغة على أن الأسماء ثلاثة أضرب: توحيد وتثنية وجمع، وهو رجل ورجلان ورجال، فلتكن هذه الثلاثة متباينة، قلنا: ما قالوا الرجلان ليس اسم جمع، لكن وضعوا البعض أعداد الجمع اسماً خاصاً كالعشرة، وجعلوا اسم الرجال مشتركاً.

عدم انتساخ القرآن بكلامه لا عدم انتساخ كلامه بما هو ناقل من الله تعالى، فهذا الوجه وجه للمسألة الثانية، وإيراده هنا تحريف الكلم عن مواضعه، وذلك لأنه قد لزم منه أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مبين بالقرآن، فهو البيان نعم: ينقض بانتساخ القرآن بالقرآن، فإنه أيضاً مما نزل إليهم فيكون بياناً فلا نسخ به فتأمل فيه (قلنا) أولاً (البيان) ههنا (بمعنى التبليغ) والمعنى وأنزلنا إليك الكتاب لتبلغ الناس ما نزل إليهم، فليس هو ببيان للحكم حتى لا يكون رافعاً (و) ثانياً (لو سلم) أن البيان بيان الحكم (فإنما لا يرفع) السنة (بمبينه) بالكسر من القرآن (لا بغيره) بل يجوز أن تكون مبينة بآية ومنسوخة بأخرى (و) قالوا (ثانياً فيه) أي في نسخ الكتاب السنة (تنفير للناس) فإنه يوهم أن الله يكذب رسوله ويرفع حكمه (قلنا) لا نسلم أن فيه تنفيراً، كيف و(إذا علم أنه مبلغ فقط) لا مخترع من عند نفسه (فلا نفرة)، لأن ما جرى على لسانه الشريف حكم الله تعالى فلا وهم للنفرة فافهم.

(مسألة: يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافاً للشافعي) رحمه الله تعالى (قطعاً) فإن له قولاً واحداً فيه، لا كما يوهم المنهاج أن فيه أيضاً له قولين (لنا) هذا النسخ (ممكن لذاته) فإنه إذا نظرنا إلى مفهومه لا يأبى الوقوع (وليس ممتنعاً بالغير، لأن الأصل عدمه) لكن أصحاب الشافعي لا يقنعون عليه، بل يمنعون الإمكان، فإن رب شيء لا يمنعه العقل ويظهر استحالته، ولعله يشبه المكابرة، وتفصيل الدليل أن الكتاب لا يزيد على السنة إلا بالنظم، وأما الحكم فحكم كل منهما حكم الله تعالى، فلا يستحيل أن يرفع أحدهما الآخر، وكذا لا يستحيل أن يبين أحدهما الآخر، وإنكاره مكابرة (واستدل بأن) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم («لا وصية لوارث» نسخ الوصية للوالدين والأقربين) الثابت بقوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾[2] (وقول جماعة) منهم الشيخ أبو بكر الحصاص والإمام فخر الإسلام وتبعهما كثير منهم صدر الشريعة ليس الناسخ الحديث (بل الناسخ آية المواريث) فليس من الباب (مرجوح فإنها) أي آية المواريث (لا تعارضه) أي وجوب الوصية للأقرباء لأن الميراث بعد الوصية فيجوز أن تكون من الثلث والميراث في الباقي، وفي الحاشية: وبه قال الفقيه أبو الليث: إعلم أن الإمام فخر الإسلام أثبت المعارضة والنسخ بوجهين

---

(١) سورة القدر الآية ١. (٢) سورة البقرة الآية ١٨٠.

الثالث: قولهم: فرق في اللسان بين الرجال والرجلين، وما ذكرتموه رفع للفرق؟ قلنا: الفرق أن الرجلين اسم جمع خاص وهو للإثنين، والرجال اسم جمع مشترك لكل جمع من الإثنين والثلاثة، فما زاد.

الرابع: قولهم: لو صح هذا لجاز أن يقال: رأيت اثنين رجال، كما يقال: رأيت ثلاثة رجال، قلنا: هذا ممتنع، لأنّ العرب لم تستعمله على هذا الوجه، ولا يمكن تعدي عرفهم،

وقال: بيانه أنه قال: ﴿من بعد وصية يوصى بها أودين﴾(1) فرتب الميراث على وصية منكرة، والوصية الأولى كانت معهودة؛ فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتبه على المعهودة، فصار الإطلاق نسخاً للقيد كما يكون القيد نسخاً للاطلاق، انتهت كلماته الشريفة. واعترض الشيخ الهداد في شرحه أن ليس معنى بعد وصية مطلقة أي وصية كانت حتى يلزم ثبوت الميراث بعد الوصية الواحدة من غير إنفاذ وصية الوالدين والأقربين، بل المعنى أن الميراث بعد كل وصية من الوصايا كما تقتضيه النكرة الموصوفة، ودخل فيه الوصية المفروضة، فلا ينافي شرع الميراث حكم الوصية المفروضة، ويقول هذا العبد: مع الاعتراف بدنوا الحال عن الاعتراض على أمثال هؤلاء الرجال أن حكم آية الوصية وجوبها عند الموت، وترك المال، وإذا وجبت الوصية بالمال للوارث لم يبق محلاً للوصية للأجنبي، وآية الميراث تدل على لزوم الميراث بعد نفاذ جميع الوصايا الصادرة عن الميت، فلزم منه شرع الوصية المطلقة عن الافتراض، ولا شك أن هذا الاطلاق رافع للوجوب البتة، كما أن التقييد رافع للاطلاق، وهذا ظاهر جداً، وقرر في شرح البديع بأن الوصية المذكورة ههنا نكرة، وهناك معهودة، والشيء إذا أعيد نكرة كان الثاني غير الأول، فتدل آية الميراث أن الميراث مفروض بعد الوصية النافلة، وهو منافٍ لافتراض الوصية لكونها مبطلة للميراث فلزم النسخ، واعترض عليه الشيخ الهداد أولاً بأن ترتيب الميراث على الوصية الغير المفروضة ثابت بدلالة النص فلا تعارض. وثانياً: أن مغايرة المعادل للأول ليس كلياً، بل قد تخلف في كثير من المواضع، فلا يبطل به وجوب الوصية الثابتة قطعاً. ويقول هذا العبد غفر الله له: هذا مما لا توجه له، فإن حقيقة الكلام المغايرة إلا لصارف، وليس هناك صارف فيحمل عليه، وإن ضر احتمال المجاز النسخ لبطل مطلقاً، وإذا ثبت فقد ثبت ترتب الميراث على الوصية الغير المفروضة، وصار المال مشغولاً بالميراث فأبطل تصرفاً آخر غيره، وغير وصية النافلة، فرفع الوصية المفروضة قطعاً، فافهم فإنه دقيق. وبين الوجه الثاني بقوله: وبيانه أن الله تعالى فوّض الإيصاء في الأقربين إلى العباد بقوله: ﴿الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف﴾(2) ثم تولى بنفسه بيان ذلك الحق وقصر على حدود لازمة تقرر بها ذلك الحق بعينه، فتحوّل من جهة الإيصاء إلى الميراث، وإلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾(3) أي الذي فوّض إليكم تولى بنفسه إذ عجزتم عن مقادير، ألا ترى إلى قوله: ﴿لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً

---

(1) سورة النساء الآية ١١.

(2) سورة البقرة الآية ١٨٠.

(3) سورة النساء الآية ١١.

وعلى الجملة فمن يرد لفظ الجمع إلى الاثنين ربما يفتقر إلى دليل أظهر ممن يرده إلى الثلاثة، وإذا رده إلى الواحد فقد غير اللفظ النص بقرينة، فإن قيل: فقد لامرأته: أتخرجين وتكلمين الرجال، وربما يريد رجلاً واحداً؟ قلنا: ذلك استعمال لفظ الجمع بدلاً عن لفظ الواحد، لتعلّق غرض الزوج لجنس الرجال، لا أنه عنى بلفظ الرجال رجلاً واحداً، أما إذا أراد رجلين أو ثلاثة فقد ترك اللفظ على حقيقته.

فريضة من الله﴾ وقال النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم : « إنّ الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث» أي بهذا الفرض نسخ الحكم الأول. انتهت كلماته الشريفة. واعترض عليه الشيخ الهداد بأن الآية ليست محكمة في هذا المعنى، بل يجوز أن يكون المعنى: الله يوصيكم بقسمة التركة على هذا النمط ولم يفوض إليكم القسمة قط، لأنكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً، فليست هذه الوصية هو الذي فوّض إليهم، بل المفوض إليهم باقٍ كما كان، وحينئذٍ لا تعارض فلا نسخ، وأنت خبير بأن الأحكام لا يشترط في النسخ، بل الظهور كافٍ كيف وآية الوصية ليست محكمة في إيجاب الوصية لاحتمالها معنى آخر كما سيجيء، إنما أمرها بالظهور في إيجاب الوصية، فلا بعد في انتساخها بظاهر آخر، واعلم أنه روى البخاري والبيهقي عن ابن عباس قال: كان المال للولد والوصية للوالدين والأقربين، فنسخ الله من ذلك ما أحب، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وجعل لكل واحد منهما السدس مع الولد، وجعل للزوجة الثمن والربع وللزوج الشطر والربع، وقول الصحابي في الأخبار عن النسخ حجة، فلا بد من حمل آية الميراث على أحد الوجوه المذكورة، ولو جعل قوله تعالى: **﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون﴾**[1] ناسخاً كما روي عن ابن عباس لكان أدفع للشغب، لأنه يفيد أن للرجال والنساء نصيباً في جميع ما ترك، فليس فيه الوصية المفروضة فتدبر (واعترض) على هذاالدليل (بأنه) أي الخبر (من الآحاد فلا يجوز) النسخ به (اتفاقاً) لهم فهذا الدليل لو تم فيضرنا ويضركم (إلاّ أن يدعي الشهرة وهو) أي الادعاء المذكور (الأقرب) إلى الحق (لتلقي الأمة لها بالقبول، فيجوز النسخ به حينئذ على مذهب الحنفية) القائلين بجواز انتساخ الكتاب بالمشهور من الخبر، وهذا غير وافٍ، لأن الحنفية لا يجوزون نسخ المقطوع بالخبر المشهور إلاّ النسخ بالزيادة (لكن قال) الإمام (أبو زيد) القاضي (لم يوجد في كتاب الله ما ينسخ بالسنة إلاّ من طريق الزيادة) فعلى هذا لا يصح التزام انتساخ آية الوصية بهذا الخبر ولو بلغ أحد القطع (قيل) في تقرير الكلام (الأوجه أن يقال: الإجماع على الحكم المتأخر دليل وجود الناسخ) لأن الاجماع لا يكون خطأ، فلا بد من انتساخ الحكم المتقدم، وههنا قد أجمع على بطلان الوصية لوارث، فلا بد من انتساخ الوصية المفروضة (وليس) الناسخ (بقرآن فهو سنة) فيتم المطلوب (أقول لو تم) هذا (لدل على جواز النسخ بالآحاد بأن يقال) الاجماع دال على وجود الناسخ، وليس قرآناً فهو سنة، و(ليست بمتواترة وإلا) أي إن كانت متواترة (علمت) متواترة ولم يعلم التواتر وهو ظاهر (فهو) أي الناسخ (من الآحاد إلاّ أن يقال: لعله كان متواتراً عند المجتهدين الحاكمين بالنسخ لقرب زمانهم) وهو الظاهر، فإنه لولا التواتر لما حكموا خلاف القاطع، هذا لو ثبت

---

(١) سورة النساء الآية ٧.

في الأدلة التي يخص بها العموم

لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل، إما بدليل العقل أو السمع أو غيرهما، وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾[1] ﴿وتجبى إليه ثمرات كل شيء﴾[2] و﴿وتدمر كل شيء﴾[3] و﴿أوتيت من كل شيء﴾[4] وقوله: ﴿اقتلوا المشركين﴾[5] ﴿والسارق والسارقة﴾[6] ﴿والزانية والزاني﴾[7] ﴿وورثه أبواه﴾[8] و﴿يوصيكم الله في أولاكم﴾[9] وفيما سقت السماء العشر فإن جميع

أن أهل الإجماع تمسكوا بهذا الخبر فصار مقطوعاً، كالمتواتر بل فوقه، إذ لا توهم في الاجماع للخطأ، وإنما منع نسخ خبر الواحد للمتواتر إذا لم يعتضد بما يفيد القطع، وههنا قد اعتضد بالاجماع المصير إياه قطعياً لتم الكلام من غير كلفة، وإن لم يثبت فللمناقشة مجال، ثم اعترض على أصل الدليل بوجه آخر، وهو أنه لا نسخ أصلاً، ومعنى آية الوصية: كتب الله عليكم الوصية للوالدين والأقربين في اللوح المحفوظ أي وصية تلزم عليكم بتقسيم مال الميت عليهم بالسهام المقدرة عند الله تعالى، ولم تتبين هذه الوصية فصارت الآية مجملة، وآية الميراث نزلت بياناً لهذا الإجمال فلا نسخ، وهذا التأويل وإن كان محتملاً من حيث اللفظ ولا يمج عنه الذهن السليم، لكن ينافي ما روى البخاري عن ابن عباس وما روى أبو داود والبيهقي عنه في قوله: ﴿إن ترك خيراً الوصية للوالدين﴾ قال: فكانت الوصية كذلك حتى نسختها آية الميراث بظاهره يدل على أنهم كانوا يوصون لهم امتثالاً بهذا الآية فلا إجمال أصلاً. الشافعية (قالوا) قال الله تعالى: (﴿ما ننسخ من آية﴾[10] الآية والسنة ليست بخير) من القرآن (ولا مثل) له فلا تكون ناسخة للآية (ولا أن الله آت بها) فلا تكون ناسخة أيضاً، لأن ناسخ الآية مأتي به من الله،

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٠٢ وسورة الرعد الآية ١٦ وسورة غافر الآية ٦٢.
(٢) سورة القصص الآية ٥٧.
(٣) سورة الأحقاف الآية ٢٥.
(٤) سورة النمل الآية ٢٣.
(٥) سورة التوبة الآية ٥.
(٦) سورة المائدة الآية ٣٨.
(٧) سورة النور الآية ٢.
(٨) (٩) سورة النساء الآية ١١.
(١٠) سورة البقرة الآية ١٠٦.

عمومات الشرع مخصصة بشروط في الأصل والمحل والسبب، وقلما يوجد عام لا يخصص، مثل قوله تعالى: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾[1] فإنه باق على العموم.

والأدلة التي يخص بها العموم أنواع عشرة.

الأول: دليل الحس وبه خصص قوله تعالى: ﴿وأوتيت من كل شيء﴾[2] فإن ما كان في يد سليمان لم يكن في يدها وهو شيء، وقوله تعالى: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾[3] خرج منه السماء والأرض وأمور كثيرة بالحس.

الثاني: دليل العقل، وبه خصص قوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾[4] إذ خرج عنه ذاته

وهذا إنما يتم لو كان النسخ نسخ الحكم، ولو كان نسخ التلاوة فليس من الباب في شيء (قلنا) النسخ نسخ الحكم و(ربما يكون) الحكم (الثابت بالسنة خيراً للمكلف) من الحكم الثابت بالكتاب مثلاً، وهو ظاهر، إذ لا فرق بين الكتاب والسنة إلاّ بالنظم (والله الآتي) للسنة (والمبدل) للحكم فلا نسلم أن الله ليس آتياً بها (لقوله) تعالى: ﴿قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلاّ ما يوحى إليّ﴾[5] واعلم أنه روى الدارقطني أنه قال: [قال][6] رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا ينسخ كلامي كلام الله وكلام الله ينسخ كلامي وكلام الله ينسخ بعضه بعضاً» فهذا بظاهره يدل على أن السنة لا تنسخ الكتاب، وأجاب الشيخ عبدالحق الدهلوي رحمه الله تعالى بأن المراد كلامي الذي أستخرج بالرأي والاجتهاد، فلا ينسخ كلام الله الذي هو الوحي، ويؤيد هذا قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾[7] (فكل ما صدر عن اللسان الشريف من الكتاب والسنة وحي وكاشفٍ عما في الكلام الأزلي، فالانتساخ بالسنة في الحقيقة انتساخ حكم ثابت بكلامه، وقال: يحتمل أن يكون هذا الحديث منسوخاً، وهو بظاهره غير صحيح، لأنه خبر، فلا يتحمل النسخ، إلا أن يقال إنه إنشاء لوجوب العمل بالكتاب عند معارضة الحديث إياه في صورة الخبر لعدم الانتساخ به فافهم وتدبر.

مسألة: (الإجماع لا يكون منسوخاً ولا ناسخاً عند الجمهور) خلافاً للبعض (أما الأول: فلما أقول اتفاق الكل على حكم من غير تأقيت يدل على أنه حسن أو قبيح) لذاته (لا يحتمل السقوط) فلا ينسخ، لما مر أن الحسن الذي لا يحتمل السقوط، وكذا القبيح كذلك لا يقبل النسخ (وإلا) يكن حسناً

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٩ وسورة الأنعام الآية ١٠١ وسورة الحديد الآية ٣.
(٢) سورة النحل الآية ٢٣.
(٣) سورة الأحقاف الآية ٢٥.
(٤) سورة الأنعام الآية ١٠٢ وسورة الرعد الآية ١٦ وسورة الزمر الآية ٦٢ وسورة غافر الآية ٦٢.
(٥) سوزة البقرة الآية ١٨٠.
(٦) زيدت على الأهل لضرورة السياق.
(٧) سورة النساء الآية ١١.

وصفاته، إذ القديم يستحيل تعلق القدرة به، وكذلك قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾[1] خرج منه الصبي والمجنون، لأن العقل قد دل على استحالة تكليف من لا يفهم، فإن قيل كيف يكون مخصصاً وهو سابق على أدلة السمع، والمخصص ينبغي أن يكون متأخراً، ولأن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المعقول لا يمكن أن يتناوله اللفظ؟ قلنا: قال قائلون: لا يسمى دليل العقل مخصصاً لهذا الحال، وهو نزاع في عبارة، فإن تسمية الأدلة مخصصة تجوّز، فقد بينا أن تخصيص العام محال، لكن الدليل يعرّف إرادة المتكلم، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً، ودليل العقل بجوز أن

أو قبيحاً كذلك (لجاز الاختلاف عادة) فلا يصح انعقاد الاجماع. فالحكم المجمع عليه الغير الموقت لا ينسخ، وأما الموقت فظاهر أنه ينتفي بانتفاء الوقت، وهو ليس من النسخ في شيء، قال مطلع الأسرار الإلهية والدي قدس سره العزيز: لا حد أن يمنع الملازمة، لأنه من الجائز أن يكون أهل الاجماع الثلاثة أو الإثنين، فيجوز أن لا يختلف فيه، والعادة غير محيلة، وأيضاً يجوز أن يكون المستند خبراً من أخبار الآحاد مقطوع الدلالة، فلا يختلف أصلاً، وإن كان أهل الاجماع جماً غفيراً، ثم هذا إنما يتم: إذا وجب الاجماع المستند، وأما إذا جوز الاجماع من إلهام الله تعالى الغير المكذوب فلا يحتمل الاختلاف أصلاً، هذا (واستدل بأن) انتساخ الاجماع بظني أو قطعي، والأول باطل، لأن (نسخه بالظني خلاف المعقول) لأن الاجماع قطعي، والثاني إما نقل أو إجماع لا ثالث، والأول باطل لأنه إما متأخر عن الاجماع (وبنقل قاطع متأخر لا يتصور) الانتساخ (إذ لا إجماع إلا بعده عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام) إذ لا اعتداد لفتوى أحد بحضرته الشريفة، ولا اعتداد بالاجماع من غير دخوله صلاة الله عليه وعلى آله وأصحابه والسلام، أو متقدم على الاجماع (وبـ) ـنقل (متقدم) قاطع (يجعله خطأ) لأن الفتوى على خلاف النص القاطع الغير المنسوخ باطل، وأيضاً: الناسخ يجب تأخيره، والثاني أيضاً باطل، لأنه لا بد حينئذٍ من إجماع قاطع لدوام الأول (وبإجماع آخر يمتنع، إذ لا ولاية للأمة على قطع الدوام) للحكم (وإدراك الانتهاء) ثم الأولى أن يحذف الشق الأول من البين، فإنه يختص حينئذٍ البيان بالاجماع المقطوع دون السكوتي والمنقول آحاداً، بل يقال: إن انتساخه بنقل أو إجماع إلى الآخر، ثم ربما يناقش بأن النقل القاطع المتقدم إذا كان ناسخاً لا يجعل الاجماع خطأ، فإن الناسخ يرتفع به المنسوخ بعد ثبوته، لا أنه يبطل به من بدء الأمر، والمصنف جوز كون الناسخ مقدماً فتأمل فيه، فإنه موضع التأمل، والمذكور في بعض الكتب في إبطال انتساخه بإجماع آخر أنه يستلزم أن يكون أحد الاجماعين خطأ، والمنع عليه أظهر (وفيه نظر) ظاهر فإنا لا نسلم أن لا ولاية على قطع الدوام (إذ زمان نسخ ما ثبت بالوحي وإن انتهى لوفاته صلى الله عليه) وعلى آله وأصحابه وأزواجه (وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع لم ينته لبقاء انعقاده) بعده (فلا يمتنع ظهور انتهاء مدة حكمه للمجتهدين الراسخين) في العلم المتنبهين على أسرار الشريعة (بتبدل المصلحة، فيجوز أن يجمع على

---

(١) سورة آل عمران الآية ٩٧.

يبين لنا أن الله تعالى ما أراد بقوله: ﴿خالق كل شيء﴾[1] نفسه وذاته، فإنه تقدم دليل العقل فهو موجود أيضاً عند نزول اللفظ، وإنما يسمى مخصصاً بعد نزول الآية لا قبله، وأما قولهم: لا يجوز دخوله تحت اللفظ، فليس كذلك، بل يدخل تحت اللفظ من حيث اللسان، ولكن يكون قائله كاذباً، ولما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع.

الثالث: دليل الإجماع، ويخصص به العام، لأن الإجماع قاطع لا يمكن الخطأ فيه،

خلاف ما أجمع عليه سابقاً) لاحتمال تجدد مصلحة أخرى، (إلا أن يكون) الاجماع الأول (إجماع الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم (فإنه أقوى) من سائر الإجماعات (لا ينسخ بإجماع من بعدهم) فإن إبطال القوي بالأضعف لا يجوز (وبه) أي بكون الاجماع منسوخاً بإجماع (صرح) الإمام (فخر الإسلام) رحمه الله تعالى في باب الاجماع لكنه قال في باب النسخ أن الاجماع لا يكون ناسخاً، لأن النسخ لا يكون إلاّ في زمانه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، والاجماع لا يكون إلاّ بعده صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، ففي ظاهر كلامي هذا الحبر الهمام تدافع، لكن دفع بأن مراده منع انتساخ الكتاب والسنة بالاجماع كما يفصح عنه دليله فلا ينافي انتساخ الاجماع بالاجماع ثم قال مطلع الأسرار الإلهية قدس سره: إنّ الاجماع إما عن مستند أو لا يشترط الاستناد بدليل، وعلى الأول فالحكم الثابت بالاجماع الأول ثابت من قبل، وكذا حكم الاجماع الثاني. فالنسخ إن كان فبالمستندين. والإجماع إنما هو دليل الناسخ كعمل الصحابي على خلاف النص المفسر، ثم إن كان المستند القياس فالاجماع دليل الدليل، وأيضاً، الاجماع الأول حينئذ إحماع على المنسوخ، فهو خطإ في نفس الأمر، وإن لم يعلم لعدم ظهور منسوخيته، وعلى الثاني فالإجماع بإلهام من الله تعالى، وحينئذٍ يصح أن يكون منسوخاً وناسخاً، لكن كما أنه يصلح ناسخاً للاجماع، كذلك يصلح ناسخاً للكتاب والسنة، فإن الإلهام لا يكون باطلاً، فلا بد من أن يكون رافعاً، لكن على هذا يلغوا الاجماع، ويكون إلهام واحد أيضاً ناسخاً، ولا يجترىء على هذا أحد، فإن الفتوى من غير حجة شرعية بعد ظهور ختم النبوة صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مما لا يجوز أصلاً هذا كلام متبين غاية المتانة، وليس لقائل أن يقول: فرق بين إلهام الواحد وإلهام الكل مخالفاً لما ثبت بالشريعة المطهرة، فإن إلهام الواحد الرافع لما ثبت بها يوجب عدم الفرق بينه وبين أنبياء بني إسرائيل فيفقد فائدة الختم بخلاف إلهام أهل الاجماع، فإنه لا يوجب الاستحالة، وذلك لأن الأحكام قد كملت، والشريعة قد تمت بظهور الختم المحمدي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾[2] فلا يظهر بعد وفاة الخاتم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه حكم لم يكن ثابتاً، فلا يصح الإلهام الصحيح لا لواحد ولا للكل بما لم يثبت بالشريعة الغراء. فالاجماع أن جوز من غير مستند، بل بإلهام فقط لا يكون هذا الإلهام إلاّ موافقاً لدليل

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٠٢ وسورة الرعد الآية ١٦ وسورة الزمر الآية ٦٢ وسورة غافر الآية ٦٢.
(٢) سورة المائدة الآية ٣.

والعام يتطرق إليه الاحتمال، ولا تقضي الأمة في بعض مسميات العموم، بخلاف موجب العموم إلاّ عن قاطع بلغهم في نسخ اللفظ الذي كان قد أريد به العموم، أو في عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم، والإجماع أقوى من النص الخاص، لأنّ النص الخاص محتمل نسخه، والإجماع لا ينسخ، فإنه إنما ينعقد بعد انقطاع الوحي.

الرابع: النص الخاص يخصص اللفظ العام، فقوله: فيما سقت السماء العشر يعم ما دون النصاب، وقد خصصه قوله عليه السلام: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق» وقوله

مّا، وإنكار هذا عسى أن يكون مكابرة وبعيداً عن أن يجترىء عليه أحد فافهم. والمجيزون لكون الاجماع منسوخاً (قالوا: لو اختلفت الأمة على قولين فإجماع) منهم (على أن المسألة اجتهادية) يجوز الأخذ فيها بكلٍ من القولين (فإذا أجمعوا على أحدهما بطل جواز الأخذ بكل) منهما ووجب اتباع هذا الاجماع، فقد انتسخ الاجماع الأول بهذا الاجماع، وهذا الدليل لا ينتهض حجة إلاّ على من يجوز انعقاد الاجماع بعد استقرار الخلاف في الصدر الأول وبعد وقوعه حجة واجبة العمل (قلنا) لا نسلم أن اختلاف الأمة على قولين إجماع منهم على الأخذ بكل، بل كل فريق يحكم بأن الأخذ بقول فريق آخر لا يجوز، نعم: هو إجماع على أن الحق لا يخرج عن القولين، وليس الاجماع اللاحق مناقضاً رافعاً إياه حتى يكون منسوخاً، بل مقرر له بتعيين أحد القولين، فإن قلت: يجوز أن ينعقد الاجماع على قول ثالث، فحينئذٍ يرتفع به حكم الاجماع الأول أعني عدم خروج الحق عنهما، قلت: هذا احتمال عقلي يمتنع وقوعه شرعاً، بل العادة محيلة باطلاع دليل دال على قول ثالث قد خفي على الفاحصين الأولين فافهم، وتثبت و(لو سلم الاجماع) عليه (فلا نسخ) أيضاً (لأن الأول مشروط بعدم القاطع، وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط ليس من النسخ) في شيء، فإن القضية وضعية معناه المسألة اجتهادية يجوز الأخذ بكل مادامت اجتهادية، وذلك لأن كل فريق لا يقطع مما يقول، بل يجوّز القول الآخر، فحكمهم بأخذ ما يقولون أو ما يقول الفريق الآخر إنما هو مادام الظن لا غير (فتأمل. وأما الثاني) وهو أن الاجماع لا يكون ناسخاً (فللعنيفة أنه لا مدخل للرأي في انتهاء مدة الحكم في علمه تعالى بل) يعرف (بالوحي) يعني أن النسخ ليس إلاّ رفع الحكم بعد وجوده أو إبانة مدة الحكم، وعلى التقديرين لا شك أن لا بدّ النسخ من معرفة عمر الحكم ولا مدخل للرأي فيه، فأهل الاجماع لا يعرفونه فلا ينسخونه، بل إنما يعرف بالوحي فهو الناسخ حقيقة (أقول) مسلم أن الرأي المحض لا يعرف مدة الحكم لكن لا يلزم منه عدم ناسخية الإجماع، بل (لعل المستند معرّف) لهم فبعد معرفة مدة الحكم بالمستند يحكمون بالحكم المخالف للأول ويعرفونه (فافهم) وهذا ليس بشيء، لأن هذا المستند إما رأي محض أو وحي، والأول لا يصلح معرفاً، وعلى الثاني هو الناسخ دون الإجماع، وقد يمنع عدم مدخلية الآراء في معرفة مدة الحكم، ويقال: إنما لا يعرف مدد أحكام الوحي دون أحكام الاجماع، وجوابه أنه لا يدخل للرأي المحض في معرفة الإحكام، ، بل لا بد من مستند شرعي، والقياس منه لا يفيد معرفة المدة، والنص هو الناسخ فتدبر. ثم يتوجه إليه أنه يجوز أن يكون الإجماع بلا مستند بل بإلهام منه تعالى لأهل الإجماع، فيجوز أن يلهموا مدة الحكم وقد عرفت ما يفي لدفع هذا (ولغيرهم) أي لغير

تعالى: ﴿والسارق والسارقة﴾[1] يعم كل مال، وخرج ما دون النصاب بقوله: «لا قطع إلاّ في ربع دينار فصاعداً»[2] وقوله: ﴿فتحرير رقبة﴾[3] يعم الكافرة، فلو ورد مرة أخرى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾[4] في الظهار بعينة لتبين لنا أن المراد بالرقبة المطلقة العامة هي المؤمنة على الخصوص، وقد ذهب قوم إلى أن الخاص والعام يتعارضان ويتدافعان، فيجوز أن يكون الخاص سابقاً، وقد ورد العام بعده لأرادة العموم، فنسخ الخاص، ويجوز أن يكون العام سابقاً، وقد أريد به العموم نسخ باللفظ الخاص بعده، فعموم الرقبة مثلاً يقتضي

الحنفية في هذا المطلب أنه (إن كان) الإجماع الناسخ (عن نص فهو الناسخ) حقيقة دون الإجماع (والإجماع كاشف) عن وجود هذا النص (وإلا) يكن الإجماع الناسخ عن نص، بل عن قياس أو إلهام لو جوّز (فإن كان الأول) المنسوخ نصاً كان أو إجماعاً (قطعياً، فالإجماع) الناسخ (خطأ) لأن خلاف القاطع خطأ (وإن كان) الأول المنسوخ (ظنياً لم يبق مع الإجماع لزوال شرط العمل) به (وهو الرجحان بالقطع) الذي هو الاجماع، وإذا لم يبق معه لم يعارض الإجماع إياه فلا ينسخه (وفيه) أوّلاً (أن كون النسخ بالنص دونه) كما قلتم في الشق الأول (يبطل حجيته، لأنّه حينئذ النص هو الحجة) دون الإجماع، فحينئذ لا تصح تلك المقدمة. والجواب عنه ظاهر، لأن المدعي عدم إثباته للحكم، بل إنه حجة بمعنى أنه كاشف، وإنما المثبت النص المستند، لكنا لا ننتظر في معرفة الحكم المجمع عليه إلى معرفة المستند لكونه قطعاً في إبانة الحكم فتأمل (و) فيه ثانياً (أنه ربما كان النص) المستند (غير معلوم التأخر) فلا يصلح ناسخاً (بخلاف الإجماع) فإنه معلوم التأخر، فحينئذٍ لا نسلم أنه إن كان عن نص فهو الناسخ، والجواب عنه ظاهر، فإن عدم العلم بالتأخر إنما يستلزم عدم العلم بالنسخ لا عدم تأخره في الواقع ولا عدم صلوحه ناسخاً، فإذا أجمع به وجب أن لا يكون منسوخاً، وإلاّ وقع الإجماع على المنسوخ فيكون خطأ، فوجب تأخره ونسخه، والإجماع إنما هو كاشف عن التأخر والنسخ لا أنه ناسخ فافهم. (و) فيه ثالثاً (أن النسخ لا يوجب الخطأ) في الإجماع (كما في) النصين (المتواترين) يكون أحدهما ناسخاً للآخر من غير خطأ في أحدهما، فحينئذٍ لا نسلم أن المنسوخ إن كان قاطعاً فالإجماع خطأ. بل هو قاطع رافع للقاطع الأول (و) فيه رابعاً (أنه يستلزم عدم جواز نسخ الآحاد بالمتواتر) لأن الآحاد يتقاعد عن المتواتر فلا تعارض، فلا نسخ كما قلتم في الشق الأخير من الترديد الثاني (أقول: لو) أسقط الشق الأول من البين و(قيل) لو كان الإجماع ناسخاً فحينئذٍ (الأول) المنسوخ (إما قطعي أو ظني) إلى الآخر (لكفى) في المطلوب (وحينئذٍ اندفع) الإيرادان (الأولان) لأنهما كانا على قوله إن كان عن نص فهو الناسخ دون الإجماع وقد ارتفع من البين (ثم المتناسخان هما) الدليلان (المتعارضان لو اتحد زمانهما) أي زمان المتعارضين (والقطعي والظني لا يتعارضان: فلا نسخ بيهما) والإجماع إذ هو قطعي لا ينسخ المظنون (ونسخ الآحاد بالمتواتر) كما مر (إنما هو بمعنى عدم البقاء) عنده، وفيه أنه لو

---

(1) سورة المائدة الآية ٣٨.
(2) انظر كنز العمال (٥/ ١٣٣٤٥).
(3) سورة النساء الآية ٩٢ وسورة المجادلة الآية ٣.
(4) سورة النساء الآية ٩٢.

أجزاء الكافرة مهما أريد به العموم، والتقييد بالمؤمنة يقتضي منع أجزاء الكافرة، فهما متعارضان، وإذا أمكن النسخ والبيان جميعاً فلم يتحكم بحمله على البيان دون النسخ، ولم يقطع بالحكم على العام بالخاص، ولعل العام هو المتأخر الذي أريد به العموم وينسخ به الخاص، وهذا هو الذي اختاره القاضي، والأصح عندنا تقديم الخاص، وإن كان ما ذكره القاضي ممكناً، ولكن تقدير النسخ محتاج إلى الحكم بدخول الكافرة. تحت اللفظ ثم خروجه عنه، فهو إثبات وضع ورفع بالتوهم، وإرادة الخاص باللفظ العام غالب معتاد بل هو الأكثر، والنسخ كالنادر، فلا سبيل إلى تقديره بالتوهم، ويكاد يشهد لما ذكرناه من سير الصحابة والتابعين كثير، فإنهم كانوا يسارعون إلى الحكم بالخاص على العام، وما اشتغلوا بطلب التاريخ والتقدم والتأخر.

كان هذا المعنى لما كان لتقييد كون الآحاد متقدماً فائدة، بل المتواتر ناسخ بهذا المعنى تقدم أو تأخر بل الحق أن المتناسخين يجب أن يكون المتقدم واجب العمل وموجباً للحكم الشرعي لولا المتأخر والظني المتقدم. كذلك فإنه الحكم الشرعي ولو ظناً واجب العمل ما لم يجيء المتأخر ولو سلم أنه يجب التعارض بين المتناسخين فمعناه يجب كونهما، بحيث لولا عروض عارض لكانا متعارضين، وإذا كان المتقدم خبراً فهو بحيث لو لم يروه الواحد كان هو والقاطع متعارضين فافهم (وكذلك الإجماع متلاش في زمان) وجود (القطعي) إذ لا مساغ لرأي أحد ولا لفتواه عند معارضة المتواتر (فلا يعارضه) الإجماع (فلا نسخ حينئذٍ اندفع الأخيران) الثالث بالأخير والرابع بالأول (فافهم) وفيه نظر ظاهر، أما في الجواب عن الرابع فما عرفت، وأما في الجواب عن الثالث فإنا لا نسلم أن الإجماع متلاشٍ في زمان القاطع، ولا نسلم أنه لا مساغ للرأي عند اجتماعه مع آراء أخرى، وإن لم يكن لرأي واحد مساغ كيف والآراء المجتمعة حجة قاطعة كالنص القاطع فافهم، ولو جوز الاجماع من الإلهام من غير مستند لكان هذا المنع في غاية القوة فافهم، فالحق في الاستدلال ما مر من أن الإجماع الناسخ إن كان عن مستند فهو ثابت من الزمان الشريف، فإذن الناسخ هو وإن كان عن إلهام فهذا الإلهام لا يكون مخالفاً لما ثبت في الشريعة الغراء، فإنّ الشريعة المحمدية لم تدع مصلحة إلاّ أتت بحكمها، ولا تختلف هذه المصلحة ولا الحكم وقد رضي الله تعالى به، والمنع مكابرة لا يلتفت إليه صاحب أدب بالختم المحمدي فافهم. مجيزو ناسخية الإجماع (قالوا أولاً) حين سأل ابن عباس، قال الله تعالى: **﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾**[1] وأنتم تردون الأم من الثلث إلى السدس بأخوين مع أنهما ليسا إخوة (أجاب) أمير المؤمنين وإمام الأحيين (عثمان) رضي الله تعالى عنه (حجبها قومك يا غلام) يعني من الثلث إلى السدس بأخوين، وقد مر تخريجه، فقد نسخ القوم الكتاب بإجماعهم (قلنا) أولاً: إنّ الآية ساكتة عن حال الأم مع الأخوين، وكان أمير المؤمنين ردها في هذا الحال من الثلث إلى السدس، فسأل ابن عباس أن الآية لا تتناولها، فاستدل أمير المؤمنين بالإجماع فيما سكت عنه الكتاب، وهذا ليس من النسخ في شيء

---

(١) سورة النساء الآية ١١.

الخامس: المفهوم الفحوي كتحريم ضرب الأب، حيث فهم من النهي عن التأفيف، فهو قاطع كالنص، وإن لم يكن مستنداً إلى لفظ، ولسنا نريد اللفظ بعينه بل لدلالته، فكل دليل سمعي قاطع، فهو كالنص، والمفهوم عند القائلين به أيضاً كالمنطوق، حتى إذا ورد عام في إيجاب الزكاة في القسم، ثم قال الشارع: «في سائمة الغنم زكاة»، أخرجت المعلوفة من مفهوم هذا اللفظ عن عموم اسم الغنم والنعم.

السادس: فعل رسول الله ﷺ وهو دليل على ما سيأتي بشرطه عند ذكر دلالة الأفعال، وإنما يكون دليلاً إذا عرف من قوله أنه قصد به بيان الأحكام، كقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي» و «خذوا عني مناسككم» فإن لم يتبين أنه أراد البيان، فإذا ناقض فعله

وهو ظاهر جداً، وقلنا ثانياً: (معناه) أي معنى قول أمير المؤمنين الأخوة (مجاز) عما فوق الواحد (بالإجماع، وهو) أي التجوز ليس نسخاً بالإجماع فليس من الباب أصلاً (و) قلنا ثالثاً: (لو سلم) أن القوم نسخوا بما لاح لهم من الدليل وهو الناسخ حقيقة (فهو) أي الإجماع (دليل) على الناسخ، كعمل الصحابي خلاف النص المفسر فإنه دليل (على الناسخ) فافهم. (و) قالوا (ثانياً: سقط سهم المؤلفة) من الزكاة (بإجماع الصحابة في زمن) خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم (أبي بكر الصديق) رضي الله تعالى عنه وعنهم، روى الطبراني عن أمير المؤمنين وإمام الأعدلين عمر رضي الله عنه لما أتاه عيينة بن حصن قال: ﴿الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾(1) يعني اليوم ليس مؤلفة ولم ينكره أحد من الصحابة فصار إجماعاً كذا في التيسير (قلنا) هذا (من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة) المعلومة للصحابة بالإشارات النبوية، وفي التعبير عنهم بالمؤلفة القلوب إشارة أيضاً إلى ذلك، فإنهم إنما كانوا يعطون لإعزاز الدين بهم، والآن صار عزيزاً من غير معونتهم (حتى قيل: الإعزاز الآن في عدم الدفع إليهم) وهو ظاهر (وهذا) أي انتهاء الحكم لانتهاء العلة (لا يسمى نسخاً، لأنه انتهاء جلي) معلوم قبل وجود ما يتوهم ناسخاً، بل الحكم موقت به فسقط ما يتوهم أن كل نسخ كذلك، فإنه انتهاء للحكم لانتهاء العلة لاستحالة ارتفاع الحكم مع بقاء العلة، وقد يتوهم أيضاً أنه كما أنهم عملوا انتهاء الحكم في هذه الصورة يمكن أن يعملوا في صورة أخرى بعد زمان انتفاء العلة، فيحكمون بانتهاء الحكم وهو النسخ بالإجماع، ولا تصغ إليه فإنا قد بينا أنّ الله تعالى أكمل الشريعة المحمدية حتى لم يبق حكم يطلع عليه بعده عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام، فلا يعلم انتهاء حكم إلا بإعلامه بالوحي صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلامه ولا يجترىء على منعه مسلم، وقد بيّنه الشيخ الأكبر قدّس سره في مواضع عديدة من كتبه الكرام.

(**مسألة**: القياس لا يكون ناسخاً) لشيء من الأدلة (ولا منسوخاً) بها (عند الجمهور) خلافاً للبعض الغير المعتد بهم (أما الأول) وهو عدم ناسخيته (فلأنه لا ولاية للأمة) على إبطال حكم من أحكام الله تعالى (ولا مجال للرأي) في إدراك مدد الأحكام (ولهذا) أي لأجل أن لا ولاية للأمة (لا يعلل

---

(1) سورة الكهف الآية ٢٩.

لحكمه الذي حكم به فلا يرفع أصل الحكم بفعله المخالف، لكن قد يدل على التخصيص، ونذكر له ثلاثة أمثلة.

المثال الأول: إنه نهى عن الوصال ثم واصل، فقيل له: نهيت عن الوصال ونراك تواصل؟ فقال: «إني لست كأحدكم إني أظل عند ربي يطعمني ويسقيني» فبين أنه ليس يريد بفعله بيان الحكم، ثم تحريم الوصال إن كان بقوله: «لا تواصلوا أو نهيتكم عن الوصال» فلا يدخل فيه الرسول عليه السلام لأنه مخاطب غيره، والمخاطب إنما يدخل تحت خطاب

النسخ) حتى يتعدى في المسكوت لجامع، وفيه نظر ظاهر، فإنه سلمنا أن لا ولاية للأمة، لكن القياس حجة من حجج الله تعالى، فرفعه لحكم ليس من باب ولاية الأمة، بل هو رفع من الله تعالى بإقامة دليل عليه، ولا يلزم منه المحال للعقل في معرفة مدة الحكم، بل ظهورها بدلالة دليل شرعي غايته أن العقل عرفه ولا شناعة فيه فتأمل (وأما الثاني) وهو أن القياس لا يكون منسوخاً (فلأن شرط العمل به رجحانه، وقد زال بوجود المعارض) وهو الذي يتوهم ناسخاً، وإذا انتفى شرط العمل فلا حجية فيه (فلا رفع) به وهذا لو تم لدل على المطلب الأول أيضاً وحاصله أنه لا بد للنسخ أن يكون الدليلان بحيث لو فرض اتحاد زمانهما كانا متعارضين، والقياس يضمحل عند معارضة الدليل، فلا يصلح منسوخاً من دليل ولا ناسخاً له، فلا يراد أن كل نسخ لا بد فيه من معارضة وشرط العمل عدمها، فلا يصح نسخ أصلاً. وكذا لا يراد أنه يجوز أن يكون القياس مرفوعاً بدليل معارض أو رافعاً له، فلا ينتفي شرط العمل لعدم بقاء المعارضة، ثم أنه بقي ههنا بحث هو أنه لا نسلم إضمحلال القياس عند معارضة الدليل، بل القياس حجة شرعية، كالدليل الآخر، فإذا لم يضمحل ويتقدم على الدليل الآخر يكون مرفوعاً منه، وإن تأخر يكون رافعاً له، على أنه يجوز أن يكون قياس متقدم الأصل منسوخاً بقياس متأخره والقياس لا يضمحل في مقابلة القياس الآخر. قال مطلع الأسرار الإلهية والدي قدّس سره: الأشبه أن القياس المستنبط العلة ظن العلة فيه ضعيف لكونها بالرأي ثم الحكم الثابت في الفرع بوجودها فيه أشد ضعفاً، فلا يبقى عند مقابلة نص دال على خلافه، فلا تتحقق المعارضة لو فرض اتحاد الزمان فلا ناسخية ولا منسوخية، أما عدم منسوخيته من قياس مثله وعدم ناسخيته له فلأن القياسين لا يتعارضان كما بين في بحث التعارض، بل يجب الترجيح وإن لم يتفق، فللمجتهد أن يعمل بأيهما شاء، والنسخ فرع التعارض، وأما منصوص العلة فمثله مثل مفهوم الموافقة. انتهى كلماته الشريفة. وهذا بناء على أن القياس المستنبط العلة مرجوح عن النص، ولا يعتد به عند المقابلة، وهو في حيّز الخفاء، فإن العام المخصوص يجوز تخصيصه به عندنا وتخصيص العام مطلقاً عند الشافعية ومن الفطريات أن المرجوح لا يغيّر الراجح، وإذ قد صلح مغير النص فليصلح رافعاً لما ثبت به ويكون مرتفعاً بنص مثله في الدلالة ولا محذور فيه أصلاً، وأما القياس عند مقابلة آخر مثله فهما أيضاً متعارضان لكون كل منهما منتجاً خلاف ما ينتجه الآخر وهو التعارض، وإنما إذا كان أحدهما متأخر الأصل فله ترجيح فيكون رافعاً لمقدم العلة وأما منصوص العلة، فقد قال ابن الحاجب إنه يجوز نسخ القياس المقطوع للمقطوع في حياته صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم. وبعده صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه لا يجوز

نفسه إذا أثبت الحكم بلفظ عام، كقوله: حرم الوصال على كل عبد أو على كل مكلف، أو على كل إنسان، أو كل مؤمن أو ما يجري مجراه، وإن كان بلفظ عام فيكون فعله تخصيصاً.

المثال الثاني: إنه نهى عن استقبال القبلة في قضاء الحاجة، ثم رآه ابن عمر مستقبلاً بيت المقدس على سطح، فيحتمل أنه تخصيص، لأنه كان وراء سترة، والنهي كان مطلقاً، وأريد به ما إذا لم يكن ساتر، يحتمل أنه كان مستثنى ومخصوصاً، فهو دليل على خروجه عن العموم إن كان اللفظ المحرم عاماً له، ولا يصلح هذا، لأن ينسخ به تحريم الاستقبال،

لأنه لا مجال للرأي، وأورد أن القياس لا يكون مقطوعاً وإن كانت العلة مقطوعة لجواز أن يكون الفرع مانعاً أو الأصل شرطاً. ولو فرض مقطوعاً لكان كالنص فينسخ وينسخ ولعله أراد به مقطوع العلة فلا ورود لما ذكر. نعم: يرد عليه أن الفرق تحكم فإن القياس في زمانه الشريف وبعده سواسيان في الحجية، وإفادة الحكم فإذا علم الآن قياس على أصل ثم علم قياس آخر على أصل آخر متأخر عنه، ويكون هذا القياس معارضاً إياه يحكم بانتساخ الأول من الثاني لوجود دليلين مفيدين للحكمين، فيرفع المتأخر المقدم وليس هذا مجالاً للرأي المحض في نصب الأحكام، بل إنما هو نصب من الشارع دليلاً من عنده موجباً لانتهاء عمر الحكم، فإن قلت: لعل مقصوده أن القياس المستخرج الآن قياس معتبر من الزمان الشريف فناسخيته ومنسوخيته من ذلك الزمان، وإنما ظهر للمجتهد الآن وليس يمكن انتساخ حكم ثابت من الشرع بقياس اعتبره الشارع الآن، فإنه لو كان لزم المجال للرأي في معرفة مدة الحكم، قلت: هذا صحيح، كيف لا ولو كان القياس معتبراً الآن ومفيد الحكم جديد لزم نصب الشرع. وإثبات حكم جديد خلا عنه شريعة الخاتم المطهرة المكملة، لكن على هذا يكون هذا الفرق قليل الجدوي، فإن كل نسخ سواء كان للقياس أو للنص وبالقياس وبالنص، كذلك لا يجوز إلاّ في الزمان الشريف فافهم. والحق أن هذا كله جدل والقياس لا يصلح ناسخاً ولا منسوخاً أصلاً إلاّ إذا اتفق أن يكون العلة منصوصة، ويكون وجودها في الفرع مقطوعاً، وكذا عدم كونه مانعاً، وعدم كون الأصل شرطاً، فإنه حينئذ يكون النص، وذلك لأن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم إنما يستعملون الرأي عند عدم وجدان نص ثابت الحكم ولو في حين ما علم منه أنهم لا يجعلون الرأي معارضاً لحكم معمول للنص وإن كان ظنياً كيف ولم ينقل عنهم قط طلب القياس ليكون رافعاً لحكم معمول، كما تدل عليه الوقائع الكثيرة وإنكار هذا بعيد عن الانصاف، وهذا بخلاف القياس المخصص فإنهم كانوا يؤولون النصوص الظنية بالرأي، ويجعلون الرأي قرينة على تغير ظاهر النص، ويؤيده ما قال الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية قدّس سره الشريف أن القياس ليس حجة مطلقة، بل إنما اعتبر عند عدم وجود نص وإجماع لضرورة العمل لئلاّ تخلوا الواقعة عما يعمل به المكلف هذا مفقود في القياس والنص. وأما القياسان المتعارضان فالظاهر أن متقدم الأصل منسوخ بمتأخره، كيف لا والأصل المتقدم كان دالاً على حكم الفرع بواسطة العلة، وكذا الأصل المتأخر دل على ضد ذلك الحكم فيه بوساطة علته، غاية ما في الباب أن دلالتهما ظنية والقياس إنما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع إلى انتساخ النص المظنون بالنص الآخر مثله في بعض مدلوله، لكن هذا الانتساخ كان من قبل في زمانه الشريف، ولا

لأنه فعل يكون في خلوة وخفية، فلا يصلح لأن يراد به البيان، فإن ما أريد به البيان يلزمه إظهاره عند، أهل التواتر أن تعبد فيه الخلق بالعلم وإن لم يتعبدوا إلاّ بالظن والعمل، فلا بد من إظهاره لعدل أو لعدلين.

المثال الثالث: أنه نهى عن كشف العورة، ثم كشف فخذه بحضرة أبي بكر وعمر، ثم دخل عثمان رضي الله عنهم فستره، فعجبوا منه، فقال: «ألا أستحي من تستحي منه ملائكة السماء» فهذا لا يرفع النهي، لاحتمال أنه لم يكن داخلاً فيه، أو لعله كشفه لعارض وعذر، فإنه حكاية حال، أو أريد بالفخذ ما يقرب منه، وليس داخلاً في حده أو إباحته خاصة له أو

يجوز العمل بقياس منسوخ بحال لكونه منسوخاً من زمن الشارع وبقاء معارضه في نظر الشارع، وإنما علم هذا الانتساخ الآن. وهذا بعينه، كما إذا انتسخ نص بنص فقد ارتفع حكم المنسوخ من الأصل وإن خفي على المجتهد برهة من الزمان، ثم ظهر هذا كله ظاهراً إلاّ أنه لم ينقل عن الصحابة في مناظراتهم ترجيح القياس بتقدم أصل أحدهما على الآخر فتدبر تدبراً صادقاً والله أعلم بأسرار أحكامه. مجيز وناسخية القياس (قالوا) النسخ تخصيص الأزمان فإنه إبانة عمر الحكم و(التخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأعيان) وتخصيص الأعيان به جائز فكذا تخصيص الأزمان (قلنا) مماثلة تخصيص الأزمان والأعيان (ممنوعة إذ لا مجال للرأي في درك الانتهاء) لمدة الحكم. فإن قلت: يجوز أن تكون المصلحة في حكم موجودة إلى زمان من الأزمان، فينتهي الحكم إليه ويدرك فيه بالرأي قال (ولو علم الحكم منوطاً بمصلحة ثم علم ارتفاعها فكسهم المؤلفة) أي فهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة كما في سهم المؤلفة، وهذا ليس من النسخ في شيء، فإنه رفع من الشارع الحكم الثابت، هذا ولك أن تقول: إن تخصيص الأزمان بالقياس ليس بالرأي المحض حتى يكون درك الانتهاء به بل بنصب حجة من الشارع كما مر فهما سواء فلا بد من الرجوع إلى ما قلنا فتذكر.

(**مسألة**: إذا نسخ حكم الأصل) للقياس (لا يبقى حكم الفرع) الثابت بالقياس على هذا الأصل (وهذا ليس نسخاً) عند الجمهور، وقيل: نسخ، قالوا: لأن انتفاء الحكم لانتفاء العلة ليس من النسخ فإنه رفع من الشارع ولم يوجد، وأيضا: هذا إنتهاء جلي، فإنه يعرف عند ملاحظة حكم الأصل، وعلته أنه يزول بزوالها فهو موجب موقت. وفيه نظر ظاهر، فإن الأول إعادة عين الدعوى، والحكم قد كان ثابتاً من الشارع، وإنما زال بإزالته وإلغاء علته، فهو رفع من الشارع وهذا هو النسخ، وزوال العلة قد يكون خفياً أيضاً، بحيث لا يعلم إلاّ عند إبانة الشرع انتفاء الحكم المعلل بها عند وجودها، كما فيما نحن فيه. والأشبه أن النزاع لفظي (وقيل: يبقى) حكم الفرع عند انتساخ حكم الأصل (ونسب) هذا (إلى الحنفية) أشار إلى أن هذه النسبة لم تثبت، وكيف لا وقد صرحوا أن النص المنسوخ لا يصح عليه القياس وسيجيء في شروط القياس أن من شروطه أن لا يكون حكم الأصل منسوخاً (لنا: أن نسخ الأصل إلغاء للعلة) عن العلية وهو ظاهر (فيرتفع الفرع) أي حكمه (وإلاّ) أي وإن لم يرتفع حكم الفرع (لكان) ثبوته (عن غير دليل ولو بقاء) إذ غير القياس مفروض الانتفاء، والقياس قد تقاعد لعدم اعتبار

نسخ تحريم كشف العورة، وإذا تعارضت الاحتمالات فلا يرتفع التحريم في حق غيره بالوهم.

السابع: تقرير رسول الله ﷺ واحداً من أمته على خلاف موجب العموم، وسكوته عليه السلام يحتمل نسخ أصل الحكم، أو تخصيص ذلك الشخص بالنسخ في حقه خاصة له، أو تخصيص وصف وحال ووقت ذلك الشخص ملابس له، فيشاركه في الخصوص من شاركه في ذلك المعنى، فإن كان قد ثبت ذلك الحكم في كل وقت وفي كل حال تعين تقرير لكونه نسخاً، إما على الجملة، وإما في حقه خاصة، والمستيقن حقه خاصة لكن لو كان من

الشارع علته، وفيه نظر ظاهر، فإنّ العلة ربما كانت في الفرع أقوى، ومن ارتفاع الأصل لا يلزم إلاّ عدم اعتبار قدر العلة الموجودة فيه، ولا يلزم منه عدم اعتبارها مطلقاً، فيجوز أن يبقى القدر الموجود في الفرع معتبراً، فيبقى الحكم المنوط بها فيه، إلاّ أن يقال المناط إذا كان أقوى في الفرع يكون دلالة لا قياساً، والقياس إنما يكون فيما إذا كان الفرع مساوياً للأصل في العلة وأضعف، وحينئذٍ يلزم البتة من عدم اعتبار القدر الموجود في الأصل عدم اعتبار الموجود في الفرع، لكن هذا اصطلاح محض لا يغني من الحق شيئاً، فإن مناط الفرق بين الدلالة والقياس على كون المناط مفهوماً لغة وعدمه، فإذا لم يكن المناط مفهوماً لغة بل رأياً يعود الإشكال قهقري، ثم ههنا بحث آخر هو أن انتساخ الأصل لا يوجب عدم اعتبار العلة، بل يجوز أن تبقى العلة معتبرة، وإنما رفع حكم العلة بطريان مفسدة مختصة بالأصل لأجلها ارتفع، ويبقى القدر الموجود في الفرع من العلة معتبراً، سواء كان مساوياً لما في الأصل أو أضعف، ويبقى الحكم لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم، ومما يؤيد ما قلنا أن نسخ الحكم عن بعض أفراد العام مع بقائه في البعض جائز من غير ريبة، كما صح عن ابن مسعود، فقد انتفى اعتبار العلة في البعض إما بإلغاء القدر الموجود فيه، وإما لغلبة مفسدة مختصة به مع أنه لم ينتف اعتبار العلة في البعض الآخر، حتى بقي الحكم فليكن فيما نحن فيه كذلك فتأمل فيه. قائلو بقاء حكم الفرع مع انتفاء حكم الأصل (قالوا: أولاً: الفرع تابع للدلالة) للأصل على الحكم (وهي باقية لا لحكم الأصل وهو المنتفى) فقط، والدلالة باقية كما كانت فيبقى تابعها (قلنا) حكم الفرع إنما تبع لدلالة الأصل بوساطة العلة المعتبرة شرعاً، وإذا نسخ الأصل (لزم من انتفاء الأصل انتفاء الحكمة المعتبرة شرعاً) فانتفى التابع وأيضاً تعلق حكم الفرع بذمة المكلف تابع لتعلق حكم الأصل، وقد زال التعلق فقد زال تابعه، ولك أن تقول: إن الموجب للحكم العلة والنص كان يدل عليه بوساطة العلة، فالحكم الشرعي المستفاد من العلة إنما فهم من النص بالتبعية، والحكم من الشارع لا يرتفع إلاّ بظهور رافع، والرافع إما ناسخ فهو لم يرفع إلاّ حكم الأصل فقط، وأما عدم اعتبار العلة والحكمة المعتبرة فيها فكلا، ولم يظهر عدم الاعتبار من انتساخ الأصل كما قررنا، فلا بد من بقاء الحكم إلى ظهور عدم اعتباره لدليل منفصل، أو ظهور ناسخ آخر فعليك بالتأمل الصادق (و) قالوا) ثانياً) لو استلزم انتساخ حكم الأصل انتفاء حكم الفرع فليس إلاّ لقياس الانتفاء على الانتفاء و(رفع حكم الفرع قياساً على رفع حكم الأصل من غير جامع، قلنا) لا نسلم الملازمة فإن مناط انتفاء حكم الفرع ليس هو القياس (بل) إنما ينتفى (بانتفاء

خاصيته لوجب على النبي عليه السلام أن يبين اختصاصه بعد أن عرف أمته أن حكمه في الواحد كحكمه في الجماعة، فيدل من هذا الوجه على النسخ المطلق، ولما أقر عليه السلام أصحابه على ترك زكاة الخيل مع كثرتها في أيديهم دل على سقوط زكاة الخيل، إذ ترك الفرض منكر يجب إنكاره، فإن قيل: فلعلهم أخرجوا ولم ينقل إلينا، أو لعله لم يكن في خيلهم سائمة، قلنا: العادة تحيل اندراس إخراجهم الزكاة طول أعمارهم والسوم قريب من الأمكان، ويجب شرح ما يقرب وقوعه فلو وجب لذكره فهذه سبع مخصصات، ووراءها ثلاثة تظن مخصصات، وليست منها فننظمها في سلك المخصصات.

الثامن: عادة المخاطبين فإذا قال لجماعة من أمته: حرمت عليكم الطعام والشراب

العلة) الموجبة للحكم (المعلوم بانتفاء حكم الأصل) بالنسخ، ولك أن تقول: إنّ انتفاء العلة الموجبة للحكم مطلقاً من الأصل والفرع لم يظهر، فلو ارتفع عن الفرع لارتفع بقياس ارتفاع حكم الفرع على ارتفاعه في الأصل، وهو قياس من غير جامع، فعليك بالتأمل الصادق فتأمل.

(مسألة المختار جواز نسخ الأصل) المنطوق (دون الفحوى) وهو دلالة النص (وبالعكس) أي جواز نسخ الفحوى دون الأصل (وقيل: لا بالعكس) أي لا يجوز نسخ الفحوى دون الأصل (وقيل بمنعهما) أي لا يجوز انتساخ كل من الأصل والفحوى بدون الآخر (لنا: أما الأول: فربما كان الفحوى أقوى) في الأمر الذي لأجله الحكم (كالضرب) أنه أقوى (من التأفيف) في مناط الحرمة، وهو الأذى، وإذا كان أقوى فلا يلزم من إهدار الأضعف إهدار الأقوى، وهذا بعينه جار في القياس كما مر (وأما الثاني) وهو انتساخ الفحوى دون الأصل (فلجواز ظنية اللزوم) بين الأصل والفحوى (فيجوز التخلف) أي تخلف الأصل عن الفحوى (ولهذا صح: اقتله ولا تستخف به) مع أن النهي عن الاستخفاف كان يدل على النهي عن القتل بجامع الأذى، لكن لظنيتها تخلف عنه عند طلوع شمس العبارة الناطقة، ثم يرد عليه أن ظنية اللزوم إنما تفيد انتفاء الفحوى رأساً عند وجود المعارض، لا انتفاءه بعد التحقق، والجواب أن الظنية مجوزة للتخلف ابتداءً كان أو بقاءً، ثم لما ظهر المعارض متراخياً وجب التخلف متراخياً فتأمل فيه: ثم لك أن تستدل بمثل ما استدل به على المطلب الأول بأن يقال: قد يكون المناط في الأصل أقوى من الفحوى، ولا يلزم من إهدار الأضعف إهدار الأقوى، وهذا وإن كان انتهاء الحكم لانتهاء العلة لكن لا يضر النسخ، لأنه انتهاء لا يظهر إلّا بالناسخ بخلاف سهم المؤلفة فإنه قد علم حين قدر لهم السهم أنه حكم مؤقت بزمان إعزاز الدين بإعطائهم، فانتهى عند عدم الحاجة في التأليف للإعزاز فافهم.

مانعو العكس (قالوا: الأصل ملزوم) للفحوى (والفحوى لازم) للأصل (ويجوز انتفاء الملزوم وبقاء اللازم) لجواز كون اللازم أعم (دون العكس) أي لا يجوز بقاء الملزوم دون اللازم، فلا يجوز بقاء الأصل دون الفحوى (قلنا ذلك) أي استحالة بقاء الملزوم دون اللازم (إذا كان اللزوم عقلاً قطعاً، وهو غير لازم) ههنا لأنه قد مر أن اللزوم قد يكون ظنياً، وهو غير واف، لأنه لا دخل للظن والقطع، فإنا

مثلاً وكانت عادتهم تناولهم جنساً من الطعام، فلا يقتصر بالنهي على معتادهم بل يدخل فيه لحم السمك والطير، وما لا يعتاد في أرضهم لأن الحجة في لفظه، وهو عام، وألفاظه غير مبنية على عادة الناس في معاملاتهم، حتى يدخل فيه شرب البول وأكل التراب وابتلاع الحصاة والنواة، وهذا بخلاف لفظ الدابة، فإنها تحمل على ذوات الأربع خاصة لعرف أهل اللسان في تخصيص اللفظ وأكل النواة والحصاة يسمى أكلاً في العادة، وإن كان لا يعتاد فعله، ففرق بين أن لا يعتاد الفعل وبين أن يعتاد إطلاق الاسم على الشيء، وعلى الجملة: فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم، حتى أن الجالس على المائدة يطلب الماء يفهم منه العذب البارد، لكن لا تؤثر في تغيير خطاب الشارع إياهم.

نقول: الفحوى لازم للأصل في الواقع، سواء تعلق به الظن أو القطع أو لم يتعلق شيء منهما ولا يجوز بقاء الملزوم بدون بقاء اللازم في الواقع وإنكار مكابرة، نعم: لو كان اللزوم ظنياً يكون عدم بقاء الملزوم دون بقاء اللازم ظنياً أيضاً، فيكون انتفاء الأصل بانتساخ الفحوى مظنوناً ولا ضير فيه، فإن قلت: إذا كان اللزوم مظنوناً فجاز انتفاء اللزوم فجاز انتفاء الفحوى دون انتفاء الأصل بناء على انتفاء اللزوم، قلت: ظنية اللزوم إنما توجب قيام احتمال انتفاء اللزوم من الأصل لا انتفاءه بعد التحقق والكلام فيه، فبعد تحقق الفحوى تحقق اللزوم فلا يصح انتفاء اللازم دون الملزوم، فالصواب في الجواب أن يمنع اللزوم، فإن الفحوى إنما يثبت بانفهام المناط لغة، ويجوز أن يكون المناط في الفحوى أضعف فيهدر بعد اعتباره، ويعتبر الآن الأقوى الذي في الأصل، فحينئذٍ يجوز التخلف، فلا لزوم إلاّ مادام المناط العام معتبراً فافهم. منكـرو المقامين (قالوا: الفحوى لازم) للأصل كما قال منكرو العكس (والأصل متبوع) للفحوى (ولا ملزوم بدون اللازم) فلا أصل بدون الفحوى (ولا تابع بدون المتبوع) فلا فحوى بدون الأصل وبعبارة أخرى الأصل والفحوى متلازمان، لكونهما لأجل مناط واحد، فانتفاء كل يستلزم انتفاء الآخر (قلنا: التبعية في الدلالة الباقية) بعد الانتساخ (في الحكم) المنتفي، فلا يلزم من انتفاء الأصل انتفاء الفحوى، وللمستدل أن يقول: التبعية في تعلق الحكم بذمة المكلف، لأن المشاركة ليست إلاّ في علة تعلق الحكم بذمة المكلف، فمادام العلة متحققة يجب تحقق الأصل والفحوى جميعاً، فإذا انتفى أحدهما انتفى الآخر، لأن انتفاء كل لا يكون إلاّ بإهدار العلة، وإذا أهدر العلة ارتفع كل، فالصواب في الجواب ما مر من منع تبعية الفحوى، وكذا من منع التلازم، فإن الكلام كما أنه موضوع لإفادة حكم الأصل كذلك لما هو مشارك له في المناط المنفهم لغة وعرفاً، فلا يلزم من انتفاء تعلق أحد المدلولين انتفاء الآخر، وكذا يجوز الاختلاف فيهما قوة وضعفاً، فيجوز التخلف من الجانبين فتأمل (وقد يقال) في التحرير (على تقدير) تحقق (المساواة بين الأصل والفحوى) في الشدة والضعف في المناط المفهوم لغة (كما هو تجويز الحنفية وكثير من الشافعية) كما مر في بحث الدلالات (يكون) الفحوى (كالقياس) في عدم بقاء الفحوى دون الأصل وبالعكس. وإن كانا متفارقين في فهم المناط لغة وعدمه، وذلك لأن انتفاء كل يوجب إهدار قدر المناط الموجود فيه. وهو بعينه موجود في الآخر، فيهدر فيه أيضاً، ولا بقاء للحكم عند انتفاء المناط (فلو نسخ) فرضاً

التاسع: مذهب الصحابي إذا كان بخلاف العموم فيجعل مخصصاً عند من يرى قول الصحابي حجة يجب تقليده وقد أفسدناه، وكذلك تخصيص الراوي يرفع العموم عند من يرى أن مذهب الراوي إذا خالف روايته يقدم مذهبه على روايته، وهذا أيضاً مما أفسدناه بل الحجة في الحديث ومخالفته وتأويله وتخصيصه يجوز أن تكون عن اجتهاد ونظر لا نرتضيه فلا نترك الحجة بما ليس بحجة بل لو كان اللفظ محتملاً وأخذ الراوي بأحد محتملاته احتمل أن يكون ذلك عن توقيف فلا تجب متابعته ما لم يقل إني عرفته من التوقيف، بدليل أنه لو رواه راويان وأخذ كل واحد باحتمال آخر فلا يمكننا أن نتبعهما أصلاً.

(إيجاب الكفارة للجماع) في الصوم المنصوص (لا يبقى) الإيجاب المذكور (للأكل) فيه الثابت بالدلالة لتساوي المناط فيهما، وإنما البقاء للأصل دون الفحوى إذا كان المناط فيه أشد، وأما العكس فإنما هو إذا كان المناط في الفحوى أشد.

واعلم أن الفحوى والقياس متشاركان في ثبوت الحكم في الفرع بوساطة المناط، وإنما الفرق بكون المناط في أحدهما منفهماً لغة وعرفاً، وفي الآخر تأملاً واجتهاداً، فتجويز بقاء الفحوى عند انتساخ الأصل مع عدم تجويز بقاء حكم الفرع في القياس عند انتساخ الأصل تحكم، إلّا أن يقال: النص دال على الفرع في الفحوى لغة، والكلام مفيد لحكمين بالذات بوضع الواضع هيئة التركيب لمشاركة المسكوت المشارك في العلة في الحكم، فبارتفاع حكم واحد لا يرتفع الحكم الآخر، بخلاف القياس، فإن الحكم في الفرع فيه إنما يثبت بإيجاب العلة لا بإيجاب الكلام من حيث الدلالة اللغوية، فإذا ارتفع حكم الأصل ارتفع العلة، فانتفى الحكم، وعليك بالتأمل فيه، فإنه موضع تأمل، وأما الفرق بين الفحوى الذي يكون المناط فيه مساوياً للأصل وبين ما يكون مختلفاً فاسداً فإن المناط وإن كان مساوياً لكنه يجوز أن يعرض في الأصل مفسدة تغلب على مصلحة المناط، وتكون هذه المفسدة مختصة بالأصل المنطوق دون المسكوت المفهوم، فيمنع الحكم فيه، أي المنطوق، ويبقى في المسكوت كما مر تقريره في القياس فتذكر، هذا ما حصل لي إلى هذا الآن، ولعل الله تعالى يحدث بعد ذلك أمراً.

ثم الفحوى يكون ناسخاً وقد ادّعى الإمام الرازي والآمدي الاتفاق فيه) وجرى عليه بعض شروح المنهاج (ونقل أبو إسحاق الشيرازي وابن السمعاني الخلاف) كذا في كتب الشافعية، والتحقيق فيه أنه كان الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بأن يقول الواضع وضعت هيئة تركيب لإفادة حكم المنطوق، وما هو مشارك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر ورأي فيصح كونه ناسخاً لكونه مدلولاً لكلام الشارع كالمنطوق، وإن لم يكن الكلام موضوعاً له، وإنما يستفاد الحكم بوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياساً جلياً فينبغي أن يكون حكمه كحكم القياس في الناسخة والمنسوخية فإن جاز هناك جاز ههنا وإلّا لا، وكذا الحال في بقاء حكم أحدهما دون الآخر، ثم اعلم أن الفحوى على ضوابط مشايخنا لا يصلح ناسخاً إلّا لفحوى آخر لا للعبارة ولا للإشارة، لأنها

العاشر: خروج العام على سبب خاص جعل دليلاً على تخصصه عند قوم، هو غير مرضي عندنا كما سبق تقريره واختتام هذا الكتاب بذكر مسألتين في تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبالقياس.

(مسألة)

خبر الواحد إذا ورد مخصصاً لعموم القرآن اتفقوا على جواز التعبد به لتقديم أحدهما على الآخر، لكن اختلفوا في وقوعه على أربعة مذاهب، فقال: بتقديم العموم قوم، وبتقديم الخبر قوم، وبتقابلهما والتوقف إلى ظهور دليل آخر قوم، وقال قوم: إن كان العموم مما

دونهما، وأما على ما بينا من آنه لا يجب الدنو، بل قد يكون مثيلهما، بل أعلى من الإشارة أيضاً: فيصلح ناسخاً لهما فتدبر (وكذا اختلف في نسخ مفهوم المخالفة بدون الأصل وبالعكس) أي نسخ الأصل بدون مفهوم المخالفة (و) كذا اختلف (في كونه ناسخاً) والمختلفون هم القائلون به سوى الحنفية (كذا في التقرير) والأشبه جواز بقاء كل بدون الآخر، لكونهما حكمين غير متلازمين، فلا يلزم من انتفاء واحد انتفاء الآخر، وفي كونه ناسخاً ومنسوخاً تأمل، فإنه أدون من القياس عند قائليه فلا يصلح معارضاً لشيء من الأدلة لو فرض اتحاد الزمان ولا بد للنسخ من المعارضة كما قالوا في القياس. وقد مر فافهم.

مسألة: مذهب الحنفية والحنابلة واختاره ابن الحاجب لا يثبت حكم الناسخ بعد تبليغ جبريل) عليه السلام إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (قبل تبليغه عليه) وآله وأصحابه الصلاة و(السلام إلى الأمة) وقال بعض الشافعية يثبت، وأما قبل تبليغ جبريل عليه السلام فلا يثبت إجماعاً وكذا نقلو إنه بعد تبليغ النبي عليه الصلاة والسلام إلى الواحد من المكلف يثبت على الكل إجماعاً ولا ينبغي أن يراد في المسألة بالحكم تعلق الخطاب والطلب بالفعل، فإنه ظاهر أن قبل بلوغ الناسخ المكلف غافل عن الخطاب غير فاهم إياه، فلا يمكن دعوى وقوع التكليف والطلب منه، ولا يصح النزاع بعد شرط فهم المكلف، وأيضاً: لو كان المراد هذا لما صح اتفاقهم على ثبوت الحكم على من لم يبلغه بعد بلوغه لواحد من الأمة من قولهم بعدم ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ إلى واحد، فإنه غافل مثله ولا يتأتى الفرق بالتمكن على الفهم في الأول دون الثاني، لأنه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما مر لا اشتراط التمكن على الفهم، بل الذي ينبغي أن يراد اشتغال الذمة بالحكم من غير وقوع الطلب من الشارع تنجيزاً كما في النائم، وهو الذي قال له في عرفنا نفس الوجوب، فحاصل المسألة أنه هل تشتغل الذمة قبل التبليغ بالحكم الناسخ أم لا، لكن على هذا لا يصح الخلاف من الشافعية، فإنهم لا يقولون بافتراق وجوب الأداء عن نفس الوجوب، فإن قلت: إن جوّز الافتراق بينهما فإنما يجوز في الأمر، وأما في النهي فلا يصح الافتراق قلت: الذمي في النهي قد اشتغلت بلزوم الكف عنه، ثم بعد الفهم يتوجه الطلب إليه، وهذا غير بعيد. فإن قلت: لم لا يجعل محل النزاع الحكم التعليقي دون التنجيزي، والحكم التعليقي يتحقق قبل تحقق الطلب؟ قلت: الحكم التعليقي مما لم يختلف فيه أصلاً

دخله التخصيص بدليل قاطع فقد ضعف وصار مجازاً، فالخبر أولى منه، وإلاّ فالعموم أولى وإليه ذهب عيسى بن أبان.

احتج القائلون بترجيح العموم بمسلكين.

الأول: أن عموم الكتاب، مقطوع به، وخبر الواحد مظنون، فكيف يقدم عليه؟.
الاعتراض من أوجه.

الأول: أن دخول أصل محل الخصوص في العموم، وكونه مراد، به مظنون ظناً

(لنا) أوّلاً (لو ثبت قبل التبليغ) على ذمة المكلف (كان التبليغ تأخيراً عن وقت الحاجة) والتزامه لا يخلو عن شناعة عظيمة وفيه أن الحاجة إلى التبليغ إنما تكون في وقت تعلق التكليف، وما قبل ذلك، وإن كان اشتغال الذمة فلا محالة تأخير التبليغ ليس تأخيراً عن وقت الحاجة، ولك أن تقرر الاستدلال بأنه لا يصح الطلب قبل البلوغ لكونه تكليف الغافل ولا اشتغال الذمة الذي هو نفس الوجوب، فإنه لا فائدة فيه إذ الفائدة صحة الأداء فلا صحة لحكم الناسخ قبل البلوغ بل إنما يلزم عليه العمل بالمنسوخ أو وجوب القضاء بعد البلوغ، وذلك لا يصح لأن صاحبه معذور كالمخطىء في الاجتهاد، وهذا بخلاف ما إذا بلغ واحداً، لأن الجهل لقصور منه، لأنه يمكنه الاطلاع عليه بالفحص إلاّ إذا لم يمر وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه، كما وقع لأهل مسجد بني حارثة ومسجد قباء وعلى هذا فينبغي أن يشترط لتعلق الحكم التبليغ إلى الواحد مضي زمان يمكن اطلاع الغير عليه، فإن قلت: الحسن والقبح عقليان، فإذا ورد الناسخ فإنما يرد إذا زال حسن المنسوخ وثبت الحسن في حكم الناسخ فبحسنه يتعلق بذمة المكلف ويسقط الحكم المنسوخ للزوال حسنه، قلت: نعم، الحسن والقبح عقليان، وإن انتقال الحسن من الحكم المنسوخ إلى الحكم الناسخ لازم للنسخ، لكن الإنتقال إنما يكون عند الله تعالى عند التبليغ فإنه وقت التعلق لا عند النزول، كيف ولو جوز الإنتقال قبل التبليغ يلزم تأخير التبليغ عن وقت الحاجة على أن الحسن وإن كان عقلياً لكن الحكم وتعلق الذمة شرعي، ولا شرع قبل التبليغ و(لنا) ثانياً (واقعة أهل قباء فإنهم استداروا) حين علموا بالناسخ أثناء صلاة الفجر (وما أعادوا) وقد مر تخريجه، وكذا واقعة أهل مسجد بني حارثة فإنهم أيضاً استداروا في صلاة العصر وما أعادوا كما هو في صحيح البخاري وغيره، ولم ينكر عليهم رسول الله ﷺ وفيه نظر ظاهر، أما أوّلاً: فلأن هذا خارج عن محل النزاع لأن بلوغ الحكم إلى أهل المسجدين بعد صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ومن معه من الصحابة في المسجد الشريف، فهذا من قبيل بلوغ الحكم إلى بعض الأمة دون بعض، وقد نقلوا الاتفاق في ثبوت الحكم في هذه الحالة على الكل، وأما ثانياً: فلأنه يجوز أن يكون عدم الإعادة بعفو من الشارع الشريف، كيف وليس هذا بأدنى من الخطأ في الاجتهاد، كيف وهو معذور ويعتقد ثبوت حكم المنسوخ قطعاً، وهو فوق الظن الاجتهادي، وإذا كان عدم الإعادة للعفو فيجوز أن يكون الوجوب في الذمة وتسقط الإعادة فتأمل فيه، ولنا ثالثاً: ما في الصحيحين أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه فجاءه رجل فقال: لم أشعر

ضعيفاً يستند إلى صيغة العموم وقد أنكره الواقفية زعموا أنه مجمل، فكيف ينفع كون أصل الكتاب مقطوعاته فيما لا يقطع بكونه مراداً بلفظه.

الثاني: أنه لو كان مقطوعاً به للزم تكذيب الراوي قطعاً، ولا شك في إمكان صدقه، فإن قيل: فلو نقل النسخ فصدقه أيضاً ممكن ولا يقبل، قلنا: لا جرم لا يعلل رده بكون الآية مقطوعاً بها، لأن دوام حكمها إنما يقطع به بشرط أن الإيراد ناسخ، فلا يبقى القطع مع وروده، لكن الإجماع منع من نسخ القرآن بخبر الواحد، ولا مانع من التخصيص.

فحلقت قبل أن أذبح. فقال: «اذبح ولا حرج» فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي، فقال: «أرم ولا حرج» فما سئل النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم عن شيء قدم أو أخر إلا قال: «إفعل ولا حرج» والمعنى لم أشعر بالناسخ فحلقت قبل أن أذبح، فنفى صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الحرج. وهذا إنما يتم ولو ثبت أنه لم يكن هذا الترتيب واجباً من قبل وإلاّ فالمعنى سهوت فحلقت قبل أن أذبح، وكأنّ هذا السائل فعل قبل البلوغ إلى واحد، وإلاّ فيلزم أن لا يثبت الحكم بعد البلوغ إلى واحد أيضاً، مع أن الصاحبين يقولان بعدم وجوب الترتيب في المناسك المنوية متمسكين بهذا الحديث، فعلى هذا المعنى لم أشعر بالترتيب فحلقت قبل أن أذبح، فقال عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام: ليس الترتيب حتماً، إذبح الآن لا حرج عليك أصلاً لا في الآخرة بالسؤال عنه ولا في الدنيا لعدم وجوب الدم، فحينئذٍ ليس من الباب في شيء نعم إبداء الاحتمال الأول يكفي للجواب عن تمسكهما فتأمل (واستدل أولاً بأنه) أي ثبوت حكم الناسخ قبل التبليغ إلى الواحد من الأمة (يوجب تحريم شيء ووجوبه في وقت واحد) والملازمة (لأن حكمه) أي الناسخ (تحريم العمل بالأول) المنسوخ (والمنسوخ واجب العمل ما لم يعتقد ناسخه حتى لو عمل به) أي بحكم الناسخ قبل العلم به (لعصى) ولا يكون عصيان بترك غير الواجب، فالعمل به واجب، ولو ثبت حكم الناسخ يكون حراماً أيضاً. (أقول) هذا الدليل (منقوض بما إذا بلته واحداً) دون غيره، فإن العمل بالمنسوخ واجب إلى العلم بالناسخ للعصيان بالترك، فلو ثبت عليه حكم الناسخ حرم العمل به أيضاً، فاجتمعا هذا خلف اللهم إلاّ أن يمنع العصيان هناك بترك المنسوخ بل بالإخلال بطلبه معرفة الناسخ فإنه كان متمكناً بعد البلوغ واحداً، ولا يمكن مثله فيما نحن فيه، فإنه قبل البلوغ لا يتمكن من طلبه (فتأمل) فيه فإنه موضع تأمل (وأيضاً لا نزاع) لأحد (في عدم وجوب الامتثال) بالناسخ قبل العلم، لأنه لا تكليف للغافل عند أحد (بل في الثبوت) لحكم الناسخ (في الذمة فيمكن التدارك) بالقضاء (كما في النائم) فإنه لا يجب عليه الامتثال مع شغل ذمته بالواجب (لصحة التمكن) من الفعل وإن لم يكن التمكن حاصلاً بالفعل، وحينئذٍ لا نسلم أن المنسوخ واجب ثابت في الذمة بل إنما الثابت حكم الناسخ وإن لم يكن واجب الأداء (والعصيان) بالإتيان بحكم الناسخ وترك حكم المنسوخ (لقصد المخالفة) للحكم الإلهي الثابت عنده وإن لم يكن ثابتاً في نفس الأمر (كما في وطء الزوجة بقصد الأجنبية) فإنه يعصى لقصد المخالفة في زعمه وإن كانت زوجته في نفس الأمر، وهذا يرشدك، إلى أنه لا يصلح للنزاع إلاّ الحكم، بمعنى اشتغال الذمة به، لا طلب الإتيان به، لكن ينبغي أن يعلم أنه لا ينفع الشافعية، فإنهم لا يرون نفس

الثالث: أن براءة الذمة قبل ورود السمع مقطوع بها، ثم ترفع بخبر الواحد، لأنه مقطوع بها بشرط أن لا يرد سمع، وماء البحر مقطوع بطهارته إذا جعل في كوز، لكن بشرط أن لا يرد سمع بأن يخبر عدل بوقوع النجاسة فيه، وكذلك العموم ظاهر في الاستغراق بشرط أن لا يرد خاص.

الرابع: أن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع، وإنما الاحتمال في صدق الراوي ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه، فإن سفك الدم وتحليل البضع واجب بقول عدلين قطعاً مع أنا لا نقطع بصدقهما، فوجوب العمل بالخبر مقطوع به، وكون العموم مستغرقاً غير

الوجوب منفكاً عن طلب الأداء في البدنيات كما مرت الإشارة إليه فافهم، وعليك بالتأمل الصادق (و) استدل (بأنه (لو ثبت) حكم الناسخ قبل البلوغ إلى الأمة (لثبت قبل تبليغ جبريل) عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم (لاتحادهما في عدم علم المكلف) ولم يكن المانع إلاّ ذلك (وفيه أن النبي صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم على الأرض من جنس البشر، فيمكن العلم بالفحص عنه) فهنا التمكن من العلم موجود، بخلاف ما قبل تبليغ جبرائيل، فالقياس مع الفارق، وهذا غير وافٍ، لأنه لا دخل للتمكن من العلم فيه، إذ مبنى التكليف على العلم بالفعل دون التمكن، وإن قيل: إنه ليس الكلام فيه بل في الثبوت في الذمة، وهو ليس من باب التكليف، قلت: فليثبت في الذمة قبل تبليغ جبريل، فلا نسلم بطلان اللازم، لكن ينبغي أن يكون بطلان اللازم مجمعاً عليه فافهم، ويمكن أن يقال على الدليل بأن القياس مع الفارق، فإن النزول على الرسول شرط التكليف ولم يوجد، كيف وقد نزل القرآن في السماء الدنيا قبل بعثة محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بكثير والتوراة قبل بعثة موسى عليه السلام بكثير، ولم يثبت أحكامهما في الذمة، وذلك لعدم النزول إلينا، فكذا لا يكفي النزول إلى جبريل عليه السلام فتأمل فيه. والشافعية (قالوا: حكم) الناسخ (تجدد وتعلق) بالمكلف، لأنه نزل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وهو من المكلفين، فثبت في الذمة، فإن قلت: لعل عدم العلم مانع؟ قال: (وعدم العلم غير مانع) عن التعلق والثبوت (كما إذا بلغ إلى مكلف ما) من غير البلوغ إلى الآخرين، فإنه يثبت على الكل اتفاقاً (قلنا) لا نسلم أنه تعلق بالذمة لفقد شرطه، إذ (التمكن) من العلم (معتبر) في تعلق التكليف (دفعاً للتكليف بالمحال، وهو) أي التمكن (يحصل بالتبليغ إلى واحد) من الأمة (بخلاف ما قبله) فإن التمكن لا يمكن هناك، وفيه أولاً أن التكليف بالمحال إنما يندفع بالعلم بالفعل لا بالتمكن منه، فينبغي أن يشترط العلم بالفعل، وثانياً: قد مر أنه ليس النزاع في التكليف، بل في الثبوت في الذمة، وهو لا يستدعي العلم ولا التمكن (وقد يقال) لا بد من البلوغ إلى الواحد ليحصل التمكن، و(النبي صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم ذلك الواحد فيه يحصل التمكن) من العلم فقد وجد الشرط (أقول) في الجواب (إذا بلغ إلى واحد) من الأمة (دل على حصول زمان التمكن) من العلم بالضرورة (بخلاف ما إذا لم يبلغ) واحداً من الأمة، فإنه لم يمر زمان تمكن أصلاً (وإلاّ لزم تأخير التبليغ الواجب) عن وقت الحاجة، وهو زمان توجه التكليف، ولو أسقط حديث التمكن واكتفى على لزوم تأخير التبليغ في الاستناد ومنع على تعلق

مقطوع به فإن قيل: إنما يجب العمل بخبر لا يقابل عموم القرآن؟ قلنا: يقابله أنه إنما يجب العمل بعموم لا يخصصه حديث نص ينقله عدل ولا فصل بين الكلامين.

المسلك الثاني: قولهم: إن الحديث أما أن يكون نسخاً أو بياناً، والنسخ لا يثبت بخبر الواحد إنفاقاً وإن كان بياناً فعال، إذ البيان ما يقترن بالمبين، وما يعرّفه الشارع أهل التواتر حتى تقوم الحجة به، قلنا: هو بيان، ولا يجب اقتران البيان، بل يجوز تأخيره عندنا وما يدريهم أنه وقع متراخياً، فلعله كان مقترناً، والراوي لم يرو اقترانه، كيف ويجوز أن يقول بعد ورود آية السرقة: «لا قطع إلاّ في ربع دينار من الحرز» وأما قولهم: ينبغي أن يلقيه إلى

الحكم بنفس النزول بل شرط التعلق بالذمة البلوغ إلى واحد دفعاً لتأخير التبليغ لتم، ولا يتوجه الإشكالان من الأصل، والأظهر في الجواب أن يقال: لا نسلم التعلق بذمة المكلف قبل التبليغ لعدم الفائدة من الأداء والقضاء كما مر (فافهم) فإنه مع وضوحه ينكر.

(**مسألة**: (زيادة عبادة مستقلة ليست نسخاً للمزيد عليه) وإن كانت من جنسه فإنه لا يرفع شيئاً من المزيد عليه وهو ضروري أوليّ (وعن بعضهم إيجاب صلاة سادسة نسخ، لأنه يبطل وجوب المحافظة على) الصلاة (الوسطى) الثابت بقوله تعالى: ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**﴾[1] فإنه إذا صارت الصلوات ستاً لم يبق وسطى، والصلاة الوسطى عند الإمام وصاحبيه صلاة العصر، وهو مذهب أكثر الصحابة والتابعين، والأحاديث وإن كانت متعارضة لكن القوة لأحاديث العصر، والتفصيل في فتح المنان في تأييد مذهب النعمان للشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى، وفائدة هذا القول تظهر في إيجاب صلاة الوتر بخبر الواحد، فإنه لما كان إيجاب السادسة نسخاً عندهم لإيجاب المحافظة على الوسطى الثابت بالقاطع لم يكن إيجاب الوتر بخبر الواحد صحيحاً، وإلاّ لزم انتساخ القاطع بالمظنون (وحله أن الوصف) وصف التوسط (عقلي) لا حكم شرعي، بل الحكم هو إيجاب الموصوف بهذا الوصف، والزائل هو وصف التوسط (ولا يلزم) من زواله (بطلان الموصوف) أي بطلان إيجاب الموصوف، ولعل مطمح نظر هذا البعض أن الأحكام المتعلقة بالمشتقات تتقيد بإنصاف المبدأ، فالمعنى: إيجاب الصلاة الموصوفة بهذا الوصف، أي إيقاعها على وجه تكون متوسطة، ولا شك أن إيجاب السادسة يبطل هذا الحكم، لكنا نقول: هب أن الظاهر في الأحكام المتعلقة بالمشتقات ما ذكرتم، إلاّ أنه لا شك أن الغرض ههنا إيجاب نفس الصلاة المعنونة بها. ولا دخل لكونها وسطى في الإيجاب فتأمل فيه، و(أما زيادة جزء) في الواجب (كالتغريب في الحد) أي حد الزنا (أو) زيادة (شرط) بعد إطلاق الواجب عنه (كالأيمان) أي اشتراطه (في رقبة اليمين، فهل هو نسخ) لحكم المزيد عليه (فالحنفية) قالوا: (نعم) نسخ، وهو المسمى عندهم بالنسخ بالزيادة (والشافعية والحنابلة وأكثر المعتزلة) قالوا (لا) نسخ (وعبدالجبار) من المعتزلة قال: (إن غير) هذا الجزء أو الشرط أصل الواجب (المزيد عليه حتى لو فعل) المكلف إياه (كما كان) قبل الزيادة (وجب استئنافه كزيادة ركعة) كما روى

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٣٨.

عدد التواتر فتحكم، بل إذا لم يكلفهم العلم، بل العمل جاز تكليفهم بقول عدل واحد، ثم ما يدر بهم فلعله ألقاه إلى عدد التواتر فماتوا قبل النقل أو نسوا، أو هم في الأحياء، لكنا ما لقينا منهم إلّا واحداً؟ حجة القائلين بتقديم الخبر أن الصحابة ذهبت إليه، إذ روى أبو هريرة أن المرأة لا تنكح على عمتها وخالتها، فخصصوا به قوله تعالى: ﴿**وأحل لكم ما وراء ذلكم**﴾[1] وخصصوا عموم آية المواريث برواية أبي هريرة أنه لا يرث القاتل والعبد ولا أهل ملتين، ورفعوا عموم آية الوصية بقوله: «لا وصية لوارث» ورفعوا عموم قوله تعالى: ﴿**حتى تنكح زوجاً غيره**﴾[2] برواية من روى: حتى تذوق عسيلتها إلى نظائر لذلك كثيرة لا تحصى.

الشيخان عن أم المؤمنين أن الصلاة الرباعية كانت اثنتين، ثم زيد ركعتان، والآن لو صلّى الظهر ركعتين لم يجز ووجب الاستئناف (أو) كان (كتخيير) معطوف على غير لا على قوله كزيادة ركعة كما لا يخفى (في ثلاث) من الخصال (بعده) أي بعد التخيير الثابت (في ثنتين) فإنه رافع لحرمة ترك الإثنتين إلى إباحته بشرط الإتيان بالثالث (فنسخ) أي فالزيادة نسخ (بخلاف زيادة التغريب على الحد) الذي هو الجلد، فإنه لو جلد ولم يغرّب لا يجب استئناف الجلد (وغلط هنا ابن الحاجب) حيث جعل زيادة التغريب نظير الما غير، ولعل بناء كلامه على أنه فسر التغيير بأن يكون وجوده على ما كان كالعدم بحيث لا يعتد شرعاً، ولا يكون ممتثلاً به، ولا شك أن الجلد على تقدير زيادة التغريب كذلك، فتغليطه إنما هو بناء على تفسير المصنف إذا صح النقل عنه، لكنهم يرجحونه بأنه قنل الآمدي وهو ثقة في الباب والله أعلم بحقيقـة الحال (وقيل: إن رفع) هذا الجزء أو الشرط (حكماً شرعياً فنسخ) وإلّا لا (واختاره الإمام) إمام الحرمين (و) الأمام (الرازي والآمدي) كلهم من الشافعية (أقول: مرادهم أنه لا يضبط) الأمر (كلياً لا نفياً ولا إثباتاً) بل في بعض الأحكام يكون رافعاً لحكم شرعي، فيكون نسخاً، وفي الآخر لا، فلا يكون (فاندفع ما في التنقيح أنه كلام خالٍ عن التحصيل لأن كل أحد يعترف به) وإنما الخلاف في أنه رافع أم لا، ووجه الاندفاع ظاهر، قال مطلع الأسرار الإلهية والذي قدّس سره: هكذا نقل في شرح الشرح، وليس في التنقيح ذكره أصلاً إلّا أن يكون هذا التنقيح غير التنقيح المشهور. فافهم (وأما رفع مفهوم المخالفة كفي المعلوفة زكاة بعد) القول (في السائمة) زكاة، فالأول يرفع مفهوم الثاني (فنسبته) أي نسبة كونه نسخاً (إلى الحنفية سهو من ابن الحاجب) لأنهم لا يقولون بمفهوم المخالفة حتى يكون رفعه نسخاً (إلّا تقريراً) بأن يقال: لو كان المفهوم عندهم ثابتاً كما إذا دلت القرينة كان رفعه

---

(١) سورة النساء الآية ٢٤.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٣٠.

(٣) انظر سنن أبي داود كتاب الطلاق باب المبتوتة لا يرجع إليها زوجها حتى تنكح زوجاً غيره رقم ٢٣٠٩ وصحيح البخاري كتاب الطلاق باب إذا طلقها ثلاثاً (٧/ ٧٣) وصحيح مسلم كتاب النكاح باب لا تحل المطلقة ثلاثاً لمطلقها حتى تنكح زوجاً غيره ويطأها ويفارقها وتنقضي عدتها رقم ١٤٣٣ وسنن الترمذي كتاب النكاح باب فيمن طلق امرأته ثلاثاً رقم ١١١٨ وسنن النسائي كتاب الطلاق باب إحلال المطلقة ثلاثاً (٦٥/ ١٤٨) وسنن ابن ماجة كتاب النكاح باب الرجل يطلق امرأته ثلاثاً رقم ١٩٣٢.

الاعتراض: إن هذا ليس قاطعاً بأنهم رفعوا العموم بمجرد قول الراوي، بل ربما قامت الحجة عندهم على صحة قوله بأمور وقرائن وأدلة سوى مجرد قوله، كما نقل أن أهل قباء تحولوا عن القبلة بخبر واحد، وهو نسخ، لكنهم لعلهم عرفوا صدقه برفع صوته في جوار النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه، وأن ذلك لا يمكن الكذب فيه. حجة القائلين بالتوقف وهو اختيار القاضي أن العموم وحده دليل مقطوع الأصل مظنون الشمول، والخبر وحده مظنون الأصل مقطوع به في اللفظ والمعنى، وهما متقابلان، ولا دليل على الترجيح فيتعارضان، والرجوع إلى دليل آخر، والمختار أن خبر العدل أولى، لأن سكون النفس إلى عدل واحد في الرواية لما هو نص كسكونها إلى عدلين في الشهادة، أما اقتضاء آية المواريث

نسخاً. وأنت تعلم أن ذكره ههنا غير مناسب، قال ميرزاجان: لو صح نسخ مفهوم قولنا في الغنم السائمة زكاة بمنطوق في المعلومة زكاة لم يبق لذكر الصفة فائدة، بل يكون لغواً، والقائلون بالمفهوم إنما وقعوا في القول به لئلاّ يكون ذكر الصفة لغواً، وجوابه أنه لا يلزم بقاء الفائدة دائماً، بل القدر الضروري لزوم الفائدة حين التكلم لئلا يلغو التكلم، وهم إنما وقعوا في القول به لئلا يكون التكلم بها من غير فائدة، وهذا لا يوجب بقاء تلك الفائدة، وهل هذا إلا كما قيد بالصفة لخوف سامع آخر، وإذا زال خوفه لم تبق تلك الفائدة فافهم (لنا) أن (المطلق) عن تلك الزيادة (دل على الأجزاء مطلقاً) سواء كان مع الزيادة أو مجرداً عنها (لأنه) أي المطلق (كالعام) يدل على أفراده التي مع الزيادة أو مجرداً عنها (بدلاً) وليس هناك صارف عنه، لأن الكلام فيما لا صارف غير هذه الزيادة، وهي مفروضة الانتفاء زمان وجود المطلق فيحمل على الاطلاق، ويدل عليه (والتقييد) بجزء أو شرط (ينافيه) فإنه يقتضي عدم الإجزاء بدونه (فيرفع) هذا التقييد (حكماً شرعياً) وهو إجزاء الأفراد التي هي مجردة عن هذا التقييد، وهذا ظاهر جداً، ثم فرع على هذه المسألة مسألة أخرى فقال (ولهذا) ولأجل أن زيادة جزء أو شرط نسخ (امتنع عندنا الزيادة بخبر الواحد على القاطع) كالكتاب، وإلاّ لزم انتساخ القاطع بالمظنون، فإن قلت: قد جوزتم الزيادة بالخبر المشهور مع أنه مظنون، قلت: سنبيّن وجهه إن شاء الله تعالى (كالطهارة للطواف) فإنا لا نجعلها شرطاً حتى يجزىء الطواف من غير طهارة، ولا تجب الأعادة، خلافاً للشافعي رحمه الله تمسك أصحابه بما روى الترمذي والنسائي عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى عليه وآله وأصحابه وسلم: «الطواف حول البيت مثل الصلاة إلاّ أنكم تتكلمون فيه، فمن تكلم فيه فلا يتكلم إلاّ بخير»(1) وأجاب مشايخنا كما أشار إليه المصنف بأن قوله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾(2) مطلق، فزيادة الطهارة عليه وتقييد اطلاقها لا يجوز بهذا الخبر المظنون، بل يبقى الطواف المفروض مطلقاً، لكن قلنا: بوجوب الطهارة عملاً بهذا الخبر، فيجب الدم الجابر إن طاف محدثاً، لكن سقط الفرض، كذا قالوا لو اعترض عليه الشيخ الهداد بأنا لا نسلم أن الطواف

---

(1) انظر كنز العمال (٥/ ١٢٠٠٣).

(2) سورة الحج الآية ٢٩.

الحكم في حق القاتل والكافر ضعيف، وكلام من يدعي إجمال العموم قوي واقع وكلام من ينكر خبر الواحد لا يجعله حجة في غاية الضعف، ولذلك ترك توريث فاطمة رضي الله عنها بقول أبي بكر: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» الحديث فنحن نعلم أن تقدير كذب أبي بكر وكذب كل عدل أبعد في النفس من تقدير كون آية المواريث مسوقة لتقدير المواريث لا للقصد إلى بيان حكم النبي عليه الصلاة والسلام والقاتل والعبد والكافر وهذه النوادر.

(مسألة)

قياس نص خاص إذا قابل عموم نص آخر، فالذاهبون إلى أن العموم حجة لو انفرد

مطلق، كيف ولو كان مطلقاً لكفى شوط واحد، فإنه أدنى ما يطلق عليه اسم الطواف لغة، بل المراد الطواف الشرعي المعتبر عند الشارع، وهو مجمل في الأركان والشروط، فيقع هذا الخبر بياناً لشرطه، فلا نسخ أصلاً، فلا يلزم عليه محذور، فحينئذ لا يصلح تفرع هذه الفريعة على هذا الأصل، بل الحق في الجواب أن تمثيل شيء بشيء لا يوجب المماثلة في جميع الأوصاف، فلا يوجب المماثلة للصلاة في اشتراط الطهارة، بل يجوز أن يكون المعنى الطواف، مثل الصلاة في الثواب في الآخرة، فلا تكلموا إلاّ بخير، لكن على هذا لا بد لوجوب الطهارة من غير اشتراط من دليل آخر، ولعله هنا الاحتياط في أمر العبادة فافهم (وكثير) أي ككثير من الفروع منها عدم وجوب النية والترتيب في الوضوء، لقوله عليه وآله الصلاة والسلام «الأعمال بالنيات» رواه الشيخان وغيرهما، والمواظبة على الترتيب من غير ترك، قال في سفر السعادة: لم يترك رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الترتيب مرة. وقال الشافعي رحمه الله بوجوبهما لذلك، وكذا عدم وجوب الموالاة بالمواظبة المذكورة كما عليه مالك رضي الله عنه، وكذا عدم وجوب التسمية لقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا وضوء لمن لم يسم» رواه الدارقطني كما قال به أحمد رحمه الله، وكذا عدم وجوب التخليل، لقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «خللوا أصابعكم كيلا تتخللها نار جهنم» (1) وذلك لأن آية الوضوء إنما تدل على أجزاء غسل الأعضاء الثلاثة مع مسح الرأس مطلقاً عن النية وغيرها مما ذكر، فلو زيد أحد هذه الأشياء لزم انتساخ القاطع بخبر الواحد، كذا قالوا: وهذا العذر صحيح فيما وراء النية، أما هي فحديث «الأعمال بالنيات» مشهور به تصح الزيادة على الكتاب، بل الحق فيه ما مر أن الحديث لا يدل على اشتراط النية أصلاً في الوضوء وغيره من الوسائل. ثم إنّ هذا العذر إنكا يكفي لعدم افتراض هذه الأمور، لكنه يجوز أن تكون واجبة، فالنية قد عرفت حالها، وأما الترتيب والموالاة فلأنّ الفعل لا يدل على الوجوب كما سيجيء، وليس قول يدل عليه، وأما التخليل فلثبوت الترك، وعدم نقل من نقل وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من الصحابة المعتبرين، وأما التسمية فلأن الحديث ضعيف كما بين في موضعه، لكن الشيخ ابن الهمام قال في فتح القدير: إنّ هذا الحديث

---

(1) انظر كنز العمال (٩/ ٢٦٠٩٨).

والقياس حجة لو انفرد، اختلفوا فيه على خمسة مذاهب: فذهب مالك والشافعي وأبو حنيفة وأبو الحسن الأشعري إلى تقديم القياس على العموم، ذهب الجبائي وابنه وطائفة من المتكلمين والفقهاء إلى تقديم العموم، وذهب القاضي وجماعة إلى التوقف لحصول التعارض، وقال قوم: يقدم على العموم جلي القياس دون خفيه، وقال عيسى بن أبان: يقدم القياس على عموم دخله التخصيص دون ما لم يدخله.

حجاج من قدم العموم ثلاث: الأولى: أن القياس فرع، والعموم أصل، فكيف يقدم فرع على أصل؟ الاعتراض من وجوه.

لتكثر طرقه وكون الخلل الذي في راويه غير الفسق صار في درجة الحسن، فهو وإن لم يوجب الركنية لئلا يلزم الزيادة على الكتاب لكن ينبغي أن يثبت الوجوب، فتأمل فيه فإنه موضع تأمل، ومنها: عدم ركنية الفاتحة في الصلاة، كما قال الأئمة الثلاثة، لقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» رواه الشيخان لأن قوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾[1] يقتضي افتراض مطلق القراءة لما تيسر، أيّ قدر كان من أيّ سورة كانت، فجعل الفاتحة ركناً نسخ لهذا القاطع بخبر الواحد فلا يجوز، وكذا تعديل الأركان ليس ركناً، وكذا القومة بعد الركوع، لحديث الأعرابي المخرّج في الصحيحين. وموطأ الإمام [مالك] [2] خلافاً للأئمة الثلاثة والأمام أبي يوسف، والإلزام الزيادة على قوله تعالى: ﴿اركعوا واسجدوا﴾ [3] بخبر الواحد وأورد عليه أيضاً بمثل ما مر أن الصلاة مجملة، فيلتحق خبر الفاتحة وحديث الأعرابي بياناً، فلا نسخ، ويمكن أن يجاب أن ركن القراءة والركوع والسجود قد ثبت بالقاطع، فلا يلحق هذان الخبران بياناً، وإنما يصيران زيادة على هذا القاطع، ثم الحق في خبر الفاتحة ما ذكر، فإن القراءة قد فرضت مطلقة بالقاطع ولا إجمال فيه أصلاً، حتى يلحق خبر الفاتحة بياناً مع أن متنه مضطرب أيضاً، فإنه قد يروي الصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب خداج، والخداج الناقص، فهذا يقتضي تحقق الصلاة مع النقصان بدونها، وأما حديث الأعرابي فإنما سيق لبيان حقيقة الصلاة، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال له: صلِ«فإنك لم تصل» حين ترك التعديل، ثم بين له الأركان الصلاتية المعدّلة فهو بيان قطعاً، وأما قوله تعالى: ﴿اركعوا واسجدوا﴾[4] فقد قيل: أريد به الصلاة من قبيل إطلاق الجزء على الكل، ولو سلم أنه على معناه فليس المراد به الركوع كيفما اتفق، فإن الركوع قبل القراءة غير معتد به. وكذا السجدة الواحدة بل المراد الركوع على نحو خاص، أعني مع الشرائط، فهو مجمل باعتبار الشرائط، فيلحق حديث الأعرابي بياناً، فأذن الحق قول الإمام أبي يوسف فافهم، وههنا فروع أخرى يطول الكلام بذكرها، وإذ قد عرفت أن الزيادة مغيرة للحكم المطلق (فما في) شرح (المختصر أن زيادة غسل عضو في الوضوء أو ركن في الصلاة ليس بنسخ ساقط لأن تحقق الامتثال) بالأول المطلق عن غسل هذا

---

(١) سورة المزمل الآية ٢٠.
(٢) وردت في الأصل: محمد.
(٣) سورة الحج الآية ٧٧.
(٤) سورة الحج الآية ٧٧.

الأول: أن القياس فرع نص آخر لا فرع النص المخصوص به، والنص تارة يخصص بنص آخر وتارة بمعقول نص آخر، ولا معنى للقياس إلاّ معقول النص، وهو الذي يفهم المراد من النص، والله هو الواضع لإضافة الحكم إلى معنى النص، إلاّ أنه مظنون نص، كما أن العموم وتناوله للمسمى الخاص مظنون نص آخر فهما ظنان في نصين مختلفين، وإذا خصصنا بقياس الأرز على البر عموم قوله: ﴿**وأحل الله البيع وحرم الربا**﴾[1] لم نخصص الأصل بفرعه: فإن الأرز فرع، حديث البر لا فرع آية إحلال البيع.

العضو المفروض الآن أو الركن المفروض الآن (لم يبق) كما عرفت (بل) الامتثال حينئذٍ (بالكل) فقط لا غير (فتدبر) منكرو كون الزيادة نسخاً (قالوا) الزيادة (تخصيص) للمزيد عليه من الأصل (لأنه أهون) من النسخ لكونه إبطالاً، وهذا بيان (قلنا: المطلق لا يدل إلاّ على الماهية من حيث هي هي) أي على أمر صالح لأن يوجد في كل فرد سواء كان ماهية مطلقة، كالغسل المفهوم في الأمر بالوضوء أو الفرد المبهم كرقبة فلا ينافي ما مر في فصل لمطلق والمقيد (والتخصيص فرع الدلالة على المشخصات لفظاً كما مر) يعني أن التخصيص إنما يكون إذا كان هناك دلالة على المشخصات المعينة، والمطلق إنما يدل على القدر المشترك، ولا دلالة للعام على الخاص بإحدى الدلالات، وليس ههنا قرينة صارفة عن القدر المشترك إلى المشخصات، إذ غير النص الدال على الزيادة مفروض الانتفاء، وهذا النص متراخ عنه معدوم في زمان التكلم، فلا دلالة له على المشخصات، ولم يرد به أن التخصيص، إنما يكون في العام، وهو فرع الدلالة على العموم، ولا عموم في المطلق لدلالته على الماهية حتى يرد عليه أنه لم يرد المستدل بالتخصيص قصر العام، بل القصر المطلق على طريق الدفع، والحاصل أن الدفع أهون من الرفع فتدبر (أما نقص جزء أو شرط من العبادة) وغيرها من الواجبات (فنسخ له) أي لذلك الجزء والشرط المنقوص (اتفاقاً) لصدق الرفع هناك (وهل هو) أي التنقيص نسخ (لها) أي للعبادة يعني الباقي منها (فالمختار) عند المصنف (لا) أي عدم كونه نسخاً (وقيل: نعم) هو نسخ، وهو الأشبه، قال الإمام فخر الإسلام، كما أن التقييد بعد الاطلاق نسخ كذلك الاطلاق بعد التقييد (و) قال (عبدالجبار) المعتزلي (في) نقص (الجزء: نعم) هو نسخ (و) قال (في) نقصان (الشرط: لا) أي ليس هو نسخاً، وظاهر هذا الفرق لما كان تحكماً محضاً، قال (ولعله زعم أن النزاع في نسخ المجموع ففصل) فإن انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل. وأما انتفاء شرطية الشرط فلا يضر ببقاء حقيقة المجموع، لأنه لم يتغير شيء من أركانه (وليس كذلك) أي كما زعم (بل) النزاع (نسخ (الباقي) بعد النقصان، وحينئذٍ لا فرق بين الشرط والجزء بل الجزء أيضاً كان شرطاً للباقي، فإنه خارج عنه، واعتداده موقوف عليه فافهم (لنا: لو كان) التنقيص المذكور (نسخاً للباقي لافتقر إلى دليل) لإيجاب الباقي، لأن الدليل الدال عليه قد ارتفع بالنسخ، فلو لم يحتج إلى دليل (آخر) لثبت الحكم من غير دليل (وهو باطل اتفاقاً) ولعلك تقول: لعل النص الدال على التنقيص يدل على بقاء الباقي، كيف لا والقصر والنقصان وأمثاله إنما يدل

---

(١) سورة البقرة الآية ١.

الثاني: أنه يلزم أن لا يخصص القرآن بخبر الواحد لأنه فرع، فإنه يثبت بأصل من كتاب وسنة فيكون فرعاً، فقد سلم التخصيص بخبر الواحد من لا يسلم التخصيص بالقياس فهذا لازم لهم، فإن قيل: خبر الواحد ثبت بالإجماع لا بالظاهر والنص، قلنا وكون القياس حجة ثبت أيضاً بالإجماع، ثم لا مستند للإجماع سوى النص فهو فرع الإجماع والإجماع فرع النص.

الحجة الثانية: أنه إنما يطلب القياس حكم ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به كيف يثبت بالقياس؟.

على بقاء ما وراء المنقوص، ولو كان المنقص بحيث لا يدل على القصر والنقصان بل على الرفع، فيلزم الاحتياج إلى دليل آخر، كما إذا نسخ الوجوب فيحتاج عند مشايخنا الكرام في بقاء الجواز إلى دليل زائد، ودعوى الاجماع مطالب بتصحيحها، ثم إنه لو سلم له أنه ليس بنسخ فنقول: يلزم عليكم أيضاً الحاجة إلى الدليل في بقاء الباقي، فإن النص الدال على المجموع قد ارتفع بورود النسخ، وقد خرج من أن يكون دليلاً، فبقاء الباقي من أي دليل، فإن كان هو الدليل الأول فهو إنما كان يدل على وجوبه في ضمن وجوب الكل لا الوجوب استقلالاً، كما مر من المصنف في فصل الحكم الاعتراف به أيضاً، فما هو جوابكم فهو جوابنا، فإذن لا بد من التشبث بالدليل الرافع، فبمثله يقول معشر القائلين بانتساخ الباقي فتأمل تأملاً صادقاً. قائلو كون التنقيص نسخاً (قالوا: ثبت حرمتها) حال كونها (بلا جزء أو شرط) قبل ورود هذا المنقص، والأولى أن يقال: ثبت عدم الاعتداد بها بلا جزء أو شرط (ثم ارتفعت الحرمة (بالنقص) فهو رفع لحكم شرعي ثابت وهو النسخ (قلنا: حرمتها بدونه معناه وجوبه فيها) فارتفاع الحرمة بدونه ارتفاع وجوبه (فاللازم نسخه) لا نسخ الباقي (والكلام في نسخ الباقي) ولك أن تقرر الدليل هكذا: كان الباقي غير مجزىء إلاّ حال الاقتران بالجزء أو الشرط، والآن صار مجزئاً مطلقاً، فقد تغيّر حكم الباقي، وهو ضروري، نعم كونه مجزئاً حال المقارنة ملازم لكونه واجباً فيه، لا أنه عينه، كيف ووجوبه صفته ووجوب الباقي مطلقاً صفة له، فكيف يكون أحدهما هو الآخر، وإن شئت قلت: كان الباقي غير مقصود بالإيجاب قبل التنقيص، بل كان واجباً في ضمن إيجاب الكل ولم يكن عبادة مستقلة، إنما كان العبادة الكل والآن بعد التنقيص صار الباقي مقصوداً بالإيجاب وعبادة مستقلة، فحدث في الباقي حكم لم يكن وارتفع حكم قد كان، وهو النسخ فتدبر (وقد يجاب بأن الزائل) ههنا (وجوب الزيادة، فهي) أي العبادة باقية (على الجواز الأصلي) المفروض، ولم يتجدد وجوب، بل أبطل الوجوب فقط، والثابت هو الوجوب الأول (فارتفع حكم شرعي لا إلى حكم شرعي فلا يكون نسخاً، كذا في شرح المختصر، وفيه أنه مع مخالفته لجواز النسخ لا إلى بدل) كما هو المختار كما مر سابقاً، وهذا لا يكون رداً عليه، لأنه إنما جوز النسخ لا إلى بدل هو تكليف لا مطلقاً كما مر (و) مع (صدق تعريفات النسخ عليه) فإنه رفع لحكم شرعي (منقوض بالمنقوص) فإنه قد انتسخ بهذا التنقيص اتفاقاً، مع أنه لا إلى بدل حكم شرعي (فافهم) ووجهه المصنف بإرجاعه إلى الجواب

الاعتراض أنه ليس منطوقاً به كالنطق بالعين الواحدة، لأن زيداً في قوله: ﴿**اقتلوا المشركين**﴾[1] ليس كقوله: اقتلوا زيداً، والأرز في قوله: ﴿**وأحل الله البيع وحرم الربا**﴾[2] ليس كقوله: يحل بيع الأرز بالأرز متفاضلاً ومتماثلاً، فإذا كان كونه مراداً بآية إحلال البيع مشكوكاً فيه كان كونه منطوقاً به مشكوكاً فيه، لأن العام إذا أريد به الخاص كان ذلك نطقاً بذلك القدر، ولم يكن نطقاً بما ليس بمراد، والدليل عليه جواز تخصيصه بدليل العقل القاطع، ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع، لأن الأدلة لا تتعارض، فإن قيل: ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت العموم؟ قلنا: تحت لفظه أو تحت الارادة، فإن قلتم تحت اللفظ، فإن الله تعالى شيء وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى: ﴿**خالق كل شيء**﴾ وإن قلتم: لا يدخل تحت الإرادة فكذلك دليل القياس يعرفنا ذلك ولا فرق.

الأول بأن المراد أن الزائل وجوب الزيادة، وهو رفع حكم شرعي فيها لا في الباقي، بل هو باقٍ على وجوبه كما كان فلا نسخ فافهم، وتذكر ما أوردنا عليه سابقاً من أنه رفع حكماً في الباقي وهو وجوبه مع الزيادة، وقد تغير إلى الوجوب مطلقاً فافهم وتوكل على الله فإنه أعلم بأسراره.

(**خاتمة**: يعرف الناسخ بالنص) من الشارع (ومنه) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم («كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها)، ونهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوها ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكراً» رواه مسلم بدون لفظ كنت، (و) يعرف الناسخ (بالإجماع) كما إذا أجمع على حكم نص معارض لنص آخر فإنه لو لم يكن النص المجمع عليه ناسخاً لكان الإجماع على المنسوخ فيكون خطأ. وكذا عمل الصحابي على خلاف نص مفسر مع علمه به يعين علمه بالناسخ، لأنّ عدالته مقطوعة (و) يعرف الناسخ (بضبط التاريخ) فيحكم بناسخية المؤخر عند التعارض (فيقبل قول الصحابي هذا سابق) لأنه أخبار عدل بخبر لا مساغ فيه للرأي (أما قوله هذا ناسخ فعند الحنفية) مقبول (لا الشافعية) قالوا: لأن تعيين الناسخ قد يكون عن اجتهاد فلا يكون حجة على الغير، قلنا: لأن تعيين العدل الموثوق بعدالته بل مقطوعها لناسخ لا يكون إلاّ عن علم بالتاريخ والتعارض، فإن المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن، فحكمه بالنسخ عن بصيرة، ولا مجال للاجتهاد فيه، فاندفع أيضاً أنه لعله إنما حكم بالنسخ لحمله المروي على معنى معارض للأول عن اجتهاد فلا يكون ملزماً للغير، وذلك لأنه بعيد، فإن شأن العدل أن يهتم في أمر النسخ فلا يحكم إلاّ عن بصيرة كما بينا (لكن) الشافعية (قالوا: إذا تعارض متواتران فقالوا) أي الصحابة، لكن إذا لم يبلغوا أحد التواتر، والأظهر قال، بصيغة المفرد أو جمع على قصد التعظيم (هذا

---

(١) سورة التوبة الآية ٥.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٧٥.

الحجة الثالثة: أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لمعاذ: «بم تحكم»؟ فقال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد» قال: بسنة رسول الله قال: «فإن لم تجد»؟ قال: أجتهد رأيي، فجعل الاجتهاد مؤخراً، فكيف يقدم على الكتاب؟ قلنا: كونه مذكوراً في الكتاب مبني على كونه مراداً بالعموم، وهو مشكوك فيه، فكونه في الكتاب مشكوك فيه، ولذلك جاز لمعاذ ترك العموم بالخبر المتواتر وخبر الواحد، ونص الكتاب لا يترك بالسنة إلاّ أن تكون السنة بياناً لمعنى الكتاب، والكتاب يبين الكتاب، والسنة تبين السنة تارة بلفظ وتارة بمعقول لفظ، ثم نقول: حكم العقل الأصلي في براءة الذمة يترك بخبر الواحد وبقياس خبر الواحد: لأنه ليس يحكم به العقل مع ورود الخبر فيصير مشكوكاً فيه معه فكذلك العموم.

حجاج القائلين بتقديم القياس اثنتان.

الأول: أن العموم يحتمل المجاز والخصوص، والاستعمال في غير ما وضع له،

ناسخ احتمل الرد لرجوعه إلى نسخ المتواتر بالأحاد روايته) وهي رواية أنه ناسخ (و) احتمل (القبول) أيضاً (فلعل) أي لأنه لعل (الناسخ المتواتر) الذي قال فيه الصحابي: هذا ناسخ (والآحاد) الذي هو روايته (دليله) أي دليل النسخ (وما لا يقبل ابتداءً قد يقبل مآلاً كشاهدي الإحصان) فإنها لا تقبل ابتداء، وتقبل لترتب الرجم: وكما في شهادة القابلة فإنها لا تقبل لإثبات النسب ابتداءً، لكن تقبل في إثبات الولادة، ثم يترتب عليه النسب، فكذا ههنا، يقبل قول الواحد لإثبات النسخ والناسخ هو المتواتر وإن كان لا ينسخ ابتداء (قيل) في حواشي ميرزاجان (فيه أن قول الصحابي ذلك) أي إخباره بالنسخ (جاز أن يكون اجتهاداً لا نقلاً عنه عليه) وآله وأصحابه الصلاة و(السلام) واجتهادة غير ملزم لمجتهد آخر على ما يراه الشافعية (أقول في المتواترين) إذ تعارضا (النسخ لازم لا عن اجتهاد) وإلا لزم كون أحدهما خطأً (فمن الصحابي) الأخبار بالنسخ (ليس إلاّ بيان السبق: فما حكم عليه بالناسخية مؤخر والآخر مقدم (وهو) أي إخباره. وبيانه السبق (اتفاق قبولاً، فإن قلت: لعل الصحابي إنما حكم بالنسخ لظنهما متعارضين اجتهاداً؟ قلت:

أوّلاً: ظنه التعارض لا يكون إلاّ لتعين المعنى عنده بالسماع أو مشاهدة القرائن فيقبل.

وثانياً: أن حكمه بالنسخ إنما يكون لعلمه بالسبق واللحوق فيقبل قوله فيه، فإن ظهر التعارض يحكم بالنسخ والكلام فيه (ومن ههنا تبين أن القبول) أي قبول إخباره بالنسخ (هو المقبول وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف فيه) ولم يكن له ذلك (ثم لا تعرف (الناسخية (بالبعدية في المصحف) فيستدل به على البعدية في النزول، لأن ترتيب المصحف وإن كان من عند الله تعالى لكنه ليس على ترتيب النزول، وهو ظاهر جداً، كيف وسورة إقرأ أول القرآن نزولاً، وكتب في قريب من الآخر، وسورة البقرة مع كونها مدنية كتبت في الأول، وسورة البراءة التي هي آخر المنزلات كتبت مقدمة على أكثر المكيات (ولا) يعرف تعيين الناسخ (بحداثة سن الصحابي) أي الراوي فيحكم بأن مرويه متأخر عن

والقياس لا يحتمل شيئاً من ذلك، ولأنه يخصص العموم بالنص الخاص مع إمكان كونه مجازاً ومؤولاً فالقياس أولى.

الاعتراض: أن احتمال الغلط في القياس ليس بأقل من احتمال ما ذكر في العموم من احتمال الخصوص والمجاز بل ذلك موجود في أصل القياس، وزيادة ضعف ما يختص به من احتمال الخصوص، والمجاز إذ القياس ربما يكون منتزعاً من خبر واحد فيتطرق الاحتمال إلى أصله، وربما استنبطه من ليس أهلاً للاجتهاد، فظن أنه من أهله، ولا حكم لاجتهاد غير الأهل، والعموم لا يستند إلى اجتهاد، وربما يستدل على إثبات العلة بما يظنه دليلاً وليس بدليل، وربما لا يستوفي جميع أوصاف الأصل فيشذ عنه وصف داخل في الاعتبار، وربما يغلط في إلحاق الفرع به لفرق دقيق بينهما لم يتنبه له، فمظنة الاحتمال والغلط في القياس أكثر.

مروي من هو أسن، فلعل الأسن إنما سمع بعد سماع الأحدث (ولا) يعرف (بتأخر إسلامه) فيحكم بتأخر مرويه عمن تقدم إسلامه لجواز سماعه بعد سماع متأخر الإسلام أو سماع متأخر الإسلام قبل إسلامه، اللهم إلّا أن يكون إسلام الأحداث بعد وفاة الأسن وصرح بالسماع، أو متأخر الإسلام أسلم بعد وفاة متقدم الإسلام وصرح بالسماع (ولا) يعرف (بالموافقة للبراءة الأصلية فيدل على التأخر) عما هو مخالف لها (لأن التأسيس خير من التأكيد) ولو تقدم موافق البراءة يكون تأكيداً، فلا بد أن يكون متأخراً عن المخالف، فيكون هو رافعاً، فيكون تأسيساً، ثم الموافق يكون ناسخاً إياه فيكون تأسيساً أيضاً (وهو ضعيف، لأنه نسخ بالاجتهاد) وهو غير جائز ربما يقال إن النسخ غيره، وبالرأي عرف التأخير والرأي مما يهدى إليه، ثم يثبت النسخ ضمناً، وكم من شيء لا يثبت ابتداءً ويثبت ضمناً فتأمل فيه (مع أن كونه مباحاً شرعياً فائدة زائدة) والبراءة الأصلية لا تدل عليه، فلو كان موافقها مقدماً أفاد الإباحة الشرعية فلا تأكيد أصلاً (والحنفية) يخالفون فيه و(يؤخرون المخالف) للبراءة (لئلا يتكرر الرفع) فإنه لو تقدم المخالف رفع البراءة، ثم الموافق يرفعه فيتكرر الرفع، وفي التعبير بالرفع، والعدول عن النسخ إيماءً إلى أنه لا يلزم تكرر النسخ، لأن رفع الإباحة الأصلية ليس نسخاً وإيماءً إلى أن المراد في عبارات المشايخ رحمهم الله تعالى بتكرر النسخ تكرر الرفع، وهذا القدر يكفي ههنا، فالمناقشة فيه لا تضرنا، ثم أنه لما كان هذا القول أيضاً نسخاً بالاجتهاد قال (وهذا) القول منهم ليس حكماً بالنسخ في الحقيقة، بل هو (ترجيح) لأحد المتعارضين (في التعارض) لضرورة العمل (لا تعيين للناسخ) في الحقيقة، ولا شك أن هذا القدر من الترجيح يكفي لترجيح العمل بالمخالف (فتدبر) ولا تزل فإنه مزلة والله تعالى أعلم بمراد خواص عباده.

(الأصل الثاني)
السنة

لما فرغ من أصل الكتاب شرع في السنة لتأخرها عن الكتاب رتبة وتقدمها على الباقين (وهي

الحجة الثانية: قولهم: تخصيص العموم بالقياس جمع بين القياس وبين الكتاب، فهو أولى من تعطيل أحدهما أو تعطيلهما، وهذا فاسد، لأن القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع، بل هو رفع للعموم وتجريد للعمل بالقياس.

حجة الواقفية: قالوا: إذا بطل كلام المرجحين كما سبق، وكل واحد من القياس والعموم دليل لو انفرد وقد تقابلا ولا ترجيح، فهل يبقى إلّا التوقف، لأن الترجيح إما أن يدرك بعقل أو نقل، والعقل إما نظري أو ضروري، والنقل إما تواتر أو آحاد، ولم يتحقق شيء من ذلك، فيجب طلب دليل آخر، فإن قيل: هذا يخالف الإجماع، لأن الأمة مجمعة على تقديم أحدهما وإن اختلفوا في التعيين، ولم يذهب أحد قبل القاضي إلى التوقف، أجاب القاضي بأنهم لم يصرحوا ببطلان التوقف قطعاً ولم يجمعوا عليه، لكن كل واحد رأى

لغة: العادة) والسيرة (و) هي (ههنا) أي في الأصول وإنما قيد به إشارة إلى أن السنة في الفقه: فعل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولا يحسن التقييد بالترك أحياناً وإلا خرج الأذان والإقامة ونحوهما، وإنما قيدمن قيد زعماً بأن المواظبة المستمرة من غيز ترك أصلاً دليل الوجوب، وسيتضح لك إن شاء الله تقدس وتعالى أنه ليس الأمر كذلك (ما صدر) وظهر (عن الرسول) صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه (غير القرآن من قول وفعل وتقرير) وإنما فسرنا الصدور بالظهور ليدخل الحديث القدسي ويظهر لقوله غير القرآن فائدة (كذا في شرح المختصر) وإنما أحاله إليه إشارة إلى أنـه موافقنا في هذا التعريف ليتجه إليه إيراده المشار إليه بقوله: (أقول القراءة الشاذة ليست بقرآن ولا خبر عند الشافعية، ولذا لم تكن حجة) ولو كانت قرآناً وخبراً كانت حجة، لأنهما حجتان اتفاقاً (فيرد نقضاً عليهم) لصدق التعريف، عليها فلا يكون مانعاً؟ والجواب: بأن المراد ما صدر من الرسول بعنوان الخبرية وليست القراءة الشاذة، كذلك تكلف، لأن هذه الإرادة بعيدة في التعريفات وإن أجيب بأنه خبر في الواقع وعدم الحجية لكونها مشروطة بالنقل خبراً قال: (وأما اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية فلا يخفى وعنه) لأن بعد اعتقاد صدوره عمن لا ينطق عن الهوى لا معنى لنفي الحجية، والحق في الجواب منن قبلهم أنها ليست عندهم مما صدر عن الرسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لأنه لم ينقل خبراً ولا بد منه، وإنما نقل قرآناً، وهو خطأ بيقين فلا إشكال، وأما على ما هو التحقيق عند أصحابنا أن دعوى الصحابي العادل المقطوع العدالة أنه قرآن لا يصح إلّا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم والخطأ بيقين إنما هو في بقائها قرآناً في السماع فالقراءة الشاذة قرآن منسوخ التلاوة كما مر فليس بخبر وخرج بقوله: غير القرآن فافهم، فإنه المتلقى بالقبول عند الحافظين بالأدب.

مسألة: هذه المسألة كلامية لكن جرت عادتهم بإيرادها صدر مباحث السنة لشدة التصاقها بها، وإن كان الأليق أن تورد في المبادىء الكلامية لكونها من المبادىء العامة لتوقف الأدلة كلها على عصمة رسول الله ﷺ صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم المقرون بكلمة لا إله إلّا الله محمد رسول الله

ترجيحاً، والإجماع لا يثبت بمثل ذلك، كيف ومن لا يقطع ببطلان مذهب مخالفه في ترجيح القياس، كيف يقطع بخطئه إن توقف.

حجة من فرق بين جلي القياس وخفيه: وهي: أن جليّ القياس قوي وهو أقوى من العموم والخفي ضعيف، ثم حكي عنهم أنهم فسروا الجلي بقياس العلة، والخفي بقياس الشبه، وعن بعضهم أن الجلي مثل قوله عليه السلام: «لا يقض القاضي وهو غضبان» وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن تمام الفكر حتى يجري في الجامع والحاقن خفي، والمختار أن ما ذكروه غير بعيد، فإن العموم بفيد ظناً، والقياس يفيد ظناً، وقد يكون أحدهما أقوى في نفس المجتهد، فيلزمه اتباع الأقوى، والعموم تارة ويضعف بأن لا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج منه ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة، كقوله تعالى: **﴿وأحل الله البيع﴾**[1] فإن دلالة قوله عليه السلام: «لا تبيعوا البر بالبر» على تحريم الأرز، والتمر أظهر من دلالة هذا العموم على تحليله، وقد دل الكتاب على تحريم الخمر،

(اختلفوا في عصمة الأنبياء قبل النبوّة وهي عدم قدرة المعصية) عند البعض ونسبه بعض الروافض إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري قدس سره (أو) هي (خلق مانع) عن ارتكاب المعصية (غير ملج) حتى لا يكون المعصوم مضطراً في ترك المعصية وفي فعل الواجب وهو المختار عند الجمهور (فالأكثر) من المسلمين (على أنه لا يمتنع عقلاً ذنب)(منهم (مطلقاً) أي ذنب كان صغيرة أو كبيرة كفراً أو دونه (خلافاً للشيعة) فإنهم لا يجوّزون عقلاً ذنباً عليهم (مطلقاً) أي ذنب كان صغيرة أو كبيرة، وهم مع قولهم بهذا يجوّزون عليهم الكفر تقية عقلاً وشرعاً قبل النبوة وبعدها، وهذا من غاية حماقتهم، فإنه لو جوز هذا الأمر العظيم عليهم لما بقي الأمان في أمر التبليغ، وهو ظاهر، كيف وما من نبي إلاّ بعث بين أظهر أعدائه؟ فلعله كتم شيئاً من الوحي خوفاً منهم، وخصوصاً من مذهبهم الباطل وحماقتهم الكاملة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ما عاش من وقت البعثة إلى وقت الموت إلاّ في أعدائه، ولم يكن له صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قدرة لدفعهم مدة عمره وكان يخاف منهم، فاحتمل كتمانه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم شيئاً من الوحي فلا ثقة بالقرآن وغيره، فانظر إلى شناعتهم وحماقتهم، كيف التزموا هذه الشناعات خذلهم الله تعالى إلى يوم القيامة، ثم من أجلى حماقتهم أنهم استدلوا بنفرة الناس على العصمة عقلاً، وهو لو تم لدل على عصمتهم عن المعصية مطلقاً فضلاً عن الكفر عند الخوف تقية للزوم، نفرة الناس عنهم بل النفرة ههنا أشد، لا يهامه الجبن الذي هو أعلى النقائص، والحق أنهم بمثل هذه الأقاويل خرجوا عن ربقة الإسلام، ولذا رآهم بعض أهل الله رضوان الله تعالى عليهم أجمعين على صورة الخنازير كما هو مشروح في الفتوحات المكية للشيخ الأكبر وارث رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بل حكم بعض أهل الله تعالى رضوان

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٧٥.

وخصص به قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه﴾[1] وإذا ظهر منه التعليل بالإسكار فلو لم يرد خبر في تحريم كل مسكن لكان إلحاق النبيذ بالخمر بقياس الإسكار أغلب على الظن من بقائه تحت عموم قوله : ﴿ لا أجد فيما أوحى إليّ محرما ﴾ وهذا ظاهر في هذه الآية، وآية البيع لكثرة ما أخرج منهما ولضعف قصد العموم فيهما، ولذلك جوزه عيسى بن أبان في أمثاله دون ما بقي على العموم، ولكن لا يبعد ذلك عندنا أيضاً فيما بقي عاماً لأنا لا نشك في أن العمومات بالإضافة إلى بعض المسميات تختلف في القوة لاختلافها في ظهور إرادة قصد ذلك المسمى بها، فإن تقابلا وجب تقديم أقوى العمومين، وكذلك أقوى القياسين إذا تقابلا قدمنا أجلاهما وأقواهما، فكذلك العموم والقياس إذا تقابلا، فلا يبعد أن يكون قياس قوي أغلب على الظن من عموم ضعيف أو عموم قوي أغلب على الظن من قياس ضعيف فنقدم الأقوى، وإن تعادلا فيجب التوقف كما قاله القاضي، إذ ليس كون هذا عموماً أو كون ذلك قياساً مما يوجب ترجيحاً لعينهما، بل

الله عليهم أنهم يحشرون على صورة الخنازير والله أعلم بالصواب (و) خلافاً (للمعتزلة) فإنهم أيضاً يمنعون صدور المعصية عقلاً (إلاّ في الصغيرة) فإنهم يجوّزونها (وأما الواقع فالمتوارث) من لدن آدم أبي البشر إلى نبينا ومولانا أفضل اللرسل وأشرف الخلق محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (أنه لم يبعث نبي قط أشرك بالله طرفة عين) وعليه نص الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر، وفي بعض المعتبرات أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه بتبعية آبائهم وعلى هذا فلا بد من أن يكون تولد الأنبياء بين أبوين مسلمين، أو يكون موتهما قبل تولدهم لكن الشق الثاني قلما يوجد في الآباء، لا يمكن في الأمهات، ومن ههنا بطل ما نسب بعضهم من الكفر إلى أم سيد العالم مفخر بني آدم صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وذلك لأنه حينئذٍ يلزم نسبة الكفر بالتبع وهو خلاف الإجماع بل الحق الراجح هو الأول، وأما الأحاديث الواردة في أبوي سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه فمتعارضة مروية آحاداً فلا تعويل عليها في الاعتقاديات، وأما آزر فالصحيح أنه لم يكن أبا إبراهيم عليه السلام، بل أبوه تارح كذا صحح في بعض التواريخ، وإنما كان آزر عم إبراهيم عليه السلام، ورباه الله تعالى في حجره والعرب تسمي العم الذي ولي تربية ابن أخيه أباً له، وعلى هذا التأويل قوله تعالى: ﴿وإذ قال إبراهيم لابنه آزر﴾[2] وهو المراد بما روي في بعض الصحاح أنه نزل في أب سيد العالم صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم﴾ [3] فإن المراد بالأب العم، كيف لا وقد وقع صريحاً في صحيح البخاري أنه نزل في أبي طالب، هذا: وينبغي أن يعتقد أن آباء سيد العالم صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من لدن أبيه إلى آدم كلهم مؤمنون، وقد بينه

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٤٥ .

(٢) سورة الأنعام الآية ٧٤.

(٣) سورة التوبة الآية ١١٣ .

لقوة دلالتهما، فمذهب القاضي صحيح بهذا الشرط، فإن قيل: فهذا الخلاف الذي في تخصيص بقياس مستنبط من الكتاب إذا خصص به عموم الكتاب، فهل يجري في قياس مستنبط من الأخبار؟ قلنا: نسبة قياس الكتاب إلى عموم الكتاب كنسبة قياس الخبر المتواتر إلى عموم الخبر المتواتر، وكنسبة قياس خبر الواحد إلى عموم خبر الواحد، والخلاف جار في الكل وكذا قياس الخبر المتواتر بالنسبة إلى عموم الكتاب، وقياس نص الكتاب بالإضافة إلى عموم الخبر المتواتر، أما قياس خبر الواحد إذا عارض عموم القرآن فلا يخفي ترجيح الكتاب عند من لا يقدّم خبر الواحد على عموم القرآن، أما من يقدّم الخبر فيجوز أن يتوقف

السيوطي بوجه أتم ولولا كون الفن غريباً لفصلنا القول فيه (و) المتوارث أيضاً أنه (لا) بعث أيضاً (من نشأ فحاشاً سفيهاً) ولا من يفعل الأفعال المستحقرة (لنا) على الروافض والمعتزلة (لا مانع في) تجويز (العقل من الكمال) بعد نقصان (بعد رفع المانع بعناية) الهية (ورياضة) مكملة، كما قد روي في أكثر الأولياء، كما روي في المعتبرات عن حبيب العجمي قدس الله سره، وأذاقني ما أذاقه، وحشرني في زمرته، أنه كان يأخذ الربا ويفعل أفعالاً ممنوعة، ثم تفضل تعالى عليه إلى أن صار ولياً كاملاً صاحب السلاسل، فكذا إلاّ بعد عند العقل أن يصير الرجل بعد ارتكاب المستشنعات القبيحة ولياً مقرباً ثم يبعث نبياً، الروافض والمعتزلة (قالوا فيه) أي في ارتكاب المعصية (احتقار) عند الناس (فتنفر الناس) عنه فلا يتبعونه في الأوامر والنواهي، بل يقولون هو كان يفعل كذا وكذا، ويأمرنا بكذا وينهانا عن كذا (فلا يتأتى حكمة الأرسال) في إرساله، فيمتنع هذا الأرسال على الله تعالى عقلاً (قلنا) ما ذكرتم (مبني على القبح العقلي) أي على أن هذا الإرسال قبيح، وما هو قبيح يمتنع عليه تعالى، والأشعرية منا لا يمنعون قبح هذا الإرسال العاري عن الاتباع، فلا يتم عليهم، وهذا المنع يتأتى منا أيضاً، فإن الخلو عن الفائدة ممنوع، وإنما يلزم ذلك لو كانت الفائدة متحضرة في اتباع من أرسل إليهم وهو ممنوع، بل يجوز أن تكون الحكمة والفائدة إقامة الحجة عليهم في التعذيب، وهو حاصل (ولو سلم) قبح هذا الإرسال العاري عن الفائدة (فلا نسلم الملازمة) وهي لزوم التنفير والاحتقار (لأن بعد صفاء السريرة وحسن السيرة تنعكس الحال) فيصير موقراً، فلا تنفير بعد الإرسال ولا يضرما كان قبل بناء (على أن المعجزة جاذبة) إياهم إلى الاعتقاد بهم، فينعكس الحال البتة، هذا كله قبل النبوة (وأما بعد النبوة فالإجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب) فيستحيل عليهم شرعاً، وأما قبل فالمتوارث عنهم عصمتهم عن تعمد الكذب أيضاً (لدلالة المعجزة على صدقهم) و(أما) الكذب (غلطاً فمنع الجمهور) صدوره عنه عليه السلام (لما مر) من دلالة المعجزة، وما ما روي في الصحيحين وغيرهما كل ذلك لم يكن في جواب قول ذي اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت فمعناه: كل ذلك لم يكن في ظني وهذا صادق مطابق للمحكي عنه، وكذا قول موسى عليه السلام لا في جواب من سأل: هل أحد أعلم منك؟ فقال الله تعالى: بلى عبدنا خضر كما في الصحيحين والمراد بالنفي الأعلمية عن الغير في ظنه فرد الله تعال ذلك الظن أو يقال أن قول موسى صادق في نفس الأمر، ولم يكن أحد في زمانه أعلم منه، لكن لما لم تكن دعوى الأعلمية لائقة بشأن الأعلم، بل له أن يكل الأمر إلى الله تعالى عاتبه الله تعالى بقوله: بلى عبدنا

في قياس الخبر، فإنه ازداد ضعفاً وبعداً وما في معنى الأصل، والمعلوم بالنظر الجلي قريب من الأصل، فلا يبعد أن يكون أقوى في النفس في بعض الأحوال من ظن العموم، فالنظر فيه إلى المجتهد، فإن قيل الخلاف في هذه المسألة من جنس الخلاف في القطعيات أو في المجتهدات، قلنا يدل سياق كلام القاضي على أن القول في تقديم خبر الواحد على عموم الكتاب، وفي تقديم القياس على العموم مما يجب القطع بخطأ المخالف فيه، لأنه من مسائل الأصول، وعندي أن إلحاق هذا بالمجتهدات أولى، فإن الأدلة من سائر الجوانب فيه متقاربة غير بالغة مبلغ القطع.

خضر يعلم أشياء لا تعلمها فلا، تليق هذه الدعوى منك، وإن كنت أعلم منه بالأسرار الإلهية فافهم (وجوّز القاضي) أبو بكر صدور الكذب عنهم غلطاً (فمنع) هو (دلالتها) أي المعجزة (على الصدق مطلقاً بل اعتقاداً) بأن لا يجري على اللسان غلطاً خلاف الواقع، بل إنما دلالتها على العمد فقط (قيل) لإبطال هذا الرأي (يلزم عدم الوثوق في التبليغ) فإنه يجوز حينئذٍ أن يكون قوله من عند الله تعالى كذباً جارياً على لسانه الشريف غلطاً (إذ لا دليل للسامع) على الباطن غير الأخبار، وإذا جاز فيه الكذب ولو غلطاً انعدم الوثوق (وأجيب اللازم) عنده حين جريان الكذب غلطاً على اللسان (التنبيه) بأنه خلاف الواقع (فإذا عدم) التنبيه (فهو الدليل) على الصدق فالوثوق باق، ولهذا القائل أن يرجع ويقول يلزم أن لا يكون للأمة وثوق بصدق أخباراته حين السماع، بل ينتظر إلى زمان التنبيه والتزام ذلك بعيد من الأدب والإنصاف فتأمل (وأما غير الكذب من الكبائر والصغائر الخسيسة) كسرقة لقمة وغيرها مما يدل على الخسة وإن كانت مباحة (فالاتفاق) بين فرق الإسلام (على عصمتهم عن تعمدها سمعاً) عند أهل السنة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى (أو عقلاً) عند المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى، وقد عرفت شبهتهم وجوابها (و) الاتفاق أيضاً (على تجويزها سهواً) وغلطاً، بأن يكون خطأ في الاجتهاد أو يكون قصد للمباح في الحرام والسر في جواز ذلك أنه ليس معصية حقيقة ومنه التسليم على رأس الركعتين سهواً (إلاّ الشيعة) فإنهم لا يجوزونها سهواً أيضاً، لكن يجوزونها عمداً تقية وقد مر (وجاز تعمد) صغائر (غيرهما) أي غير الكبائر والصغائر الخسيسة (بلا إصرار) فإن الإصرار على الصغيرة كبيرة عند أكثر الشافعية والمعتزلة) بشبهات باردة كما في قوله تعالى: **﴿ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه﴾**[1]. وأمثاله من قصة داود وسليمان عليهما السلام والجواب: أنه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا أصلاً، والمعنى: ولقد همت زليخا أن تقتل يوسف لأجل إبائه عما أمرته، وهم يوسف بقتلها لأنها كانت مريدة لإيقاعه في الحرام ولولا أن رأى برهان ربه لقتلها، أو المعنى أنها همت بالزنا ويوسف عليه السلام لم يهم، ولولا أن رأى برهان ربه لهم، وليس المراد أنه وقع منه الهم، ولو لم ير برهان الرب لفعله، كيف وليس له أثر في الكلام ولا يليق بجنابه تعالى أن يمدح يوسف في هذا الهم، وهذه الآيات سيقت للمدح كما يظهر بأدنى تأمل، وأما قصة داود فغير صحيحة، لأنه لم ينقل عن

---

(١) سورة يوسف الآية ٢٤.

الباب الرابع

في تعارض العمومين ووقت جواز الحكم بالعموم

وفيه فصول:

الفصل الأول في التعارض: إعلـم أن المهم الأول معرفة محل التعارض، فنقول: كل ما دل العقل فيه على أحد الجانبين فليس للتعارض فيه مجال إذ الأدلة العقلية يستحيل نسخها وتكاذبها، فإن ورد دليل سمي على خلاف العقل، فأما لا يكون متواتراً فيعلم أنه غير صحيح، وإما أن يكون متواتراً فيكون مؤولاً ولا يكون متعارضاً، وأما نص متواتر لا يحتمل الخطأ والتأويل، وهو على خلاف دليل العقل، فذلك محال، لأن دليل العقل لا يقبل النسخ

الرسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بطريق صحيح، بل إنما أخذه المؤرخون عن كتب اليهود فلا اعتداد به، والذي يمكن أن يعوّل عليه أن أوريا كان خاطباً لامرأة فنكحها داود عليه السلام، وغاية هذا ترك الأولى، ولم يكن فيه ذنب لا صغيرة ولا كبيرة، وأما قصة سليمان فالصحيح المعوّل عليه هو أنه قال: لأقربن اليوم نسائي فيلدن كلهن فارساً يجاهد في سبيل الله تعالى ولم يستثن كما هـو مروى في صحيح البخاري، ولعله لم يكن اقتران الاستثناء بالكلام واجباً، فليس فيه إلاّ ترك الأولى، وما سوى ذلك مما ينقله المؤرخون كله غلط، لا ينبغي أن يلتفت إليه إلاّ من يجترىء على الخروج عن ربقة الإسلام فتثبت ولا تخبط (ومنعه) أي صدور الصغائر الخسيسة (الحنفية) رضوان الله عليهم (أقول: وهو الحق، فإن صغيرتهم كبيرة) في حقهم وإن كانت صغيرة في حقنا (ألا ترى مباحات العوام سيئات الأبرار) ألا ترى كيف قال داود الطائي الإمام العارف قدس سره: إمساك مائتي درهم سنة حرام على الصوفي المدعي محبة الله تعالى، ويجب فيه صدقه خمسه ومائتا درهم لنا، وللعوام يحل، ويجب ربع العشر (وحسنات الأبرار سيئات المقربين) ألم تر كيف قال السري ابن المغلس السقطي ذلك الإمام: إني أستغفر الله من قولي الحمدلله حين أخبرني رجل بوقوع الحرق الغالب في السوق وسلامة دكاني، ولما كانت الأنبياء عليهم السلام رؤوس المقربين كانت صغيرتنا كبيرة في حقهم فلا يصح صدورها عنهم، فافهم فهو الحق ولا تخبط وتثبت عليه هذا تمام الكلام فيما بعد النبوة، وأما قبل النبوة فالتحقيق، وعليه أهل الله من الصوفية الكرام أنهم معصومون أيضاً من الكبائر والصغائر عمداً، كيف لا وهم إنما يولدون على الولاية ولا يمر عليهم طرفة عين وهم غير مشاهدين لله تعالى، وولايتهم قوية من

والبطلان، مثال ذلك: المؤول في العقليات، قوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾ إذ خرج بدليل العقل ذات القديم وصفاته، وقوله: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ دل العقل على عمومه، ولا يعارضه قوله تعالى: ﴿قل أتنبئون الله بما لا يعلم﴾[1] إذ معناه ما لا يعلم له أصلاً، أي يعلم أنه لا أصل له، ولا يعارضه قوله تعالى: ﴿حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم﴾[2] إذا معناه أنه يعلم المجاهدة كائنة وحاصلة، وفي الأزل لا يوصف عمله بتعلقه بحصول المجاهدة قبل حصولها، وكذلك قوله تعالى: ﴿وتخلقون إفكاً﴾[3] لا يعارض قوله: ﴿خالق كل شيء﴾ لأن المعنى به الكذب دون الايجاد، وكذلك قوله تعالى: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾[4] لأن معناه: تقدر: والخلق هو التقدير، وكذلك قوله: ﴿أحسن الخالقين﴾[5] أي المقدرين، وهكذا أبداً تأويل ما خالف دليل العقل أو خالف دليلاً

ولاية الأولياء الذين ولايهتم مأخوذة من ولايتهم والأولياء محفوظون من المعاصي فافهم. وتثبت عليه (و) كل من الحنفية والشافعية (جوّزوا الزلة فيهما) أي الكبائر والصغائر بعد النبوة وقبلها (بأن يقصد المباح فيلزم معصية) أي فيلزم أمر يكون معصية لو صدر عمداً (كوكز موسى) عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام (القبطي فاتون) فمات فلزم القتل، وذلك حين أخذ إسرائيلياً ليحمل عليه الحطب، إلى مطبخ فرعون وكان يتأبى عنه، فاختصما، فاستغاث الإسرائيلي بموسى، فنهى القبطي عما كان عليه فلم ينته، بل قيل: إنه قال: لقد هممت أن أحمل عليك، فوكزه موسى عليه وعلي نبينا الصلاة والسلام تأديباً، فقضى عليه فمات، فهذا زلة منه قبل النبوة، وإنما اختار مثال ما قبل النبوة إشارة إلى أن حال ما قبل النبوة وبعدها سواء في عدم صدور الذنب. ولو صغيرة إلاّ على وجه الزلة، وفائدة صدور الزلة عنهم عليهم الصلاة والسلام ابتلاؤهم ليستغفروا ويتوبوا فينالوا المنزلة الرفيعة (وتقترن) الزلة (بتنبيه من الفاعل أو من الله تعالى) بوحي لئلا يتأسى فيها ويحصل الابتلاء ثم الزلة ليس فيها عصيان من وجه، بل هي مباح كما قال الله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلاّ خطأ﴾[6] وأعلم أنه كما يجوز عليهم عليه الصلاة والسلام الزلة يجوز الخطأ، فيقعون فيما يكون معصية لو لم يكن خطأ، وكذا السهو، وتشنيع البعض على الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره على حكمه بوقوع الخطأ لإبراهيم عليه وعلي نبينا وآله وأصحابه الصلاة والسلام في تعبير رؤياه فهم بذبح ابنه إنما نشأ من غلبة الهوى عليه، فلا يستحق أن يلتفت إليه (ثم اعلم أن حجية السنة موقوفة بالنسبة إلينا على السند) وإن لم تكن موقوفة عليه بالنسبة إلى الصحابة (وهو الأخبار عن طريق المتن) بأن يقول: حدثني فلان من غير واسطة أو بها أنه قال رسول الله ﷺ، وهذا خبر خاص، فلا بد من البحث عن الخبر (والخبر قد اختلف في تحديده) هل يصح أو لا؟ (فقيل لا يحد) ثم اختلفوا (فالغزالي) الإمام حجة الإسلام قدس سره قال: لا

---

(١) سورة يونس الآية ١٨.
(٢) سورة محمد الآية ٣١.
(٣) سورة العنكبوت الآية ١٧.
(٤) سورة المائدة الآية ١١٠.
(٥) سورة المؤمنون الآية ١٤.
(٦) سورة النساء الآية ٩٢.

شرعياً دل العقل على عمومه، أما الشرعيات فإذا تعارض فيها دليلاً فأما أن يستحيل الجمع أو يمكن، فإن امتنع الجمع لكونهما متناقضين كقوله مثلاً: من بدل دينه فاقتلوه، من بدل دينه فلا تقتلوه، لا يصح نكاح بغير ولي، يصح نكاح بغير ولي، فمثل هذا لا بد أن يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً فإن أشكل التاريخ فيطلب الحكم من دليل آخر، ويقدر تدافع النصين، فإن عجزنا عن دليل آخر فنتخير العمل بأيهما شئنا لأن الممكنات أربعة: العمل بهما، وهو متناقض، أو اطراحهما، وهو إخلاء الواقعة عن الحكم وهو متناقض أو استعمال واحد بغير مرجح وهو تحكم، فلا يبقى إلاّ التخير الذي يجوز ورود التعبدية ابتداء، فإن الله تعالى لو كلفنا واحداً بعينه لنصب عليه دليلاً، ولجعل لنا إليه سبيلاً، إذ لا يجوز تكليف بالمحال، وفي التخيير بين الدليلين المتعارضين مزيد غور سنذكره في كتاب الاجتهاد عند تخير المجتهد وتحيره، أما إذا أمكن الجمع بوجه ما فهو على مراتب.

يحد (لعسره، وإنما يعرف بالقسمة والمثال) بالوجه (كما قال في الوجود والعلم) ومقصوده أنه لا يمكن معرفته بالكنه ولا بالرسم إلاّ بوجه ما انقسم إلى هذه الأقسام أو ما يماثل هذا الجزئي ونحوهما (والأكثر) قالوا: لا يحد (لأن علمه) أي تصوره (ضروري) وهو لا يحد تعريفاً حقيقياً، والمعرفات كلها لفظيات (وهو المختار) عند المصنف وغيره (فإن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود) وهو خبر خاص (ومطلق الخبر تمام ماهية هذا الخبر) فيلزم من بداهته بداهة المطلق (وقد يجاب بأن حصول شيء) بنفسه (كما في) العلم (الحضوري) الذي يكفي فيه مجرد الحضور (غير تصوره كما) هو (في) العلم (الحصولي) الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور (فلا يلزم من ضرورة نسبة الوجود إليه ضرورة تصور النسبة) فإنه يجوز أن يكون الأول من قبيل الحضوري فلا يلزم الثاني الذي هو الحصولي (وفيها) أي في النسبة باعتبار تعلق التصور (النزاع) هل تكون متصورة أم لا، ولا يلزم منن العلم الحضوري بالخاص العلم الحصولي بذاتياته، وهو ظاهر جداً، كيف ولو كان كذلك لزم أن يكون حقيقة السخاوة والشجاعة وسائر الصفات النفسية مدركة لنا أكناهها، وهو بين البطلان (كذا في شرح المختصر، أقول: قد مر أن الخبر) الخاص (حكاية) عن تحقق مضمونه (والحكاية إنما تكون بصورة المحكي عنه مطابقة) هذه الصورة: إياه فيصدق (أولا) فيكذب (فكما أن صورة المحكوم عليه و) المحكوم (به حاكيتان عنهما) أي عن المحكوم عليه وبه، (كذلك النسبة الذهنية حاكية عن النسبة الواقعية) المغايرة لها بالذات في الوجود (كاشفة عن ربطها) بين المحكوم عليه وله(في نفس الأمر) أراد بها التحقق المغاير للحكاية، سواء متحققاً في الواقع أو لم يكن، فلا ينافي ما اختاره في السلم أن مفهومها مفهوم الثبوت الأعم أو المراد بيان حال الأخبار المعتبرة المستعملة في المحاورات (ولهذا) أي لأجل كون صورة المحكوم عليه وبه النسبة حاكية (قالوا: لا بد في القضية من ثلاث تصورات) تصور المحكوم عليه وبه والنسبة التامة، وأما النسبة التقييدية التي اعتبرها المتأخرون فالوجدان الصحيح يحكم بخلافها، وإذ قد ثبت أن الحكاية ليست إلاّ الصورة الحاكية فليس علم الخبر إلاّ بالتصور وحصول الصورة، فاندفع الإيراد، ثم

المرتبة الأولى: عام وخاص، كقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر مع قوله «لا صدقة فيما دون خمسة أوسق» فقد ذكرنا من مذهب القاضي أن التعارض واقع، لإمكان كون أحدهما نسخاً بتقدير إرادة العموم بالعام، والمختار أن يجعل بياناً ولا يقدر النسخ إلاّ لضرورة، فإن فيه تقدير دخول ما دون النصاب تحت وجوب العشر ثم خروجه منه، وذلك لا سبيل إلى إثباته بالتوهم من غير ضرورة.

المرتبة الثانية: وهي قريبة من الأولى أن يكون اللفظ المؤول قوياً في الظهور بعيداً عن التأويل لا ينقدح تأويله إلاّ بقرينة، فكلام القاضي فيه أوجه، ومثاله قوله عليه السلام: «إنما الربا في النسيئة» كما رواه ابن عباس، فإنه كالصريح في نفي ربا الفضل، ورواية عبادة بن الصامت في قوله: «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل» صريح في إثبات ربا الفضل، فيمكن أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر، ويمكن أن يكون قوله: «إنما الربا في النسيئة» أي في مختلفي

رجع إلى تقرير الدليل توضيحاً فقال: (فأذن هذا الخبر حاصل بذاته) بكنهه لا بوجهه (بالعلم الحصولي) الذي هو التصور (فكان) هذا الخبر الخاص (متصوراً بالكنه) بداهة (فكان المطلق كذلك) أي بالكنهه بداهة (لأن الذاتي ضروري الثبوت في مرتبة الذات). فحصول الذات هو حصول الذاتي، وقد أشار في أثناء التقرير إلى اندفاع المنع المشهور أنه لا يتم إلاّ إذا ثبت ذاتية الأعم وكون الأخص متصوراً بالكنه وكلاهما ممنوعان فتأمل. ثم هذا غير واف، فإن العلم بالخاص لا يلزم منه العلم بالمطلق، كيف ويجوز أن يكون الخاص مميزاً عند العقل بدون تميز المطلق الذاتي، وهو ظاهر جداً عند المحققين المنكرين لحصول الصورة، فإنه يجوز أن يكون شج الخاص مغايراً لشج المطلق الذاتي، فلا يلزم من حصول أحدهما حصول الآخر، فلا يلزم من بداهة أحدهما بداهة الآخر، ثم أن العلم المتعلق بالخبر الخاص علم تصديقي، ولا يلزم من تعلق التصديق بشيء تعلق التصور بذاتياته، ولعل هذا هو مراد شارح المختصر، فإن الحصول بنفسه كما في العلم بالخبر الخاص، والتصديق به لا يلزم منه تصور النسبة المطلقة التي هي تمام ماهيته، وأما بناء الكلام على الحصولي والحضوري فإحسان إلى من لا يقبل، فإن شارح المختصر ممن لا يرون اتحاد العلم والمعلوم، ولو سلم أن الإدراك بحصول الصورة فيرد عليه ما أورد بقوله: (إلاّ أنه يفيد تصوراً لكنه إجمالاً) في ضمن تصور الخاص من غير أن يتميز عما عداه (لأن امتياز الصورة فرع تصور الذات تفصيلاً) وإذا لم تكن صورة الذاتي متميزة عن صورة الذات لم يكن هو منكشفاً ولا معلوماً إلاّ بعلم الذات، وهو وجه من وجوهه، فلم يلزم انكشاف الكنه، وفيه النزاع (فتأمل) فيه، وقد يقرر الدليل بأن حصة الخبر أعني الخبر المقيد بكونه بين هذه الأطراف متصورة بكنهه وتصور المطلق لازم من تصور المقيد، فإنّ تصور المقيد لا يكون إلاّ بصورة تفصيلية صورة المطلق والقيد، فلزم تصور المطلق، وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكر، لكن يرد عليه منع كون المقيد متصوراً بالكنه، كيف وهذا في قوة أصل المدعي (وقد استدل) على بداهة تصور الخبر (بالتفرقة بينه وبين غيره ضرورة) وهي لا تكون إلاّ بالعلم بهما تصورهما (والجواب) لا

الجنس، ويكون قد خرج على سؤال خاص عن المختلفين أو حاجة حتى ينقدح الاحتمال، والجمع بهذا التقدير ممكن، والمختار أنه وإن بعد أولى من تقدير النسخ، وللقاضي أن يقول: قطعكم بأنه أراد به الجنسين تحكم لا يدل عليه قاطع، ويخالف ظاهر اللفظ المفيد للظن، والتحكم بتقدير ليس يعضده دليل قطعي ولا ظني لا وجه، قلنا: يحملنا عليه ضرورة الاحتراز عن النسخ، فيقول: فما المانع من تقدير النسخ؛ وليس في إثباته ارتكاب مجال ولا مخالفة دليل قطعي ولا ظني، وفيما ذكرتم مخالفة صيغة العموم ودلالة اللفظ، وهو دليل ظني، فما هو الخوف والحذر من النسخ وإمكانه كإمكان البيان، فليس أحدهما بأولى من الآخر، فإن قلنا البيان أغلب على عادة الرسول عليه السلام من النسخ وهو أكثر وقوعاً، فله أن يقول: وما الدليل على جواز الأخذ بالاحتمال الأكثر وإذا اشتبهت رضيعة بعشر نسوة، فالأكثر حلال، وإذا اشتبه إناء نجس بعشر أوان طاهرة فلا ترجيح للأكثر بل لا بد من الاجتهاد والدليل، ولا يجوز أن يأخذوا واحداً ويقدر حله أو طهارته، لأن جنسه أكثر، لكنا

نسلم (أن التفرقة) تقتضي تصور الخبر بل (لا تقتضي التصور) أصلاً (بل يكفي) في التميز (الحصول) أي حصول مطلق الخبر، بل يكفي حصول الأخبار الخاصة، فإن الخصم قائل بالعلم بالقسمة والمثال وهو يكفي للتميز، ويمكن أن يقرر بما مر أنه إنما يلزم التميز مطلق العلم، وأما العلم الحصولي الذي هو التصور فكلا، وحينئذٍ يدفع بما مر، وبأن المراد أن التفرقة بين مطلق الخبر وغيره ضرورية، فلا بد من العلم بمطلق الخبر والعلم بالمطلق لا يكون حضورياً (و) لو سلم تصور مطلق الخبر فأيضاً (لا) يقتضي (الكنه) أي تصوره (بل يكفي) التصور (بوجه ما) والنزاع إنما وقع في الكنه، وما في التحرير أن لكل من الخبر وغيره لوازم وإعطاء كل بما هو لوازم له، وضعها في موضعها لا يكون إلّا بتصور الملزومات، نعم: لا يلزم التصور ومن حيث أنه مسمى الخبر ساقط، لأنه يكفي لإثبات اللوازم التصور بوجه يتميز به الملزوم، وأما تصور كنهه فكلا، وهذا ظاهر جداً: ثم إن الدليل، منقوض بسائر المفهومات، فإن التفرقة بينها وبين نقائضها ضرورية، فلا بد من تصورها ضرورة، وكذا منقوض بالإنشاآت كالأوامر والنواهي، فإنه كما ينتج بداهة الخبر ينتج بداهة الإنشاء أيضاً إلّا أن يقال: هذا الدليل منسوب إلى الإمام الرازي، وهو يرى بداهة جميع التصورات فتأمل فيه.

ثم اعلم أنه قيل أن الحكم بالبداهة لا يمكن أن يكتسب بالدليل، بل يكفي فيه الالتفات إلى المدرك هل حصل من غير نظر أم لا؟ فهو من الوجدانيات، وبه ارتضى صاحب التحرير أيضاً، وقد استوفينا الكلام في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف (أما المحددون) أي المعرّفون تعريفاً حقيقياً بقولهم بالكسبية (فالقاضي) الباقلاني أو عبدالجبار (والمعتزلة) قالوا (كلام يدخله الصدق والكذب أورد) عليه (كلام الله تعالى) وكلام الرسل عليهم الصلاة والسلام فإنه لا يدخله الكذب أصلاً (والأولى) في الإيراد أن يورد (كل خبر) فلا يصدق على شيء من أفراده (فإنّ) الخبر (الصادق صادق دائماً و) الخبر (الكاذب كاذب دائماً) ولا يمكن أن يدخلا في شيء من الأخبار، وفيه

نقول: الظن عبارة عن أغلب الاحتمالين، ولكن لا يجوز إتباعه إلّا بدليل فخبر الواحد لا يورث إلّا غلبة الظن من حيث إن صدق العدل أكثر وأغلب من كذبه، وصيغة العموم تتبع، لأن إرادة ما يدل عليه الظاهر أغلب، وأكثر من وقوع غيره والفرق بين الفرع والأصل ممكن غير مقطوع ببطلانه في الأقيسة الظنية، لكن الجمع أغلب على الظن، واتباع الظن في هذه الأصول لا لكونه ظناً، لكن لعمل الصحابة به واتفاقاتهم عليه، فكذا نعلم من سيرة الصحابة إنهم ما اعتقدوا كون غير القرآن منسوخاً من أوله إلى آخره، ولم يبق فيه عام لم يخصص إلّا قوله تعالى: **﴿وهو بكل شيء عليم﴾** وألفاظ نادرة، بل قدروا جملة ذلك بياناً، وورد العام والخاص في الأخبار، ولا يتطرق النسخ إلى الخبر، كقوله تعالى: **﴿وأقبل بعضهم على بعض يتلاومون﴾**(١) تخصيصاً لقوله تعالى: **﴿هذا يوم لا ينطقون﴾**(٢) وتخصيص قوله تعالى: **﴿وأوتيت من كل شيء﴾**(٣) و**﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾**(٤) و **﴿تجبى إليه ثمرات كل شيء﴾**(٥) وكانوا لا ينسخون إلّا بنص وضرورة، أما بالتوهم فلا، ولعل السبب أن في

رد على من زعم أن الأشكال غير وارد، فإن المفهوم من التعريف الذي يجتمع فيه الدخول للصدق والكذب ويجوز أن لا يجتمع، بل يدخل في بعض الأوقات أحدهما، وفي الآخر الآخر، وإنما يلزم لو كان المراد دخولهما مجتمعين، ولم يفرق هذا الزاعم بين تحقق مصداق الخبر وصدقه، فإن الأول قد يختلف بحسب الأوقات، وأما صدق الخبر فدائم فإن صدق المطلقة دائم فالصادق صادق دائماً فلا يدخله الكذب أصلاً وإلّا اجتمعا، والكاذب كاذب دائماً فلا يدخله الصدق فلا يصدق الحد على شيء من أفراد المحدود، ثم قد يجاب: المراد ما يدخل حقيقته الصدق والكذب، وهذا لا يوجب أن يدخلا فرداً واحداً منه، بل يصدق بدخول الصدق في بعض الأفراد والكذب في البعض وهو صحيح إلّا أنه تكلف، وأما ما قال المصنف أنه يلزم إن يتوقف خبرية كل خبر على خبرية الآخر فليس بلازم فإن غاية ما لزم أن التنبه على خبرية الخبر إنما يكون بعد التنبه على خبرية الآخر، ولعله يلتزم، ويجوز أن يكون التعريف رسماً، وتحقق المرسوم لا يوجب تحقق الرسم حتى يلزمه التوقف في التحقق فتدبر، وقد يجاب أيضاً بحمل الواو على أو أي يدخل أحدهما وهو تكلف أيضاً (والجواب) عنه (المعنى) المراد من دخول الصدق والكذب أنه (يحتملهما عقلاً بالنظر إلى حقيقته النوعية) مع قطع النظر عن خصوص الطرفين والأمور الغريبة من القائل وغيره، وكل خبر وإن كان خبر الله تعالى، إذا جرد النظر إليه وقطع النظر عن الطرفين والمخبر، ويلاحظ أنه ثبوت شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء يجوّز العقل صدقه وكذبه (أو) الجواب أن (المراد كما صرح به القاضي) المعرّف (دخولهما لغة، فإنها لا تأبى) عنه، ولا انكف عن تجويز صدق كل خبر وكذبه معاً وإن كان العقل يحيل ذلك، فإن قلت: أليس قالوا إن حقيقة

---

(١) سورة القلم الآية ٣٠.

(٢) سورة المرسلات الآية ٣٠.

(٣) سورة النمل الآية ٢٣.

(٤) سورة الأحقاف الآية ٢٥.

(٥) سورة القصص الآية ٥٧.

جعلهما متضادين إسقاطهما ذا لم يظهر التاريخ، وفي جعله بياناً استعمالها، وإذا تخيرنا بين الاستعمال والإسقاط فالاستعمال هو الأصل ولا يجوز الإسقاط إلاّ لضرورة.

(تنبيه): أعلم أن القاضي أيضاً يقدر النسخ بشرط أن لا يظهر دلالة على إرادة البيان، مثاله قوله: لا تنفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب، عام يعارضه خصوص قوله ﷺ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»[1] لكن القاضي يقدره نسخاً بشرطين.

أحدهما: أن لا ينبت في اللسان اختصاص اسم الإهاب بغير المدبوغ، فقد قيل مالم يدبغ الجلد يسمى إهاباً، فإذا دبغ فأديم وصرم وغيره، فإن صح هذا فلا تعارض بين اللفظين.

الخبر الصدق، فكيف تجوّز اللغة كذب الخبر قال (ولا ينافي ذلك) أي دخولهما الخبر لغة (ما تقرر أن المدلول) للخبر هو (الصدق) فقط (والكذب احتمال عقلي) وذلك لأن كون مدلوله الصدق لا ينافي اتصافه بالكذب ومفهومه اللغوي فلا ينافي دخولهما معاً باعتبار مفهوميهما اللغويين، وهذا هو المعنى بتجويزهما لغة (فتدبر) وأنت تعلم أن الخبر إنما وضعع لتحقق مصداقه في نفس الأمر، فإن تحقق مطابقة الخبر يكون صدقاً وإلاّ يكون كذباً، فليس الصدق مدلولاً له مطابقة ولا التزاماً، بل قد يعرضه وقد لا يعرضه فإن أرادوا بكون مدلوله الصدق أن مدلوله تحقق المصداق فحق وإلاّ فلا يخفى ما فيه (وأما الإيراد بالدور) بأن الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمه فتوقف معرفتهما ما علي معرفة الخبر فتعريفه بهما دور (وقال ابن الحاجب: لا جواب عنه، فمندفع بأنهما ضروريان) تصوراً وليس تصورهما موقوفاً على تصور الخبر، بل هما معنيان بسيطان يعبر عنهما بالفارسية (براست ودروغ) يتعقلهما كل أحد، وإن لم يعرف مفهوم الخبر، نعم: تحققهما موقوف على تحقق الخبر فإنهما لا يوجدان فيما سواه، والتفسير المذكور لهما لفظي فلا يرد أنهما يتوقفان على الخبر، سواء كانا ضروريين أو نظريين فتدبر (أو) يقال (هما مطابقة النسبة للواقع وعدمها) وهذا لا يتوقف على مفهوم الخبر فلا دور أو يقال: المأخوذ في مفهومهما الخبر المعلوم باعتبار والمعرف حقيقة الخبر فلا دور (وقيل) في تعريف بالخبر (ما يحتمل التصديق والتكذيب هرباً من) لزوم (الدور) زعماً منه أن التصديق والتكذيب مما لا يتوقفان على معرفة الخبر بخلاف الصدق والكذب (وهو) أي الدور (وارد) فلا فائدة في الفرار (لأنهما الحكم بالصدق والكذب) فقد توقف معرفة الخبر عليهما فعاد الدور (كذا في شرح المختصر وقد يقال) لا نسلم أن التصديق والتكذيب الحكم بالصدق والكذب (بل المراد) بهما (الإيجاب والسلب وعلى ما صرح به ابن سينا) فالخبر حينئذٍ ما احتمل الإيجاب والسلب ولا دور فيه إلاّ أن الإيجاب والسلب نفسهما الخبر فلا معنى لاحتمالهما، والأظهر أن يقال: المراد إذ عان النسبة وإنكارها، أي إذ عان نقيضها، ولا شك أن كل خبر يحتملهما، وحينئذٍ لا دور، ولعل المراد بالإيجاب والسلب الإذعان والإنكار إلاّ أنه تسامح فتدبر (قال أبو الحسين) في تحديده (كلام يفيد بنفسه نسبة)

---

(١) انظر كنز العمال (٩/ ٢٦٧٦٦).

الثاني: أنه روي عن ابن عباس أنه عليه السلام مر بشاة لميمونة ميتة فقال: «ألا أخذوا إهابها فدبغوه وانتفعوا به» وكانوا قد تركوها لكونها ميتة، ثم كتب: لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب، فساق الحديث سياقاً يشعر بأنه جرى متصلاً، فيكون بياناً ناسخاً لأن شرط النسخ التراخي.

المرتبة الثالثة: من التعارض: أن يتعارض عمومان، فيزيد أحدهما على الآخر من وجه وينقص عنه من وجه، مثاله قوله عليه السلام «من بدل دينه فاقتلوه» فإنه يعم النساء مع قوله: «نهيت عن قتل النساء» فإنه يعم المرتدات، وكذلك قوله: «نهيت عن الصلاة بعد العصر» فإنه يعم الفائتة أيضاً مع قوله: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» فإنه يعم المستيقظ بعد العصر، وكذلك قوله: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾[1] فإنه يشمل جمع

وأراد بالكلام ما تألف من الحروف، لا ما هو المشهور بين النحاة (فيخرج نحو قائم) من المشتقات (مع أنه كلام عنده وليس بخبر لا لما زعم ابن الحاجب أنه يفيد النسبة، لكن لا بنفسه بل مع االموضوع) فلا يفيد بنفسه نسبة، وذلك لأن هذا يتوقف على أن الدلالة بنفسه الدلالة بلا ضم ضميمة أخرى، وهو خلاف ما صرح به المحدد، فإنه نقل عنه أنها الدلالة بالوضع، والنسبة داخلة في مفهوم المشتق: فالدلالة عليها بنفسه (بل لأن المراد إفادة وقوع النسبة أو لا وقوعها) أي النسبة التامة الحاكية التي هي متعلق الإذعان والإنكار (ولا يرد نحو: قم) أي صيغ الأمر (على ما وهم ابن الحاجب بناء على أن قيامك مطلوب، أو أطلب منك القيام مفادٍ منه) (فتكون النسبة مفادة منه (لأنه) أي انفهامه منه (ليس بنفسه) إذ مدلوله المطابقي هو طلب القيام، وأما الأخبار بكونه مطلوباً فمدلول التزامي (فإنه لازم عقلي وليس معنى وضعياً وهو المراد) من قوله بنفسه (كما صرح به في المعتمد تأمل) فإنه أحق بالقبول، ثم لعله أراد بالوضع الوضع الأعم من الحقيقي والمجازي لئلا يخرج الإنشاآت المستعملة في الخبر مجازاً، والحاصل أن المراد من الدلالة بنفسه الدلالة على المعنى المستعمل فيه فافهم (وما ليس بخبر من الكلام) وهو المركب التام المفيد فائدة تامة (إنشاء، ومنه الأمر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء وتسمية الجميع بالتنبيه كما في المختصر غير متعارف) عندهم والمناسب التأنيث، نعم: أهل المنطق يسمون الانشاء الغير الطلب تنبيهاً.

مسألة: (صيغ العقود) نحو: نكحت وبعت واشتريت وتكفلت وأحلت (والفسوخ) نحو: طلقت وأعتقت وأقلت وظاهرت وغير ذلك (هل هي إنشاء أو أخبار) اختلف فيه، ومحل الخلاف فيما إذا استعمل عند إرادة إنشاء العقد، ولما كان الذهاب إلى الإخبارية مستبعداً عند إفهام العامة في بادىء الرأي، لأن البيع مثلاً لا يثبت إلاّ عند التلفظ بهذا اللفظ حرر الخلاف أولاً وقال: (اعلم إنه لا خلاف لأحد (في أن مدار الفتوى على اللفظ) وما يقوم مقامه من الكتابة والإشارة (والمناط) لتحقق هذه العقود والفسوخ (حقيقة المعنى النفسي) القائم بها، لكن لما كان المعنى النفسي أمراً مبطناً أدير على اللفظ

---

(١) سورة النساء الآية ٢٣.

الأختين في ملك اليمين أيضاً مع قوله: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾[1] فإنه يحل الجمع بين الأختين بعمومه فيمكن أن يخصص قوله: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ بجمع الأختين في النكاح دون ملك اليمين للعموم قوله: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ فهو على مذهب القاضي تعارض وتدافع بتقدير النسخ، ويشهد له قول علي وعثمان رضي الله عنهما لما سئلا عن هذه المسألة، أعني جمع أختين في ملك اليمين، فقالا: حرمتهما آية وحللتهما آية، أما على مذهبنا في حمله على البيان ما أمكن ليس أيضاً أحدهما، بأولى من الآخر ما لم يظهر ترجيح، وقد ظهر فنقول: حفظ عموم قوله: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾[2] أولى لمعنيين.

أحدهما: إنه عموم لم يتطرق إليه تخصيص متفق عليه، فهو أقوى من عموم تطرق إليه التخصيص بالإتفاق إذ قد استثنى عن تحليل ملك اليمن المشتركة والمستبرأة والمجوسية والأخت من الرضاع والنسب وسائر المحرمات أما الجمع بين الأختين فحرام على العموم.

وما يقوم مقامه (كالسفر والمشقة) فإنه أدير الرخصة على السفر ومناطه حقيقة المشقة (لكن دلالة لفظ: بعت مثلاً على المعنى الموجب) للبيع (وهو الحادث في الذهن عند إحداث البيع إما بالعبارة بأن نقل عن المعنى الخبري إليه شرعاً فهو إنشاء) النقل الشرعي مشكل، لأن هذه العقود كانت في الجاهلية قبل ورود الشرع، فالأحرى أن يقال: هو منقول عرفاً (وعليه الشافعية، أو بالاقتضاء بأن يكون حكاية عن تحصيل البيع، وهو متوقف على حصول المعنى الموجب، فهو لازم متقدم، وحينئذٍ هو أخبار، وعليه الحنفية بل الجمهور) من المالكية والحنابلة (كما في التقرير) فالمعنى الموجب الذي هو المحكي عنه موجود، والحكاية موجودة بوجود مغاير كما في سائر الإخبارات (وليس بين الحكاية والمحكي عنه تغاير بالاعتبار كما ظن في شرح الشرح) حيث فرق أولاً بين الإنشاء والأخبار بأنه على تقدير الإنشاء ينعقد البيع بهذا اللفظ، وعلى تقدير الإخبار ينعقد بمعنى ذهني معبر بهذا اللفظ. وقال: فإن قلت: فحينئذ اتحدت الحكاية والمحكي، قلت: هما متغايران اعتباراً، فإن المعنى القائم بالذهن من حيث هو قائم محكي، ومن حيث أنه مدلول اللفظ حكاية، وليس الأمر كما ظن، فإن المعنى القائم بالذهن اعتبره الشارع موجباً محكي عنه والنسبة المدلولة بهذه الصيغ المعلومة حكاية عنه، وهذه النسبة مخالفة بالذات، ولو كان الأمر كما زعم لكان الإنشاء حكاية أيضاً، فإن مدلول: اضرب أيضاً قائم بالذهن، فله نسبتان نسبة إلى الذهن بالقيام وإلى اللفظ بالمدلولية، فيكون باعتبار محكياً عنه وباعتبار حكاية، ولعل في قوله هذا تسامحاً ومقصوده ما حقق فافهم. وهذا التحرير على هذا النمط أدق وأمتن إلاّ أنه يتوقف على أن المعنى الموجب سبب لوجود البيع، وبه يتحقق البيع في نفس الأمر، سواء حكى عنه بهذه الألفاظ أم لا. وهو في حيز الخفاء فإنه لا ينعقد بعقد القلب فقط، بل لا بد من القول، لأن هذه التصرفات قولية. وأيضاً يقع الطلاق ونحوه بالهزل والجد والخطأ، فلو كان المعنى النفسي موجباً

---

(١) سورة النساء الاية ٢٣.

(٢) سورة النساء الآية ٣.

الثاني: أن قوله: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ سيق بعد ذكر المحرمات وعدها على الاستقصاء إلحاقاً لمحرمات تعم الحرائر والإماء، وقوله: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾[٢] ما سيق لبيان المحللات قصداً بل في معرض الثناء على أهل التقوى الحافظين فروجهم عن غير الزوجات والسراري فلا يظهر منه قصد البيان.

فإن قيل: هل يجوز أن يتعارض عمومان ويخلوا عن دليل الترجيح؟ قلنا: قال قوم: لا يجوز ذلك، لأنه يؤدي إلى التهمة ووقوع الشبهة لتناقض الكلامين، وهو منفر عن الطاعة والإتباع والتصديق، وهذا فاسد بل، ذلك جائز ويكون ذلك مبيناً لأهل العصر الأول، وإنما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والأدلة، ويكون ذلك محنة وتكليفاً علينا لنطلب الدليل من وجه آخر من ترجيح أو تبخير، ولا تكليف في حقنا إلاّ بما بلغنا فليس فيه محال، وأما ما ذكروه من التنفير والتهمة فباطل، فإن ذلك قد نفر طائفة من الكفار في ورود النسخ

لوقوع الطلاق لما وقع عند الهزل، وانتقاء المعنى الموجب في الخطأ أظهر منه في الهزل، وأيضاً انهم قالوا: إن وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما بالاقتضاء، وإذا كان الموجب هو المعنى النفسي حقيقة وهو معنى موجود مقدم على التكلم بهذه الكلمات فلا اقتضاء ههنا، وهل هذا إلا كما إذا طلق سابقاً ثم أخبره بعد حين أنه كان طلق؟ والجواب: أن وقوع الطلاق ونحوه بهذا اللفظ، لكن الدلالة على وجود الطلاق بتطليق الزوج، فههنا تطليق سابق، وليس إلاّ عقد القلب، فهو السبب، لكن لم يعتبر الشرع إياه سبباً إلاّ لصدق هذه الحكاية، وهذا القدر هو المعنى للاقتضاء، فإنه اعتبر لصدق الكلام شرعاً بخلاف الحكاية عنه بعد هذه الحكاية أنه كان طلقها فإنه لم يعتبر سببية هذا العقد القلبي لصدق هذا الخبر فاندفع الأخير، ثم أن المراد بكونه تصرفاً قولياً أنه يثبت سببية هذا العقد بجهة القول ويعرف به، صرح بذلك الشيخ الهدّاد في شرح أصول الإمام فخر الإسلام وإلا فهو تصرف فعلي يثبت بفعل القلب فاندفع الأول، وأما في الهزل فالمطلق يعقد في القلب إيقاع الطلاق ويخبر عنه بهذا الخبر إلاّ أنه لا يرضى بوقوع مسببه والشرع لم يجعل بعض العقود مشروطة بالرضا بحكمها. وأما الخطأ فالحق فيه أن الوقوع فيه في القضاء فقط لحكمه بالظاهر، فلا يصدقه القاضي في عدم تحقق العقد القلبي، وأما عند عدم الخبر فلا يقع بعلمه لعدم تحقق ما هو سبب حقيقة فاندفع الثاني أيضاً، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام. وقد يقال في تحقيق كلام الحنفية أن الخبرية لا تقتضي تحقق المحكي عنه، وإلاّ لم يكذب أصلاً بل الذي لا بد للخبرية منه الحكاية عن أمر. فإن تحقق هذا الأمر يكون صادقاً وإلا كاذباً، وهذه الصيغ قد قصد بها الأخبار والحكاية عن وجود البيع والطلاق مثلاً، لكنها كاذبة لانتفاء المخبر عنه، فالشرع اعتبر هذا المعدوم موجود التصديق الخبر، كفهو ثابت اقتضاءً فتحقق البيع والطلاق قبله لتصحيح هذا الخبر، وهذا وإن كان بعض عبارات شراح الأصول للإمام فخر الإسلام توهمه لكنه لا يخفى على من له قلب سليم ما فيه من الكلفة، فإن هذه الصيغ كانت مستعملة في الجاهلية، ولم يكن

---

(١) سورة النساء الاية ٣.

حتى قال تعالى: ﴿وإذا بدلنا مكان آية﴾ و ﴿الله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر﴾[1] الآية، ثم ذلك لم يدل على استحالة النسخ.

الفصل الثاني
في جواز إسماع العموم من لم يسمع الخصوص

وقد اختلفوا في جوازه فقيل: لا يجوز ذلك، لأن فيه الباساً وتجهيلاً، ونحن نقول، يجب على الشارع أن يذكر دليل الخصوص إما مقترناً وإما متراخياً على ما ذكرناه من تأخير البيان، وليس من ضرورة كل مجتهد بلغه العموم أن يبلغه دليل الخصوص، بل يجوز أن يغفل عنه، ويكون حكم الله عليه العمل بالعموم، وهذا القدر الذي بلغه ولا يكلف ما لم يبلغه، ودليل جوازه وقوعه بالإجماع فإن من الأدلة المخصصة ما هي عقلية غامضة عجز عنها الأكثرون إلّا الراسخون في العلم وغلطوا فيها، فالألفاظ المتشابهة في القرآن الموهمة

المستعملون يعرفون الشرع فضلاً عن هذا الاعتبار، بل عامة المسلمين يستعملون هذه الصيغ ولا يعرفون هذا التدقيق ولا يقصدون الكذب أيضاً عند استعمالها أي الحكاية عما ليس في الواقع، ثم اعتبار الشرع المعدوم موجوداً مما يمجه العقل، فالحق ما أفاده المصنف تبعاً للمحققين أن هذه حكايات عن العقد القلبي الذي اعتبره الشرع سبباً فافهم (لنا الصيغة) موضوعة للأخبار، فتبقى عليه، لأن الإنشائية إنما تكون بثبوت النقل (والنقل لم يثبت) وقد يقال: المعنى الإنشائي يتبادر إليه، وهو دليل النقل، والجواب أن القدر الضروري أن العقود عند التلفظ بهذه الألفاظ وأما تبادر المعنى الإنشائي فلا دليل عليه، بل يصح المعنى اللغوي، فلا يصار عنه، لأن الأصل هو الأصل فافهم. الشافعية (قالوا: أولاً) لو كانت هذه الألفاظ إخبارات لكان لها خارج تكون حكايات عنه و (لا خارج لها، بل البيع مثلاً يقع ببعت) وكذا أخواته، فليس هناك ببيع سابق عليها حتى يكون خارجاً محكياً عنه (أو) قالوا (ثانياً) لو كانت إخبارات لكانت محتملة للصدق والكذب و (لا تحتمل الصدق والكذب) فإن الوجدان يحكم بخطأ من جوزهما عليها (والجواب) لا نسلم أنه خارج لها ولا تحتمل الصدق والكذب (بل لها خارج من الكلام) وهو العقد القلبي الموجب لانعقاد البيع، وبه ينعقد البيع حقيقة (تطابقه) فهي صادقة بلا ريب، ويحتمل عدم المطابقة كما مر بيانه، وإنما اكتفى بذكر المطابقة لأنه من المعلوم أن ما احتمل المطابقة يحتمل اللا مطابقة أيضاً لا كما في شرح الشرح أن هذا الخبر صادق قطعاً، ولا يحتمل الكذب لوجود مصداقه بتة، كما إذا أخبر أحد أن في نفسه صورة، لأن هذا لا يستقيم فإن الحكاية عن الذهن والخارج سواسيان في احتمال المطابقة واللا مطابقة، هذا محصول ما في الحاشية، ولعل مقصوده أن هذه الإخبارات صادقة بالنظر إلى الأمر الخارجي، وهو أن المتكلم أعرف بحاله، ومعلوم أنه لا يقصد عند استعمال هذه الصيغ الكذب، وأما بالنظر إلى حقيقتها فتحتمل كليهما فتدبر، وقد

---

(١) سورة النحل الآية ١٠١.

للتشبيه بلغت الجميع، والأدلة العقلية الغامضة لم ينتبه لها الجميع، ولم يرد الشرع صريحاً بنفي التشبيه وقطع الوهم، وذلك سبب للجهل، والدليل عليه وقوع الجهل للمشبهة، فإن قيل: العقل الذي يدل على التخصيص عتيد لكل عاقل، فالحوالة عليه ليس بتجهيل، قلنا وأي شيء ينفع كونه عتيداً ولم يزل به جهل الأكثرين وكان يزول بالتصريح، والنص الذي لا يوهم التشبيه أصلاً. احتجوا بشبهتين. الأولى إنه لو جاز ذلك لجاز أن يسمعهم المنسوخ دون الناسخ، والمستثنى دون الاستثناء، قلنا: ذلك جائز في النسخ، وعليه العمل بالمنسوخ إلى أن يبلغه الناسخ، وليس عليه إلّا تجويز النسخ والتصفح عن دليله، فإذا لم يبلغه فلا تكليف عليه بما لم يبلغه، كما إذا عجز من معرفة التخصيص بعد البحث عمل بالعموم، وأما الاستثناء فيشترط إتصاله، فكيف لا يبلغه؟ نعم: يجوز أن يسمعه الأول فينزعج عن المكان لعارض قبل سماع الاستثناء فلا يسمعه، فلا يكون مكلفاً بما لم يبلغه.

يجاب عنهما بأن الخبرية لا تقتضي تحقق المصداق في نفس الأمر والذي لا بد منه قصد الحكاية عن أمر خارج وعدمه ممنوع، لكنه إنما لا يكذب لأن الشرع اعتبر محققاً موجوداً قبل استعمال هذه الصيغ فتكون صادقة لهذا، وإلّا فهي كاذبة فثبت احتمالها لهما، وهذا الجواب مبني على ما نقلنا سابقاً في تحقيق الخبرية مع ما عليه، ويمكن حمل كلام شارح الشرح عليه أيضاً بأن صدقها مقطوع لاعتبار الشارع المصداق المعدوم موجوداً واعتبار الصيغ صادقة، ولا ينكر احتمال الكذب بملاحظة نفس هذا الكلام فتدبر (و) قالوا (ثالثاً: لو كان خبراً لكان ماضياً) لأنه صيغته، ولو كان ماضياً (فلم يقبل التعليق والتوقف) على ما هو في المستقبل ومحظور الوجود (وهو باطل) لأنه يقبل التعليق (إجماعاً) وهو منقوض بما إذا كان إنشاء، لأنه لو كان إنشاءً لكان إنشاءً للعقد الواقع في الحال، فلا يصح التعليق على أمر مستقبل ومحظور الوجود، فإن قالوا: الشرط مغير عن كونه إنشاءً في الحال، إلى الإنشاء عند وجود المعلق عليه. فنقول: كذلك عند كونه إخباراً الشرط مغير عن الإخبار الماضي إلى إخبار وقوعه في المستقبل عند وجود المعلق عليه، وإن قالوا: إنه لأنشاء الحكم التعليقي؟ قلنا: إنه على تقدير الخبرية للإخبار عن اللزوم والتعليق على الكائن في نفس الأمر، وبالجملة ما هو جوابكم فهو جوابنا (أقول: القيد مغير كما في سائر الإخبارات والإنشاآت، ألا ترى النهار موجود يدل على الوقوع) الحالي (فلما علق بشرط لا يوجد إلّا بعد وجوده) فإنه يدل حينئذ على الوقوع وتغير عما دل عليه حال الانفراد (وكذلك: أنت طالق، على الإنشائية) كما هو مذهب الخصم (طلاق في الحال) وإنشاء له (وبعد التعليق ليس كذلك) بل انشاءً بطلاق يوجد عند المعلق عليه فكذلك الحال حال الخبرية، فإنه يكون إخباراً عن طلاق يكون واقعاً في المستقبل عند وجود الشرط، فلا نسلم أنه كان ماضياً لم يصح التعليق، بل يصح ويتغير من الماضي إلى الإستقبال، بل يخلع عن الحكم الماضوي، ويكون حكم بينه وبين المعلق عليه باللزوم (ثم لما كان المعنى الموجب من مقتضيات الخبر كان تعليقه مستلزماً لتعليقه) كيف لا ولو وجد المعنى الآن لكان الخبر عن الحكم التعليقي كاذباً، بل إنما يستدعي وجود المعنى الموجب عند وجود الشرط لا غير (ولذا قلنا: التعليق يمنع السببية كما مر) ولا يخفى أن الأخبار يقتضي

الشبهة الثانية: قولهم: تبليغ العام دون دليل الخصوص تجهيل فإنه يعتقد العموم وهو جهل، قلنا جهل من جهته إن اعتقد جزماً عمومه، بل ينبغي أن يعتقد أن ظاهره العموم وهو محتمل للخصوص ومكلف بطلب دليل الخصوص إلى أن يبلغه أو يظهر له انتفاؤه، لأنه إن اعتقد أنه عام قطعاً أو خاص قطعاً أو لا عام ولا خاص، أو هو عام وخاص معاً، فكل ذلك جهل، فإذا بطل الكل لم يبق إلاّ اعتقاد أنه ظاهر في العموم محتمل للخصوص، وبهذا يتبين بطلان مذهب أبي حنيفة حيث قال: قوله: ﴿فتحرير رقبة﴾[1] يجب أن يعتقد عمومه قطعاً حتى يكون إخراج الكافرة نسخاً، وقوله: ﴿فليطوّفوا بالبيت العتيق﴾[2] يجب اعتقاد إجزائه قطعاً، حتى يكون اشتراط الطهارة بدليل آخر نسخاً، وهو خطأ بل يعتقده ظاهراً محتملاً، أو يتوقف عن القطع والجزم نفياً وإثباتاً، فإنه ليس بقاطع.

وجود اللزوم بين الطلاق ودخول الدار مثلاً، ولا يكون لزوم إلاّ باعتبار الشرع سببية العقد الشرطي النفسي له، وهذا القدر ضروري ومتحقق. وأما أنه هل هو سبب لوقوع الطلاق عند وجود الشرط، فالنزاع فيه باق بحاله، وقد مر مع ماله وعليه فلا نعيده (وقد يجاب) في شرح الشرح (بأنه إخبار عن وقوع تعليق الطلاق مثلاً في الدهن) فلا ينافي كونه ماضياً (وهو ليس بشيء لأن الماضي إنما يدل على وقوع مصدره) في الزمان الماضي، والتعليق يقتضي وقوع مصدره عند وجود الشرط لا غير، وأما وجود تعليقه في الماضي فبمعزل عما نحن فيه لأنه ليس مدلولاً لصيغة طلقت، وهو ظاهر جداً (و) قالوا (رابعاً) لو كانت الصيغ المذكورة أخباراً (يلزم عدم الفرق بينه خبراً) عن الطلاق الواقع من قبل (أو أنشاء) أي وقوع الطلاق بهذا اللفظ، لأنه خبر على كل تقدير (وهو) أي انتفاء الفرق (باطل ولذلك لو قال للرجعية) المطلقة في العدة (طلقتك سئل) عن نيته، فإن نوى الإنشاء يقع الطلاق الآخر وإن نوى الإخبار لا يقع (أقول) الملازمة ممنوعة، بل الفرق بأنه (مرة إخبار عما حصل به اقتضاء) وبه يقع الطلاق (و) مرة (أخرى ليس كذلك) بل هو أخبار عن الطلاق الواقع لا بالأقتضاء وإلا ظهر في العبارة أن يقال مرة إخبار عن تطليق حاصل بإنشاء نفسي لم يحك عنه أصلاً أولاً، ومرة اخبار عن التطليق المحكي بالحكاية أولاً وعلى الأول يقع طلاق آخر بوجود الموجب مرة ثانية، وعلى الثاني لا يقع لعدم تكرار الموجب، وقد يجاب بأن الفرق بين ما إذا قصد إيقاع الطلاق وبين ما إذا قصد الإخبار عن طلاق سابق أنه في الأول يقصد الحكاية عن طلاق غير محقق بخبر عن وقوعه، فالشرع يعتبره واقعاً لصدق هذا الكلام، فيقع طلاق آخر، وفي الثاني يقصد عن طلاق واقع محقق، فهو صادق في الإخبار، فلا يحتاج إلى اعتبار وقوع آخر وهذا بناء على ما مر نقله عن البعض في تحقيق الإخبارية مع ما عليه فتذكر. قال شارح الشرح: أن القطع بالفرق المذكور إنما هو في الحكاية عن الخارج، وأما في الحكاية

---

(١) سورة النساء الآية ٩٢ وسورة المجادلة الآية ٣.

(٢) سورة الحج الآية ٢٩.

الفصل الثالث
(في الوقت الذي يجوز للمجتهد الحكم بالعموم فيه)

فإن قال قائل: إذا لم يجز الحكم بالعموم ما لم يتبين انتفاء دليل الخصوص، فمتى تبين له ذلك: وهل يشترط أن يعلم انتفاء المخصص قطعاً أو يظنه ظناً؟ قلنا: لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة التي أوردناها في المخصصات، لأنّ العموم دليل بشرط انتفاء المخصص، والشرط بعد لم يظهر، وكذلك كل دليل يمكن أن يعارضه دليل، فهو دليل بشرط السلامة عن المعارضة، فلا بد من معرفة الشرط، وكذلك الجمع بعلة مخيلة بين الفرع والأصل دليل بشرط أن لا ينقدح فرق فعليه أن يبحث عن الفوارق جهده أو ينفيها ثم يحكم بالقياس، وهذا الشرط لا يحصل إلّا بالبحث،

عما في الذهن فدقيق، تحقيقه أن الإنشاء يدل على حدوث البيع بهذا اللفظ والإخبار عن حدوث البيع من الكلام النفسي والتغاير بين الحكاية، والمحكي عنه بالاعتبار فالمحكي عنه هو إحداث البيع القائم بالنفس، والحكاية هو من حيث أنه مدلول اللفظ مطابقة، وأنت لا يذهب عليك أن هذا مع ابتنائه على التغاير الاعتباري لا يفيد لأن المستدل إنما ألزم عدم الفرق بين ما إذا قصد الحكاية عن طلاق واقع أو بيع واقع، وبين ما إذا قصد حدوث آخر لكونه إخباراً على كل حال، هذا لا يدفع ذلك، وبيان الفرق بينه حال كونه إنشاءً وبينه حال كونه إخباراً مما لا طائل والقطع بالفرق في الحكاية عن الخارج لا يضره، بل يفيد بطلان اللازم، فلا وجه له إلّا بالإرجاع إلى ما قال المصنف (وقد يقال) في الجواب: (الفرق) بينه خبراً وبينه انشاء (إنه إخبار عن الذهن) أي عن الإنشاء القائم بالذهن (مرة) فيقع آخر (وأخرى عن الخارج) أي عن الطلاق الواقع في الخارج (وفيه ما فيه) فإنك قد عرفت أن السبب الموجب لوقوع الطلاق هو الإنشاء القائم بالنفس، وبه تصير المرأة مطلقة في الخارج، والرجل بائعاً والمال مبيعاً، فنحو طلقتك، وأنت طالق، حكاية عن هذا الإنشاء الذهني أو الأثر المرتب عليه، فلا وجه لهذا الفرق؛ نعم: قد يكون إخباراً عن الإنشاء الأول الذي به وقع الطلاق مرة. وحكى عنه أولاً وعلم وجوده بهذه الحكاية فلا يقع طلاق آخر، وقد يكون إخباراً عن إنشاء ذهني آخر غير الأول. فيقع آخر، ولذا يسأل في الرجعي كما قد مر، وقد يقال في الاستدلال على الإنشائية بأن: أنت طالق وطلقتك لو كانا خبرين كان الأول خبراً عن اتصاف المرأة بالطلاق، والثاني عن اتصاف الزوج بالتطليق، فهذا المخبر عنه ثابت من قبل أم لا. وعلى الثاني فلا إخبار، بل يكون إنشاءً لتطليق الزوج وصيرورة المرأة متصفة به فإنهما قد تحققا بهذا، وعلى الأول يلزم أن تكون المرأة مطلقة قبل هذا الكلام. وهو ظاهر الفساد لأن الطلاق إنما يقع به لا قبل، والقول بنوط الحكم بهذا اللفظ كما في السفر والمشقة لا يفيد، لأن الشارع قد أناط الحكم على السفر ولم يعتبر المشقة فيه أصلاً إنما هو إبداء للحكمة منا، وأما ههنا فقد قلتم أن إيقاع الطلاق قد أناطه الشرع بعقد القلب، وإنما هذا حكاية وأخبار عنه لا دخل له في الإيقاع، وأيضاً لا بد لهذه الإناطة من دليل شرعي لأنه لا يهتدي إليه العقل، ولا يجوز نصب الأسباب بالرأي، وأيضاً: لا

ولكن المشكل أنه إلى متى يجب البحث فإن المجتهد وإن استقصى أمكن أن يشذ عنه دليل لم يعثر عليه فكيف يحكم مع إمكانه، أو كيف ينحسم سبيل إمكانه، وقد انقسم الناس في هذا على ثلاثة مذاهب: فقال قوم: يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالإنتفاء عند الاستقصاء في البحث، كالذي يبحث عن متاع في بيت فيه أمتعة كثيرة فلا يجده، فيغلب على ظنه عدمه، وقائل يقول: لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا دليل، أما إذا كان يشعر بجواز دليل يشذ عنه ويحيك في صدره إمكانه، فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً؟ نعم إذا اعتقد جزماً وسكنت نفسه إلى الدليل جاز له الحكم كان مخطئاً عند الله أو مصيباً، كما لو سكنت نفسه إلى القبلة فصلى إليها، وقال قوم: لا بد أن يقطع بانتفاء الأدلة، وإليه ذهب القاضي لأن الاعتقاد الجزم من غير دليل قاطع سلامة قلب وجهل، بل العالم الكامل يشعر نفسه بالاحتمال حيث لا قاطع ولا تسكن نفسه، والمشكل على هذا طريق تحصيل القطع بالنفي، وقد ذكر فيه القاضي مسلكين.

يكون حينئذ هذا من قبيل المقتضى فإنه يثبت بالمقتضى، وهذا قد ثبت من قبل، والجواب عنه: أن المخبر عنه ثابت قبل التكلم بهذه الأخبار، وأن المرأة مطلقة قبله بالإنشاء النفسي، وليس فيه فساد أصلاً، وإناطة الحكم على هذا اللفظ مع كونه إخباراً لغة لأنه اعتبر سببية الإنشاء النفسي لئلا يلزم اعتبار الكلام الكاذب، ومعنى نوط الحكم بهذه الصيغ أن العقد النفسي المخبر عنه إنما جعل سبباً شرعاً عند هذا الإخبار مقدماً عليه، فيكون ظهور سببيته بهذه الأخبار، ويكون الوقوع أيضاً عنده، والدليل عليه وقوع الطلاق والبيع عند استعمال هذه الصيغ، وهذا هو الدليل، على أن الحال حال السفر والمشقة، ثم لما كان اعتبار سببية هذا المعنى النفسي لوقوع الطلاق وصيرورة المرأة مطلقة إنما هو مشروط بإرادة الحكاية لإناطة الشارع الحكم بهذه الألفاظ لا على النفسي، كيف اتفق، كما أن إناطة الرخصة بالسفر دلت على أنه لا اعتبار للمشقة كيفما اتفقت، بل حال كونها مقارنة للسفر وكان سببية هذا الإنشاء النفسي لوقوع الطلاق إنما تظهر بهذا الإخبار، قيل إنها ثابتة باقتضائه، وإن هذه الألفاظ أسباب لأحكامها لكونها مظنة لها، وهذا كلام صافٍ لا غبار عليه قد تفضل الله سبحانه بالكشف على هذا العبد غفر الله له إلى هذا الآن ولعله يحدث بعد ذلك أمراً (ثم الخبر عند الجمهور إما صادق أو كاذب، لأنه إما مطابق للواقع) الذي هو المخبر عنه، وهو الصادق (أولاً) مطابق، وهو الكاذب، وهذه المنفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات ونزاع من نازع ليس إلا في إطلاق لفظ الكذب والصدق لغة هل هما لهذين المعنيين لا في صدق هذه المنفصلة (وما قيل كل اخباري) اليوم (كاذب) ولم يتكلم بغيره، أو كلامي هذا مشيراً إلى هذا كاذب (ليس بصادق ولا كاذب، وإلاّ كان كاذباً وصادقاً معاً) لأنه لو كان صادقاً مطابقاً للواقع لاتصف موضوعه بالكذب، وهو هذا الخبر بعينه فيكون كاذباً ولو كان كاذباً لكان محموله مسلوباً عن موضوعه الذي هو هذا الخبر، فإذا كان مسلوباً كان الصدق ثابتاً، وتسمى هذه الشبهة جذراً أصم (فقد ذكرنا الجواب عنه في السلم) وقد بينا في شرحه أنه لا يتم، وأجاب المحقق

أحدهما: إنه إذا بحث في مسألة قتل المسلم بالذمي عن مخصصات قولاً: لا يقتل مؤمن بكافر مثلاً: فقال: هذه مسألة طال فيها خوض العلماء وكثر بحثهم، فيستحيل في العادة أن يشذ عن جميعهم مدركها، وهذه المدارك المنقولة عنهم علمت بطلانها، فأقطع بأن لا مخصص لها، وهذا فاسد من وجهين.

أحدهما: إنه حجر على الصحابة أن يتمسكوا بالعموم في كل واقعة لم يكثر الخوض فيها ولم يطل البحث عنها، ولا شك في عملهم مع جواز التخصيص، بل مع جواز نسخ لم يبلغهم كما حكموا بصحة المخابرة بدليل عموم إحلال البيع، حتى روى رافع بن خديج النهي عنها.

الثاني: إنه بعد طول الخوض لا يحصل اليقين، بل إن سلم إنّه لا يشذ المخصص عن جميع العلماء، فمن أين لقي جميع العلماء، ومن أين عرف إنه بلغه كلام جميعهم، فلعل

الدواني بأنه ليس خبراً فلا استحالة في الخلو عنهما، وهذا حاسم لمادة الشبهة، ولها أجوبة أخرى لولا الفن غريباً لفصلنا القول فيه مع ماله وما عليه (وقال النظام) من المعتزلة: الخبر إما صادق أو كاذب (لأنه إما مطابق الاعتقاد) فهو صادق سواء طابق الواقع أم لا (أولا) مطابق الاعتقاد، وهو الكاذب، سواء طابق الواقع أم لا، ولا يخفى أنه يختل الحصر بما إذا لم يكن هناك اعتقاد إلا أن يتكلف، ويراد بعدم المطابقة أعم من أن يكون اعتقاد لكن لا يطابقه، أو لا يكون اعتقاد أصلاً، لكن يكون صالحاً لتعلق الاعتقاد لئلا يختل بالإنشاء وتمسك (تمسكاً بقوله تعالى) **﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله والله يعلم أنك لرسوله والله يشهد (أن المنافقين لكاذبون﴾**[1] فقد أثبت الله لهم الكذب في قولهم **﴿أنك لرسول الله﴾** مع أنه مطابق للواقع من غير ارتياب. وشك فعلم أن الصدق ليس المطابقة للواقع ولا الكذب عدمها، فبطل قولكم، وهذا ينفي قول الجاحظ أيضاً، فتعين قولنا: هو أن الصدق مطابقة الاعتقاد والكذب عدمها (وأجيب) بمنع أن الله كذبهم في قولهم: **﴿أنك لرسول الله﴾** بل المعنى (أنهم كاذبون في الشهادة) فكذبهم في قولهم «نشهد» وذلك لأن الشهادة الإخبار عن صميم القلب والاعتقاد به، وهذا ظاهر إذا كان نشهد إخباراً كما هو مقتضى الصيغة، وأما إذا كان إنشاء للشهادة فالكذب باعتبار تضمنها الأخبار بأنهم معتقدون، ولا شك أن الأخبار بالشهادة، وكذا أخبار أنهم معتقدون غير مطابق للواقع، ولك أن تقرر بأن قولهم «نشهد أنك لرسول الله» كناية عن الأخبار بإيمانهم، فمقصودهم الأخبار بأنهم مؤمنون ثابتون على إيمانهم، وعبروا عنه بما هو ملزوم الإيمان وهو الشهادة عن صميم القلب، فرد الله عليهم أنهم كاذبون في دعواهم لما أنهم منافقون، وليس لهم في نفس الأمر تصديق أصلاً (أو) التكذيب (في ادعائهم العلم) والاعتقاد اللازم للنفاق (و) سلمنا أن التكذيب راجع إلى قولهم «أنك لرسول الله» لكن لا بحسب الواقع فإنهم صادقون فيه بل (في زعمهم

---

(١) سورة المنافقون الآية ١.

منهم من تنبه لدليله وما كتبه في تصنيفه ولا نقل عنه، وإن أورده في تصنيفه فلعله لم يبلغه، وعلى الجملة لا يظن بالصحابة فعل المخابرة مع اليقين بانتفاء النهي: وكان النهي حاصلاً ولم يبلغهم، بل كان الحاصل إما ظناً وإما سكون نفس.

المسلك الثاني: قال القاضي: لا يبعد أن يدّعي المجتهد اليقين وإن لم يدع الإحاطة بجميع المدارك، إذ يقول: لو كان الحكم خاصاً لنصب الله تعالى عليه دليلاً للمكلفين، ولبلغهم ذلك وما خفي عليهم، وهذا أيضاً من الطراز الأول، فإنه: لو اجتمعت الأمة على شيء أمكن القطع بأن لا دليل يخالفه. إذ يستحيل إجماعهم على الخطأ، أما في مسألة

الباطل) فإنهم كانوا يزعمون أنهم كاذبون، وههنا جواب آخر هو: أن المعنى أن ديدنهم الكذب وعدم مطابقة كلامهم للواقع لا الكذب في هذا الخبر وهذا جواب أدق، وأجاب في المطول بأن التكذيب يرجع إلى قولهم أنهم ما قالوا: «لا تنفقوا على من عند رسول الله» صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلمو ﴿لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل﴾ كما روي في صحيح البخاري أنهم حين قالوا أنهم ما قالوا ذلك نزل: ﴿إذا جاءك المنافقون﴾[1] وفيه بعد فإن قوله تعالى: ﴿هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا﴾[2] متأخر عن قوله تعالى: ﴿والله يشهد أن المنافقين لكاذبون﴾[3] بآيات كثيرة، ومعنى ما في صحيح البخاري أنه نزل هذه السورة، ويؤيده ما وقع في رواية النسائي فنزلت ﴿هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله﴾ إلى قوله: ﴿ليخرجن الأعز منها الأذل﴾ هذا والله أعلم بمراده (والجاحظ) أبو مسلم من المعتزلة (أثبت الواسطة) بين الصدق والكذب، وادعى أن من الإخبار ما ليس بصادق ولا كاذب (قائلاً) في التقسيم الخبر (أما مطابق للخارج) أي في الواقع(أولا: وكل منهما مع اعتقاد أنه كذلك) أي كل من المطابق مع اعتقاد أنه مطابق ومن غير المطابق مع اعتقاد أنه غير مطابق (أولا) مع اعتقاد أنه كذلك فالمطابق مع اعتقاد أنه مطابق صدق، وغير المطابق مع اعتقاد أنه غير مطابق كذب (والثاني منهما) وهو المطابق مع عدم الاعتقاد بالمطابقة، سواء كان مع اعتقاد عدم المطابقة أو لم يكن هناك اعتقاد أصلاً وغير المطابق مع عدم الاعتقاد بعدم المطابقة، سواء كان مع اعتقاد المطابقة أم لا (ليس بكذب ولا صدق) فقد بان لك مما ذكرنا أن الأقسام ستة: واحد منها صدق، وواحد كذب، والأربعة منها ليس بصدق ولا كذب (واحتج) الجاحظ (أولاً) على ثبوت الواسطة (بقوله) تعالى: ﴿إفترى على الله كذباً أم به جنة﴾[4] وهؤلاء الأشقياء لم يعلموا أخبار الرسول بالبعث وغيره صدقاً مطابقاً للواقع، وقد حصروا تلك الاخبار في الكذب وكلام أهل الجنة فقد (قسموا اللا مطابق إلى ما مع اعتقاد) بأنه لا مطابق (وهو الكذب، وإلى ما ليس معه) اعتقاد (وهو كلام أهل الجنة) لأن المجنون لا اعتقاد له، فكلام أهل الجنة مع كونه خبراً ليس بصادق عندهم ولا كاذب، لكونه

---

(١) سورة المنافقون الآية ١.
(٢) سورة المنافقون الآية ٧.
(٣) سورة المنافقون الآية ١.
(٤) سورة سبأ الآية ٨.

الخلاف كيف يتصور ذلك والمختار عندنا، أن تيقن الانتقاء إلى هذا الحد لا يشترط، وأن المبادرة قبل البحث لا تجوز، بل عليه تحصيل علم وظن باستقصاء البحث، أما الظن فبانتفاء الدليل في نفسه، وأما القطع فبانتفائه في حقه بتحقق عجز نفسه عن الوصول إليه بعد بذل غاية وسعه، فيأتي بالبحث الممكن إلى حد يعلم أن بحثه بعد ذلك سعي ضائع، ويحس من نفسه بالعجز يقيناً فيكون العجز عن العثور على الدليل في حقه يقيناً، وانتفاء الدليل في نفسه مظنون، وهو الظن بالصحابة في المخابرة ونظائرها، وكذلك الواجب في القياس والاستصحاب وكل ما هو مشروط بنفي دليل آخر.

قسيماً له، فهو واسطة عندهم، وهم كانوا أهل لسان، فقولهم يكون حجة (قلنا) لا نسلم أنه قسيم للكذب، بل (قسيم للافتراء) وهو أخص من الكذب، لأنه الكذب عن عمد (فيجوز أن يكون كذباً) في زعمهم الباطل فلا يكون واسطة عندهم (ويجوز أن لا يكون خبراً) فلا يكون صادقاً ولا كاذباً، فلم يلزم الواسطة، وذلك لأن الكلام الصادر عن المجنون لا يكون مقصوداً بالإفادة، فلا يكون حكاية عن أمر حتى يكون خبراً فتأمل فيه(و) احتج الجاحظ (ثانياً: بقول) أم المؤمنين (عائشة) الصديقة رضي الله تعالى عنها (في عبدالله) بن عمر: ما كذب (لكنه وهم) عن عمرة بنت عبدالرحمن أنها سمعت عائشة رضي الله عنها ذكر لها أن ابن عمر عبد الله يقول: إن الميت يعذب ببكاء الحي عليه، فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبدالرحمن أنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ، وإنما مر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم على يهودية يبكى عليها فقال: «إنهم ليبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها»[1] رواه الشيخان، فأم المؤمنين لم تعتقد هذا الحديث قول رسول الله ﷺ فلا ترى الاخبار مطابقاً وصدقاً، ثم نفت عنه الكذب فعلم أن من الاخبار ما هو ليس بصدق ولا كذب وهو الوهم والسهو والخطأ، وهذا الخبر عندها رضي الله عنها منها، واعلم أن هذا الحديث رواه أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، وتكلمت عليه أم المؤمنين أيضاً، روى الشيخان عن عبدالله بن أبي مليكة قال: توفيت بنت لعثمان بن عفان رضي الله عنه بمكة، فجئنا لنشهدها، فحضرها ابن عمر وابن عباس وإني لجالس بينهما، فقال عبدالله بن عمر لعمرو بن عثمان وهو مواجهه: ألا تنهي عن البكاء؟ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» فقال ابن عباس: قد كان عمر يقول بعض ذلك، ثم حدث فقال: صدرت مع عمر من مكة، حتى إذا كنا بالبيداء فإذا هو يركب تحت ظل سمرة فقال: إذهب فانظر من هؤلاء الركب؟ فنظرت فإذا صهيب، قال: فأخبرته، فقال: ادعه لي، فرجعت إلى صهيب فقلت: ارتحل فالحق أمير المؤمنين، فلما أن أصيب عمر دخل صهيب يبكي يقول: وأخاه، واصاحباه، فقال: عمر يا صهيب أتبكي عليّ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وعلى أصحابه

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الجنائز باب في النوح رقم ٣١٢٩ وأخرجه مسلم في كتاب الجنائز باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، وأخرجه النسائي في كتاب الجنائز باب النهي عن البكاء على الميت رقم ١٨٥١.

في الاستثناء والشرط والتقييد بعد الإطلاق

الكلام في الاستثناء والنظر في حقيقته وحدّه، ثم في شرطه، ثم في تعقب الجمل المترادفة؛ فهذه ثلاثة فصول.

(الفصل الأول)

في حقيقة الاستثناء.

وصيغه معروفة، وهي: إلاّ وعدا، وحاشا، وسوى، وما جرى مجراها، وأم الباب:

وسلم «إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله» فقال ابن عباس: فلما مات عمر ذكرت ذلك لعائشة رضي الله عنها فقالت: يرحم الله عمر، لا والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أن الله يعذب المؤمن ببكاء أحد، ولكن قال: «إن الله تعالى يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه» قال: وقالت عائشة: حسبكم القرآن ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[1] قال: وقال ابن عباس عند ذلك: والله أضحك وأبكى، قال ابن أبي مليكة فما قال ابن عمر شيئاً فانظر بالنظر الصائب إن نظرت بعين الأنصاف علمت أن أم المؤمنين إنما ردت الحديث لمخالفة كتاب الله تعالى إياه عندها، وإنما لم تنسبهما إلى الافتراء لعلمها بشأنهما وجلالة قدرهما، وأنزال الكتاب في شأنهما بل حملته على الخطأ في فهم معنى الحديث الذي ذكره ونقلهما بالمعنى الذي فهماه، وهذا لا يصح وارداً، لأن أمير المؤمنين عمر وابنه كانا أشد اتقاناً وضبطاً عن أم المؤمنين وإذا قد نقلاه فوجب قبوله واتباعه، وأما دفع معارضة كتاب الله تعالى إما بتخصيص كتاب الله تعالى بما سوى الكفرة، وهذا الحديث بهم وإما بحمل الباء على المصاحبة أي إن الميت ليعذب حال كونه ملابساً ومصاحباً ببكاء أهله، يعني أن البكاء لا ينفع شيئاً في دفع العذاب، وإما بحمل البكاء على البكاء الموصى به من قبل الموت كما كان أهل الجاهلية يوصون عند الموت بالبكاء وبالانفاق من ماله عليه، وهو عادة بعض الجهال اليوم أيضاً، وفي الحديث أيضاً إشارة إلى التخصيص حيث قال: ببعض بكاء أهله، ولعله هو البكاء بالوصية فتدبر، وقيل: الميت من

---

(١) سورة الإسراء الآية ١٥ وسورة النجم الآية ٣٨.

إلاّ، وحدّه أنه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول، ففيه احتراز عن أدلة التخصيص، لأنها قد لا تكون قولاً وتكون فعلاً وقرينة ودليل عقل فإن كان قولاً فلا تنحصر صيغه، واحترزنا بقولنا: ذو صيغ محصورة: عن قوله: رأيت المؤمنين ولم أر زيداً، فإن العرب لا تسميه استثناء وإن أفاد ما يفيده قوله إلاّ زيداً، ويفارق الاستثناء التخصيص في أنه يشترط اتصاله وأنه يتطرق إلى الظاهر والنص جميعاً، إذ يجوز أن يقول: عشرة إلاّ ثلاثة: كما يقول: اقتلوا المشركين إلاّ زيداً والتخصيص لا يتطرق إلى النص أصلاً، وفيه احتراز عن النسخ إذ هو رفع وقطع، وفرق بين النسخ والاستثناء والتخصيص أن النسخ رفع لما دخل تحت اللفظ والاستثناء يدخل على الكلام، فيمنع أن يدخل تحت اللفظ ما كان يدخل لولاه، والتخصيص يبين كون اللفظ قاصراً عن البعض، فالنسخ قطع ورفع، والاستثناء رفع، والتخصيص بيان، وسيأتي لهذا مزيد تحقيق في فصل الشرط إن شاء الله.

أشرف على الموت، والمعنى المريض المشرف على الموت يتأذى ببكاء أهله عليه. ويرده رواية: «الميت يعذب في قبره بكاء أهله» فالأحرى أن المعنى يتأذى الميت ببكاء أهله لأن قلبه يستحسر على الباكي لأجل أنه يلحقه بالبكاء ما يلحق فافهم (قلنا تريد) أم المؤمنين رضي الله عنها ما كذب ابن عمر (عمداً) ولكن وهم وغلط في فهم معنى الحديث (وذلك) أي إرادة التعمد (شائع) في الاطلاق (لما تقرر) في مقره (أن الأفعال التي من شأنها أن تصدر عن قصد وإرادة) وإن كانت تصدر في بعض الأحيان لا عن قصد بل بخطأ أو غيره (إذا نسبت إلى ذوي الإرادة تبادر منها صدورها عن قصد) فهي المعنى (وإن لم يكن) القصد (داخلاً في مفهومها) والكذب أيضاً من جملة هذه الأفعال، فيتبادر صدورها عن قصد، فهو المنفي لا مطلق الكذب (و) قال (في شرح المختصر والذي يحسم النزاع الإجماع على أن اليهودي إذا قال الإسلام حق حكمنا بصدقه) مع أنه مخالف لاعتقاده الفاسد (وإذا قال خلافه حكمنا بكذبه) مع أنه مطابق لاعتقاده الكاسد، فعلم أن مطابقة الاعتقاد ليست داخلة في مفهوم الصدق ولا عينه فافهم (وأيضاً: الخبر إما يعلم صدقه ضرورة بنفسه) أي بنفس أنه خبر صادر عن مخبرين (وهو المتواتر أو) يعلم صدقه ضرورة (بغيرة: وهو الموافق للعلم الضروري) الذي علم به سواء أخبر أم لا (مثل الواحد نصف الإثنين) فإنه علم مضمونه ضرورة سواء أخبر أم لا (أو) يعلم صدقه (نظراً كخبر الله تعالى والرسول) فإنه يعلم صدقه بتوسط أن الخبر صادر عن الله ورسوله، وكل ما صدر عنهما فهو صادق، وهذا لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس، وأما من بلغ إلى حد هذين المقامين فهو معلوم الصدق ضرورة (و) خير (أهل الإجماع) الخبر (الموافق للنظر الصحيح في القطعيات) كالهندسيات والحسابيات، وعلى هذا يخرج خبر الواحد المحفوف بالقرائن، فيرد أشكال اختلال الحصر عند من يراه مفيداً للعلم إلاّ أن يدخل فيما يفيد العلم نظراً (أو يعلم كذبه) ضرورة أو نظراً (وهو كل خبر مخالف) أي مناف (لما علم صدقه أو لا يعلم شيء منهما) أي الصدق والكذب (فقد يظن أحدهما

(الفصل الثاني)

في الشروط.

وهي ثلاثة: الأول: الاتصال، فمن قال: اضرب المشركين: ثم قال بعد ساعة: إلاّ زيداً لم يعدّ هذا كلاماً، بخلاف ما لو قال: أردت بالمشركين قوماً ما دون قوم، ونقل عن ابن عباس أنه جوّز تأخير الاستثناء، ولعله لا يصح عنه النقل، إذ لا يليق ذلك بمنصبه، وأن صح فلعله أراد به إذا نوى الاستثناء أوّلاً ثم أظهر نيته بعده فيدين بينه وبين الله فيما نواه، ومذهبه أن ما يدين فيه العبد فيقبل ظاهراً أيضاً فهذا له وجه: أما تجويز التأخير لو أجيز عليه دون هذا التأويل، فيرد عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه لأنه جزء من الكلام يحصل به الاتمام، فإذا انفصل لم يكن إتماماً كالشرط وخبر المبتدأ، فإنه لو قال: اضرب زيداً إذا قام فهذا شرط، فلو أخر ثم قال: بعد شهر، إذا قام لم يفهم هذا الكلام فضلاً عن أن يصير

كخبر) الواحد (العدل) فإنه مظنون مع إحتمال السهو والنسيان (و) خبر الواحد (الكذوب) فإنه يظن كذبه مع احتمال الصدق، فإن الكذوب قد يصدق (وقد يتساويان) صدقاً وكذباً (كالمجهول) أي كخبر الواحد المجهول العدالة والكذب، كذا قالوا، لكن يرد عليه أن خبره حجة عند البعض، بل شهادته مقبولة عند الإمام الهمام رضي الله تعالى عنه، بل روايته أيضاً على ما روى عنه في غير ظاهر الرواية مقبولة، فكيف يكون خبره متساوياً صدقاً وكذباً، بل يكون مظنون الصدق غاية الأمر الظن ضعيف (وقال بعض الظاهرية: كل ما لا يعلم صدقه يعلم كذبه) والظاهر ما نقلوا عنهم أنهم أرادوا به الجزم المطابق (كخبر مدعي الرسالة) أي أنهم قاسوا على خبر مدعي الرسالة، فإنه متى لم يعلم صدقه بإرادة المعجزات يجزم بالكذب فإن الأخبار سواسية (وهو) أي قول الظاهرية (باطل لاستلزامه ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماعهما) لأن كذب كل ملزوم صدق الآخر فكذبهما ملزوم صدقهما، ولا استحالة في العلاقة بين مستحيل ومنافيه، بل هو الحق على ما تنادى عليه الأقيسة الخلفية، وللتفصيل موضع آخر (في إخبار مجهولين بنقيضين) وتفصيله أنه إذا أخبر مجهول بخير فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه، ثم إذا أخبر مجهول آخر بنقيضه فلا يعلم كذبه أيضاً، فيلزم ارتفاع النقيضين، وهو مع كونه محالاً في نفسه يلزم منه اجتماع النقيضين، وشارح المختصر اقتصر على لزوم اجتماعهما، والبناء على هذا الوجه تطويل للمسافة، فإن ارتفاعهما محال، كاجتماعهما، فالأولى أن يقرر كلامه بأنه إذا أخبر مجهول بخبره فلم يعلم صدقه فعلم كذبه، فعلم صدق نقيضه، وكذا في الإخبار بنقيضه، لكن للمناقش أن يناقش فيه بأنه إذا علم كذب خبر المجهول، فيعلم صدق نقيضه، فالإخبار به من مجهول آخر ليس مما لم يعلم صدقه، بل قد علم لكون مضمونه مطابقاً للعلم، ضرورياً كان أو نظرياً، لكن الأمر سهل، فإن بطلان هذا الرأي ضروري غني عن الإبانة والمذكور تنبيه فافهم (أقول هذا) أي لزوم ارتفاع النقيضين المستلزم للإجتماع (مبني على أن مطابقة الواقع معتبر في العلم) كما هو مفهوم عرفاً ولغة وشرعاً، وذلك لأنه لو شمل الجهل أيضاً فلا يلزم ارتفاع النقيضين في الواقع (وحينئذٍ يكون التقسيم)

شرطاً، وكذلك قوله: إلّا زيداً بعد شهر لا يفهم، وكذلك لو قال: زيد، ثم قال بعد شهر: قام لم يعد هذا خبراً أصلاً، ومن ههنا قال قوم: يجوز التأخير لكن بشرط أن يذكر عند قوله: إلّا زيداً أني أريد الاستثناء حتى يفهم، وهذا أيضاً لا يغني، فإن هذا لا يسمى استثناء.

احتجوا بجواز تأخير النسخ وأدلة التخصيص وتأخير البيان فنقول: إن جاز القياس في اللغة فينبغي أن يقاس عليه الشرط والخبر، ولا ذاهب إليه لأنه لا قياس في اللغات، وكيف يشبه بأدلة التخصيص وقوله: إلّا زيداً يخرج عن كونه مفهوماً، فضلاً عن أن يكون إتماماً للكلام الأول.

والشرط الثاني: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، كقوله: رأيت الناس إلّا زيداً، ولا تقول: رأيت الناس إلّا حماراً، أو تستثنى جزءاً مما دخل تحت اللفظ كقوله: رأيت الدار إلّا بابها، ورأيت إلا زيداً وجهه، وهذا استثناء من غير الجنس، لأن اسم الدار لا

المذكور إلى معلوم الصدق، ومعلوم الكذب، ومظنون أحدهما، والمتساوي (غير حاصر، إذا الأخبار المطابق للجهل المركب) وهو الجزم الغير المطابق للواقع (ليس فيه علم) لعدم المطابقة (ولا ظن ولا شك) إذ فيهما تجويز للجانب المخالف مرجوحاً أو مساوياً، والمجهول بالجهل المركب مجزوم لا تجويز فيه للمخالف أصلاً (فتدبر) فإن الأمر سهل إذ ليس المقصود من هذا التقسيم الحصر، بل الغرض الرد على من زعم الانحصار في معلوم الصدق ومعلوم الكذب فتدبر. ثم أجاب عن قياسهم بقوله: (وأما تكذيب مدعي الرسالة) عند عدم ظهور صدقه (فإنه بخلاف العادة) أي تكذيبه بسبب كون هذه الدعوى من غير بينة خلاف العادة (وهي) أي العادة (توجب العلم قطعاً) فبهذا الوجه يعلم كذبه، الوجه يعلم كذبه، لا لأنه لم يعلم صدقه، فقياسكم مع الفارق (وقيل) توجب العادة العلم (ظناً) فيظن بكذبه، فلا علم في الأصل حتى يقاس عليه، لكن هذا خلاف الضرورة، فإن مدعي الرسالة العاجز عن إقامة معجزة مقطوع الكذب من غير ريب فافهم (وأيضاً) تقسيم آخر للخبر هو (متواتر إن كان خبر جماعة يفيد العلم بنفسه) أي من حيث أنه خبر هؤلاء المخبرين (لا بالقرائن المنفصلة) عن الخبر (بخلاف) القرائن (اللازمة) له (من أحوال في المخبر) المتكلم (والمخبر) السامع (والمخبر عنه) وهو مضمون الخبر فإن لهذه الأحوال دخلاً في إفادة العلم كما لا يخفى (ولذلك) أي لأجل كونه مفيداً للعلم بالنظر إلى أحوال المتكلم والسامع ومضمون الخبر (يتفاوت عدد التواتر) بتفاوت الخبر، فأخبار العدول الأقلين ربما يفيد العلم دون الفسقة الأكثرين، وكذا بتفاوت السامعين، فإن الأخبار عند ذي سلطنة يؤذي من كذب عنده من أقلين يفيد العلم دون أكثرين عند غيره، وكذا بتفاوت مضمون الخبر، فإن أخبار دخاليل الملك عن أسراره وإن كانوا أقلين يفيد العلم دون أكثرين غيرهم، وهذا كله ضروري (وإلّا) يكن خبر جماعة كذلك (فخبر الواحد) وهذا التقسيم يشمل جميع الأخبار، لكن الظاهر أن المقصود تقسيم الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، إذ هو المطمح لنظر الأصولي ويؤيده ما بعده (فإن رواه) أي خبر الواحد رجل (واحد) فقط بأن يكون في السند واحد في مرتبة، وإن كان الرواة

ينطلق على الباب، ولا اسم زيد على وجهه، بخلاف قوله: مائة ثوب إلاّ ثوباً، وعن هذا قال قوم: ليس من شرط الاستثناء أن يكون من الجنس، قال الشافعي: لو قال: عليّ مائة درهم إلاّ ثوباً صح ويكون معناه: إلاّ قيمة ثوب، ولكن إذا رد إلى القيمة فكأنه تكلف رده إلى الجنس، وقد ورد الاستثناء مـن غير الجنس، كقوله تعالى: **﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلاّ إبليس﴾**[1] ولم يكن من الملائكة، فإنه قال: **﴿إلاّ إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾**[2] وقال تعالى: **﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلاّ خطأً﴾**[3] استثنى الخطأ من العمد، وقال تعالى: **﴿فإنهم عدو لي إلاّ رب العالمين﴾**[4] وقال: **﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاّ أن تكون تجارة﴾**[5] وقال تعالى: **﴿وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلاّ ابتغاء وجه ربه الأعلى﴾**[6] وهـذا الاستثنـاء ليـس فيـه معنـى التخصيـص والإخـراج إذ المستثنـى مـا كـان

أكثر في مرتبة أخرى (فهو الغريب، وإن رواه اثنان) ولا ينقص عن اثنين الرواة في كل مرتبة ولا يزيد عليه في مرتبة ما وإن زاد في أخرى (فهو العزيز وليس شرطاً للصحيح) من الخبر فالغريب أيضاً يكون صحيحاً وواجب العمل لعدم فرق الأدلة الدالة على الحجية (ولا للبخاري) الإمام محمد بن إسماعيل صاحب الصحيح رحمه الله عليه (في) المذهب (الصحيح) وإن زعم البعض أنه شرط العزة على نفسه في صحيحه فإن تتبعه يحكم بخلافه، وما روي عن الحاكم الإمام رحمه الله تعالى أن الإمام البخاري التزم في صحيحه أن يروي عن صحابي له راويان، ثم لكل واحد من الراويين راويان، وهكذا إلى الإمام البخاري، فلعل مراده إنه لم يكتف بتوثيق واحد، بل يشرط في توثيق ثقة أن يروي ويستفيد منه اثنان فصاعداً، إلا أنه إنما خرج صحابي روى عنه التابعيان ذلك الحديث، ثم عن كل واحد منهما اثنان بذلك الحديث، فإن ذلك لعله يكون خلاف الواقع وإن اعتمد عليه بعض النقاد فتدبر أحسن التدبر (وإن رواه ثلاثة أو أكثر) بأن يكون للحديث ثلاثة أسانيد برواة مختلفة فصاعداً، ولا ينقص في كل مرتبة عن ثلاثة (فالمشهور والمستفيض، وقيل إلى الثلاثة عزيز وما زاد) على الثلاثة (فمشهور) والأشهر الأول (والأقل ههنا يقضي على الأكثر) أي يغلبه (فإذا روى واحد في موضع ما) من مواضع السند (واثنان أو ثلاثة في) موضع (آخر فهو غريب) فالغريب ما تخلل في مرتبة من مراتب السند واحد، سواء كان قبله أو بعده اثنان فصاعداً أم لا، والعزيز ماله سندان متخالفا الرواة، ولا يزيد في مرتبة ما من المراتب على راويين اثنين فإن روى اثنان في موضع وثلاثة وأربعة في آخر فهو عزيز لا غير، والمشهور ماله ثلاثة أسانيد وأزيد متخالفة الرواة. اعلم أن هذا تقسيم الشافعية وأهل الحديث، ولا يظهر لتخريج هذه الأقسام وتسمية كل باسم وجه إلا عند من يرجح بكثرة الرواة، ليكن ينبغي على هذا أن يسموا كل ما زاد سنده ولم يبلغ حداً لتواتر بإسم خاص، كما لا يخفى على صاحب الدراية والله أعلم بالصواب (وعند

---

(١) سورة الحجر الآية ٣٠، ٣١.
(٢) سورة الكهف الآية ٥٠.
(٣) سورة النساء الآية ٩٢.
(٤) سورة الشعراء الآية ٧٧.
(٥) سورة النساء الآية ٢٩.
(٦) سورة الليل الآية ١٩، ٢٠.

ليدخل تحت اللفظ أصلاً، ومن معتاد كلام العرب ما في الدار رجل إلّا امرأة، وما له ابن إلّا ابنة، وما رأيت أحداً إلّا ثوراً، وقال شاعرهم:

وبلـــــدة ليـــــس بهـــــا أنيـــــس إلّا اليعـــــافيـــــر وإلّا العيـــــس

وقال آخر:

ولا عيـــب فيهـــم غيـــر أن سيـــوفهـــم بهـــن فلـــول مـــن قـــراع الكتـــائـــب

وقد تكلف قوم عن هذا كله جواباً فقالوا أليس هذا استثناء حقيقة، بل هو مجاز، وهذا خلاف اللغة، فإن إلّا في اللغة للاستثناء والعرب تسمى هذا استثناء، ولكن تقول: هو استثناء من غير الجنس، وأبو حنيفة رحمه الله جوز استثناء المكيل من الموزون وعكسه، ولم يجوز استثناء غير المكيل والموزون منهما في الأقارير، ، وجوزه الشافعي رحمه الله،

عامة الحنفية) رحمهم الله تعالى (ما ليس بمتواتر آحاد ومشهور) فالقسمة عندهم مثلثة وجه الحصر أن الخبران رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم وثم فمتواتر وإلّا فإن روى عن صحابي جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم وثم وتلقته الأمة بالقبول فمشهور كما قال (وهو ما كان آحاد الأصل) بأن يروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم واحد واثنان، وبالجملة عد غير بالغ حد التواتر (متواتراً في القرن الثاني والثالث) ومن بعدهم (مع قبول الأمة) وإن لم يكن كذلك فهو خبر الواحد (وجعله) الشيخ الإمام أبو بكر (الجصاص) الرازي رحمه الله (قسماً من المتواتر) وتبعه بعضهم كأبي منصور البغدادي وابن فورك على ما في الحاشية (مفيداً للعلم نظراً) فالمتواتر عنده مفيد للعلم ضرورة والمشهور نظراً، واستدل بأنه إذا نقله هذه الجماعة وتلقته بالقبول صار كونه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مجمعاً عليه، والإجماع مفيد للعلم، وجوابه أنه لا يلزم من نقل هذه الجماعة الإجماع، بل يجوز أن لا يكون فيهم مجتهدا أصلاً فضلاً عن إجماعهم، ثم التخصيص بالتواتر في القرن الثاني حينئذ تحكم، فإنه لو كان رواية هذا العدد إجماعاً فيكون بالتواتر في كل قرن مجمعاً عليه، فيكون مقطوعاً، وما قيل إنه لو سلم الإجماع أيضاً فلا يلزم ثبوت الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بل غاية ما يلزم ثبوته عن ذلك الراوي والصحة مجمعاً عليه ومقطوعاً، وكذا تلقى الأمة بالقبول ليس إلّا للصحة، لا لأنه عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قطعاً، فليس بشيء فإن تلقى الأمة ليس إلا لأنه ثبت عندهم أنه أمر الله ورسوله، فبعد تسليم أن هذا التلقي إجماع لا وجه للمنع، فإن الإجماع قطعي في إثبات ما أجمع عليه، وإن كان أهل الإجماع ظانين فتأمل، وقد يستدل من قبله أن رواية هذا الجم الغفير من الفحول مع كونهم ذوي الأيدي الطولى في العلوم والمعارف تفيد القطع بأنه قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، والجواب أن رواية هذا الجم الغفير من الفحول إنما تدل على أن المروي عنه عدل وروايته واجبة العمل، لا على أن مرويهم قول رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قطعاً، كيف وقد تلقت الفحول بقبول صحيح البخاري مع عدم قطعهم بكون مروياته قوله صلى الله عليه وسلم قطعاً، بل غاية الأمر الظن القوي بالقبول فافهم (والاتفاق) من الكل

والأولى التجويز في الأقارير، لأنه إذا صار معتاداً في كلام العرب وجب قبوله لانتظامه، نعم: اسم الاستثناء عليه مجاز أو حقيقة، وهذا فيه نظر، واختار القاضي رحمه الله أنه حقيقة، والأظهر عندي أنه مجاز، لأن الاستثناء من الثني، تقول: ثنيت زيداً عن رأيه، وثنيت العنان، فيشعر الاستثناء بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه، فإذا ذكر ما لا دخول له في الكلام الأول لولا الاستثناء أيضاً فما صرف الكلام ولا ثناه عن وجه استرساله، فتسميته استثناء تجوز باللفظ عن موضعه، فتكون إلاّ في هذا الموضع بمعنى لكن.

(الشرط الثالث): أن لا يكون مستغرقاً، فلو قال: لفلان عليَّ عشرة إلا عشرة لزمته العشرة، لأنه رفع الإقرار، والإقرار لا يجوز رفعه، وكذلك كل منطوق به لا يرفع، ولكن يتمم بما يجري مجرى الجزء من الكلام، وكما أن الشرط جزء من الكلام، فالاستثناء جزء، وإنما لا يكون رفعاً بشرط أن يبقى للكلام معنى، أما استثناء الأكثر فقد اختلفوا فيه،

(على أن جاحده لا يكفر) أما عند غير الشيخ أبي بكر فظاهر، وأما عنده فلأن قطيعته نظرية، فقد دخل في حيز الاشكال، وما قيل إنه لم يبق على هذا ثمرة للخلاف ففيه أن الثمرة أنه عنده لما كان قطعياً يعارض الكتاب وينسخه جميع أنحاء النسخ بخلاف الجمهور كما سيظهر عن قريب (بل يضلل) جاحده ويحكم بخطئه (ويوجب) الخبر المشهور (ظناً) قوياً (كأنه اليقين) الذي لا مساغ للشبهة والاحتمال الناشئين عن دليل فيه أصلاً، ويسمى هذا الظن علم الطمأنينة، وهو الذي قد يعبر عنه باليقين، فيما يقال: الخاص مفيد لليقين وهو العلم الذي لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل، بل لو كان احتمال كان غير معتد به صرح به صدر الشريعة (فيقيد به مطلق الكتاب) لأنه قطعي مثل قطعية المطلق، وههنا بحث قد عدّ عويصاً بأن غاية ما لزم من الشهرة قوة ثبوته عن الراوي لا قوة ثبوته عن الراوي لا قوة ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه آحاد الأصل وهو يفيد الظن، وقبول الجم الغفير إنما هو بعدالة الراوي، وهي تفيد ظن المطابقة للواقع، لأن احتمال السهو والنسيان قائم، بل احتمال الكذب وإن كان مرجوحاً فإن العدالة غير مقطوعة، وإذا لم يفد هذا الخبر إلا ظناً مثل ظن خبر الواحد فكيف يجوز تغيير المطلق المقطوع الثبوت، وأيد بأن هذا لا يزيد على السماع من الصحابي نفسه، وهو لا يزاد به على الكتاب، وتحقيق المقام أن عدالة الصحابة مقطوعة، لا سيما أصحاب بدر وبيعة الرضوان، كيف لا وقد أثنى عليهم الله تعالى في مواضع غير عديدة من كتابه، وبين رسوله صلى الله عليه وسلم فضائلهم غير مرة، والأخبار فيها وإن كانت مروية آحاداً لكن القدر المشترك متواتر، وإذا كان كذلك فلا إحتمال للكذب عمداً أصلاً، ثم أن بركة صحبة النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم واختيار الله تعالى إياهم لتلك الصحبة وبذل جهدهم في حفظ الدين يبعد النسيان بأن لا يحفظوا وينسبوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ما لم يسمعوا كل البعد، ثم إن تلقى الأمة بالقبول يوجب عدم الاعتداد باحتمال النسيان، فإن التلقي بالقبول إنما هو لكونه قول رسول الله صلى الله عليه وآله

والأكثرون على جوازه. قال القاضي رحمه الله: وقد نظرنا في مواضع جوازه، والأشبه أن لا يجوز، لأن العرب تستقبح استثناء الأكثر وتستمحق قول القائل: رأيت ألفاً إلاّ تسعمائة وتسعة وتسعين بل قال كثير من أهل اللغة لا يستحسن عقد صحيح بأن يقول: عندي مائة إلاّ عشرة، أو عشرة إلاّ درهم، بل مائة إلاّ خمسة، وعشرة إلاّ دانقاً، كما قال تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلاّ خمسين عاماً﴾[1] فلو بلغ المائة لقال: فلبث فيهم، تسعمائة، ولكن لما كان كسراً استثناه، قال: ولا وجه لقول من قال: لا ندري استقباحهم أطراح لهذا الكلام عن لغتهم، أو هو كراهة واستثقال، لأنه إذا ثبت كزاهتهم وإنكارهم ثبت أنه ليس من لغتهم، ولو جاز في هذا الجاز في كل ما أنكروه وقبحوه من كلامهم، احتجوا بأنه لما جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر، وهذا قياس فاسد، كقول القائل: إذا جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل، ولا قياس في اللغة، ثم كيف يقاس ما كرهوه وأنكروه على ما استحسنوا،

وأصحابه وسلم، وبعد هذا فاحتمال النسيان ليس إلا كاحتمال المجاز في الخاص من غير قرينة، فإذن رواية الصحابي المقطوع العدالة الجليل مع تلقي الأمة إياها موجبة لليقين بالمعنى الأعم مثل اليقين في دلالة الخاص فإذا تواترت منه في القرن الثاني والثالث أورث القطع بأنها مروية عن الصحابي الذي هذا شأنه، وروايته مقطوعة بالمعنى الأعم، فالخبر المشهور مقطوع بالمعنى الأعم، ثم مطلق الكتاب وإن كان ثبوته مقطوعاً بالمعنى الأخص لكونه متواتراً إلا أن دلالته على الإطلاق مقطوعة بالمعنى الأعم، فيكون الإطلاق حكم الله تعالى، وحكم الخبر المشهور حكمه تعالى متساويان في المقطوعية العامة فيجوز بطاله به، فيجوز التقييد في الأبتداء أو نسخ الإطلاق، وكذا يجوز تخصيص عام الكتاب ونسخ بعض أفراده به لهذا، لكن لا يجوز نسخ المطلق رأساً ولا نسخ جميع أفراد العام رأساً بالخبر المشهور، إذ يلزم منه إبطال المقطوع بالمعنى الأخص بالمقطوع بالمعنى الأعم هذا ما عند هذا العبد، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

والمشهور في إبانة هذا المطلب أن تقييد المطلق بيان من وجه وإبطال من وجه، وكذا الخبر المشهور يرزخ بين المتواتر والآحاد فتوفر عليه شبههما، فجوز التقييد به دون الإبطال بالكلية، ولا يخفى عليك أنه لو كان بياناً فبيان تغيير فهو إبطال له من كل وجه، فلا صحة لهذا إلا بالإرجاع إلى ما قلنا، وقال بعضهم في إبانة هذا المطلب: إن رواية هذا الجم الغفير الذين بلغوا مبلغ التواتر وقد انضم اليه شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالصدق بقوله: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب» توجب للثبوت قوة بنية ، فيبلغ مبلغ قوة إطلاق الكتاب، فيجوز إبطاله بالتقييد، وفيه نظر ظاهر، فإن بلوغ الرواة عن الصحابي حد التواتر إنما يوجب ثبوته عنه قطعاً، ولا يلزم منه قوة الثبوت عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وشهادة رسول الله صلى الله عليه وأصحابه وسلم للقرون الثلاثة إنما هي بكثرة العدول فيهم، ثم فشوّا الكذب

---

(١) سورة العنكبوت الآية ١٤.

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿قم الليل إلاّ قليلاً نصفه أو انقص منه قليلاً أوزد عليه﴾[1] ولا فرق بين استثناء النصف والأكثر، فإنه ليس بأقل، وقال الشاعر:

أدّوا التـي نقصـت تسعيـن مـن مـائـة ... ثـم ابعثـوا حكمـاً بـالحـق قـوّالا

والجواب: أن قوله تعالى: ﴿قم الليل إلاّ قليلاً نصفه﴾ أي: قم نصفه، وليس باستثناء، وقول الشاعر ليس باستثناء، إذ يجوز أن تقول: أسقطت تسعين من جملة المائة، هذا ما ذكره القاضي؛ والأولى عندنا: أن هذا استثناء صحيح وإن كان مستكرهاً، فإذا قال عليَّ عشرة إلاّ تسعة فلا يلزمه باتفاق الفقهاء إلاّ درهم، ولا سبب له إلاّ أنه استثناء صحيح وإن كان قبيحاً، كقوله عليَّ عشرة إلاّ تسع سدس ربع درهم، فإن هذا قبيح، لكن يصح، وإنما المستحسن استثناء الكسر، وأما قوله عشرة إلاّ أربعة فليس بمستحسن، بل ربما يستنكر أيضاً، لكن الاستنكار على الأكثر أشد، وكلما ازداد قلة ازداد حسناً.

بعدهم، وهو لا يوجب قطعية عدالة كل راو وإما احتمال النسيان والسهو فقائم كما كان، فتأمل والحق لا يجاوز عما أقرأناك سابقاً (كآية الجلد) قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فأجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾[2] قيدت (بعدم الأحصان برجم ماعز) وهو خبر مشهور تلقته الأمة بالقبول في فتح القدير أخرج أحمد وإسحٰق بن راهويه وابن أبي شيبة عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أبي بكر الصديق رضي الله عنه: أتى ماعز بن مالك النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأنا عنده فاعترف مرة فرده، ثم جاء فاعترف عنده الثانية فرده، ثم جاء فاعترف عنده الثالثة فرده، فقلت له: إن اعترفت الرابعة رحمك، قال: فاعترف الرابعة فقالوا: لا نعلم إلا خيراً، فأمر به فرجم، ثم في هذا التمثيل نظر، فإن ثبوت الرجم متواتر المعنى كما صرح به في فتح القدير، وقد ثبت الرجم عن الحيوانات كما نقل عن القردة معجزة للنبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فليس من الباب في شيء، وكثير والمشهور في التمثيل تقييد قوله تعالى: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾[3] بحديث العسيلة، وتقييد آية الوضوء بخبر المسح على الخف، والأول صحيح، والثاني منظور فيه لما سيجيء أن خبر المسح متواتر المعنى فافهم (والآحاد ما ليس أحدهما) أي ما ليس متواتراً ولا مشهوراً، بل ما نقل في القرن الأول والثاني من غير بلوغ الرواة حد التواتر.

مسألة: (العلم بالمتواتر حق) ثابت (خلافاً للسمنية من البراهمة) والمشهور أنهم فرقة أخرى غير البراهمة (هم عبدة سومنات) اسم لصنم كسره السلطان محمود بن سبكتكين، والسمنية قوم من الهند منكرو النبوة (وهو) أي قولهم (مكابرة) صريحة على العقل (ضرورة العلم بالبلاد النائية) كمكة والمدينة شرفهما الله تعالى (والأمم الخالية) كالأنبياء السابقين، وكاؤس وكي (قالوا أوّلاً: إنه) أي الأخبار تواتراً

---

(١) سورة المزمل الآية ٢، ٣.

(٢) سورة النور الآية ٢.

(٣) سورة البقرة الآية ٢٣٠.

(الفصل الثالث)
(في تعقب الجمل بالاستثناء)

فإذا قال القائل: من قذف زيداً فأضر به وأرد: شهادته واحكم بفسقه إلّا أن يتوب، أو: إلّا الذين تابوا، ومن دخل الدار وأفحش الكلام وأكل الطعام عاقبه إلّا من تاب، فقال: قوم: يرجع إلى الجميع، وقال قوم: يقصر على الأخير، وقال قوم: يحتمل كليهما، فيجب التوقف إلى قيام دليل.

وحجج القائلين بالشمول ثلاث.

الأولى: أنه لا فرق بين أن يقول: اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة إلّا من تاب، وبين قوله عاقب من قتل وزنى وسرق إلّا من تاب في رجوع الاستثناء إلى الجميع.

(كاجتماع الجمع على طعام واحد، وهو ممتنع عادة) فيستحيل الأخبار تواتراً، فلا يفيد العالم، إذ هو فرع التحقق، وهذه الشبهة تدل على أنهم أنكروا وجود التواتر أيضاً (و) قالوا (ثانياً: يجوز الكذب على كل) من المخبرين بتعمد أو نسيان أو ذهول (يجوز الكذب (على الكل) إجماعاً (لأنه) أي لأن الكل (هو) أي كل واحد (مجتمعاً) فحكمه حكمهم، وإذا جاز الكذب فلا علم (و) قالوا (ثالثاً) لو أفاد التواتر العلم (يؤدي إلى التناقض إذا أخبر جمعان) غفيران (بنقيضين) كما إذا أخبر جمع بوجود اسكندر وآخر بعدمه، فلو كانا معلومين لكان موجوداً ومعدوماً في الواقع (و) قالوا (رابعاً) لو أفاد المتواتر علماً (يلزم تصديق اليهود أو النصارى فيما نقلوه) افتراء (عن موسى أو عيسى عليهما) وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة و(السلام أنه قال: «لا نبي بعدي»)[1] والثاني باطل قطعاً، فإن هذا النقل كذب وافتراء بلا مرية (و) قالوا (خامساً) لو أفاد المتواتر العلم لما كان بينه وبين العلوم الأخر تفاوت و(نجد التفاوت بينه وبين قولنا: الواحد نصف الإثنين، وهو دليل احتمال النقيضين) في المتواتر، فلا يفيد العلم (والجواب) عن شبهاتهم كلها (إجمالاً أنه تشكيك في الضروري) فإن كل أحد يعلم إفادة المتواتر العلم (كشبه السوفسطائية) فإنها تشكيكات في الأمور الضرورية، فالشبهات جلها باطلة لا يلتفت إليها فافهم و(أما) الجواب عن شبهاتهم (تفصيلاً فعن) الدليل (الأول) وهو قياسهم على امتناع اجتماع الكل على أكل طعام أنه (قياس مع الفارق) بين الفرع والأصل (لوجود الداعي) في إخبار الكل (وهو العادة ههنا) فإن عادة الإنسان أن يخبر بما يعلم (وعدمه) أي عدم الداعي (ثمة) أي في المقيس عليه، فإن الداعي إلى الأكل الاشتهاء، وقلما يكون إشتهاء الجماعة طعاماً واحداً عادة (وعن) الدليل (الثاني) وهو جواز الكذب (قد يخالف حكم الكل) أي المجموع (حكم كل)أي كل واحد واحد (فللاجتماع أثر) في الحكم فلا يوجد عند عدمه، وإذا كان حكماهما متخالفين فلا يلزم من جواز كذب كل جواز كذب الجميع، ثم مثل لافتراق الحكمين بقوله (ألا ترى أن كلاً من النقيضين مقدور) لإمكانه (بخلاف الكل) فإنه مستحيل

---

(١) انظر كنز العمال (١٥/ ٤١٤٢٢).

الاعتـراض: أن هـذا قيـاس، ولا مجـال للقيـاس فـي اللغـة، فلـم قلتـم: أن اللفـظ المتفاضل المتعدد كاللفظ المتحد.

الثانية: قولهم: أهل اللغة مطبقون على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة نوع من العي واللكنة، كقوله: إن دخل الدار فأضربه إلاّ أن يتوب، وإن أكل فاضربه إلاّ أن يتوب، وإن تكلم فاضربه إلاّ أن يتوب، وهذا ما لا يستنكر الخصم استقباحه، بل يقول. ذلك واجب لتعرف شمول الاستثناء.

الثالثة: أنه لو قال: والله لا أكلت الطعام ولا دخلت الدار ولا كلمت زيداً إن شاء الله تعالى، يرجع الاستثناء إلى الجميع، وكذلك الشرط عقيب الجمل يرجع إليها، كقوله: أعطِ العلوية والعلماء إن كانوا فقراء، وهذا مما لا تسلمه، الواقفية، بل يقولون: هو متردد بين

غير مقدور، فإن قلت: لو كان كل النقيضين غير ممكن لوجب نقيضه وهو رفعهما، مع أنه ممتنع بالذات، قلت: رفع الكل أعم من رفعهما معاً، بل هو قد يكون برفع واحد لا بعينه، ولا يلزم من وجوب الأعم وجوب الأخص، نعم: يلزم وجوب أحدهما لامتناع الارتفاع، وإن كان كل ممكناً، ولا يلزم من إمكان جميع أفراد شيء إمكان مطلقه فافهم (وعن) الدليل (الثالث)، وهو لزوم اجتماع النقيضين عند إخبار الجماعة بخبرين متناقضين (أن تواتر النقيضين محال عادة) فلا يلزم التناقض في الواقع، بل على تقدير خلاف الواقع فلا استحالة. فإن قلت: الأخبار بالمتناقضين وإن كان خلاف العادة لكنه ممكن بالذات لا يلزم من فرضه محال، ولو فرض ههنا لزم المحال وهو التناقض، فحصول العلم بالتواتر محال لأنه ما لزم المحال إلا منه، قلت: لا نسلم إمكانه بالذات، بل هو محال بالذات، والعادة تفيد العلم باستحالته فتأمل. وأيضاً: الممكن بالذات لا يلزم منه محال بالنظر إلى ذاته، وأما بحسب الواقع فقد يستلزم محالاً بالذات، فهذا الاخبار وإن كان في نفسه ممكناً غير مستلزم للمحال لعدم وجوب العلم منه بالذات لكنه مستحيل في الواقع بالعادة، فيستلزم في الواقع المحال لإيجاب العادة العلم به فافهم. (وعن) الدليل (الرابع) وهو لزوم صدق أخبار اليهود والنصارى الكاذبة بيقين بأن تواترها ممنوع و(أن ابتداءه ليس كوسطه) بل لم يوجد في الابتداء مخبرون بعدد التواتر إنما هم بعض شياطينهم اخترعوا أمثال هذه الأقاويل وأخبر شياطينهم الآخرين وهم أخبروا ظناً، بل علماً بالكذب شياطينهم الآخرين، فقد وجد في الوسط مبلغ التواتر، ثم أن كلهم ظانون غير مستيقنين، فلم يوجد التواتر، ومثل هذا إخبار الشيعة بالنص الجلي على إمامة أمير المؤمنين وإمام الأشجعين علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه ووجوه آله الكرام، فإن بعض شياطينهم اخترعوا وكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ثم أخبروا شياطينهم الآخرين حتى صار منقولاً فيهم، ثم إن الشبهة إنما ترد على من لا يشترط العدالة في التواتر، وأما على الشارط فلا تتجه أصلاً فتدبر (وعن) الدليل (الخامس) وهو وجدان التفاوت بينه وبين البديهي الآخر الموجب لاحتمال النقيض أن غاية ما لزم من شبههم التفاوت في الجملة و(لا نسلم أن العلوم لا تتفاوت) فإنه قد يكون البعض خفياً عن بعض لعدم ملاحظة

الشمول والاقتصار، والشك كافٍ في استصحاب الأصل من براءة الذمة في اليمن، ومنع الاعطاء إلاّ عند الأذن المستيقن، ومن سلّم من المخصصة ذلك فهو مشكل عليه إلاّ أن يجيب بإظهار دليل فقهي يقضي في الشرط خاصة دون الاستثناء، وحجة المخصصة اثنتان.

الأولى: قولهم أن المعممين عمموا لأن كل جملة غير مستقلة فصارت جملة واحدة بالواو والعاطفة، ونحن إذا خصصنا بالأخير جعلناها مستقلة، وهذا تقرير علة للخصم واعتراض عليهم، ولعلهم لا يعللون بذلك، ثم علة عدم الاستقلال أنه لو اقتصر عليه لم يغد وهذا لا يندفع بتخصيص الاستثناء به.

الثانية: إطلاق الكلام الأول معلوم، ودخوله تحت الاستثناء مشكوك فيه، فلا ينبغي أن يخرج منه ما دخل فيه إلاّ بيقين، وهذا فاسد من أوجه.

الأطراف حقها، أو لمصاحبة بعض الوسط دون بعض، ثم: أنها لا تتفاوت بمعنى احتمال أحدها النقيض دون الآخر ولزومه ههنا ممنوع، بل المتواتر والواحد نصف الإثنين لا يحتمل كل منهما النقيض (ولو سلم) أن العلوم لا تتفاوت جلاء وخفاء أصلاً (فالتفاوت) ههنا (للإنس وعدمه) لا لكون أحدهما جلياً والآخر خفياً فتدبر.

(**مسألة**: الجمهور على أن ذلك العلم) الحاصل من المتواتر (ضروري) غير متوقف على النظر حاصل (بالعادة، ومال) الإمام حجة الإسلام (الغزالي) قدّس سره (إلى أنه من قبيل قضايا قياساتها معها) والنزاع معنوي إن أراد الجمهور أنه قسم آخر من الضروري، وهو يحصل بالعادة، وإن أرادوا بالضروري مطلق الضروري، فلا نزاع بحسب المعنى، وهو الظاهر، فإن الأليق بالفقهاء والمتكلمين مطلق الضرورة (وهو) أي ميل الإمام حجة الإسلام (قريب) إلى الصواب، لأن الوسط متحقق البتة، ولما لم يتوقف عليه صار الوسط معه (وقال الكعبي وأبو الحسين) كلاهما من المعتزلة (والإمام) إمام الحرمين من الشافعية (أنه نظري) خاصل بالفكر (وتوقف المرتضى) الرافضي (والآمدي) من الشافعية (لنا) على كونه ضرورياً ولو فطرياً (لو كان) العلم الحاصل بالتواتر (نظرياً لافتقر إلى توسط المقدمتين) أو أكثر، ولا يحصل بدون المقدمات أصلاً (والعلم بالمتواترات المذكورة ليس كذلك) فإن العلم يحصل بمجرد سماع الخبر عن جماعة موصوفين حتي يحصل العلم به لمن لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان (قيل) في حواشي ميرزاجان (الاعتقاد) الحاصل بسماع الخبر (يتقوى بتدريج) فإن الحاصل عند إخبار واحد ظن ضعيف، ثم إذا انضم إليه أخبار واحد آخر يتقوى ذلك الظن ثم وثم إلى أن يحصل العلم (والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك) البلوغ في أي وقت بلغ حد العلم واليقين (فلعل) العلم (الحاصل أولاً) حاصل (بالفكر والذهن لم يحفظ كيفية حصوله) فلا يلزم البداهة (أقول) في الجواب (إذا أخبر الجم الغفير) العظيم البالغ حد التواتر (دفعة حصل العلم بغتة فلا تدريج) هناك في الحصول (ولا ترتيب) في المقدمات قطعاً، والضرورة الغير المكذوبة شاهدة بأن المتواترات سواسية في حصول العلم، فإذا ثبت تحقق العلم في بعض المتواترات بالبداهة ثبت في الكل (فتأمل) ولا يرد على ما قررنا

الأول: أنا لا نسلم إطلاق الأول قبل تمام الكلام، وما تم الكلام حتى أردف باستثناء يرجع إليه عند المعمم، ويحتمل الرجوع إليه عند المتوقف.

الثاني: أنه لا يتعين رجوعه إلى الأخير، بل يجوز رجوعه إلى الأول فقط فكيف نسلم اليقين.

الثالث: أنه لا يسلم ما ذكروه في الشرط والصفة ويسلم أكثرهم عموم ذلك، ويلزمهم قصر لفظ الجمع على الاثنين أو الثلاثة لأنه المستيقن.

حجة الواقفية: أنه إذا بطل التعميم والتخصيص، لأن كل واحد تحكم ورأيت العرب تستعمل كل واحد منهما لا يمكن الحكم بأن أحدهما حقيقة والآخر مجاز، فيجيب التوقف

أن حصول العلم بغتة من غير ترتيب في بعض الصور لا يلزم منه الحصول في الكل من غير ترتيب، ولك أن تجيب أيضاً بأن تقوّي الاعتقاد تدريجاً وقصور القوة البشرية عن حفظ وقت البلوغ وإن سلم لكن لا يلزم منهما أن لا يعلم كيفية الحصول، بل يعلم بالضرورة أن العلم الحاصل ضروري، وإن لم يعلم وقت حصوله، وأيضاً بينه بحصوله للبله والصبيان الذين لم يقدروا على الكسب فافهم. (واستدل) بأنه (لو كان) العلم الحاصل بالمتواتر (نظرياً لم يكن الخلاف فيه بهتاً) باطلاً، بل يجوز وقوع الخلاف فيه كما في سائر النظريات والتالي باطل (ويرد عليه أنه يجوز أن يكون من النظريات الجلية) أي الواضحة المقدمات (التي لا يتطرق إليها المخالفة) لصحة مقدمات الدليل بلا ريبة (كالحسابيات والهندسيات) التي لا يخالف فيها غافل، فإن قلت: غرض المستدل لو كان نظرياً لم يكن الخلاف فيه مكابرة، والحسابات ليس الخلاف فيها مكابرة، بل لصحة المقدمات لم يخالف، قيل: إن أردت بالمكابرة خلاف البداهة فبطلان اللازم ممنوع، بل يكاد يكون مصادرة، وإن أردت إنكار القطعي فالملازمة ممنوعة، فإنكار الحسابيات أيضاً مكابرة بهذا المعنى فتدبر، والحق أن غرض المستدل أنه لو كان نظرياً لاستفيد من أنه خبر جماعة بالغة حد التواتر، وكل ما هو كذلك فهو حق، ولا يخفى أنه يتطرق إليه الشغب، وليس إنكارها مثل إنكار القطعيات، وليس توجد مقدمات قطعية أخرى يمكن الاكتساب منها، فلا يكون الإنكار بهتاً، كإنكار سائر القواطع، والتالي باطل، فلزم البداهة قطعاً، ولعله هو مراد المصنف مما قال في الحاشية: إن مرادهم أنه لو كان نظرياً لم يكن التشكيك في بادىء الرأي مثل تشكيك السوفسطائية، فلا يرد عليه أنه إن أراد أنه مثل تشكيك السوفسطائية قبل ملاحظة المقدمات فممنوع، وبعد ملاحظتها فمثله التشكيك في الحسابيات وسائر القواطع النظرية، فتأمل (قالوا: أوّلاً لا يحصل العلم) بالمتواتر (إلاّ بعد العلم بأنه خبر في المحسوس عن جماعة لا داعي لهم إلى الكذب، وكل ما كان كذلك كان صادقاً) وهذا دليل، فقد حصل العلم في المتواتر بالاستدلال، فلا بداهة (والجواب) لا نسلم توقف العلم بالمتواتر على هذه المقدمات و(أن وجود صورة الترتيب لا يوجب الاحتياج إليه، فإنها ممكنة في كل ضروري، مثلاً الأربعة زوج) فإنه يمكن فيه أن يقال إنه منقسم بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين زوج (والكل أعظم من الجزء) فيمكن فيه أن الكل مشتمل على

لا محالة إلاّ أن يثبت نقل متواتر من أهل اللغة أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، وهذا هو الأحق، وإن لم يكن بدّ من رفع التوقف، فمذهب المعممين أولى، لأنّ الواو ظاهرة في العطف، وذلك يوجب نوعاً من الاتحاديين بين المعطوف عليه، لكن الواو محتمل أيضاً للابتداء، كقوله تعالى: ﴿لنبين لكم ونقرّ في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى﴾[1] وقوله عز وجل: ﴿فإن يشأ الله يخم على قلبك ويمح الله الباطل﴾[2] والذي يدل على أن التوقف أولى أنه ورد في القرآن الأقسام كلها من الشمول والاقتصار على الأخير والرجوع إلى بعض الجمل السابقة، كقوله تعالى: ﴿فاجلدوهم﴾[3] فقوله تعالى: ﴿إلاّ الذين تابوا﴾[4] لا يرجع إلى الجلد، ويرجع إلى الفسق، وهل يرجع إلى الشهادة؟ فيه خلاف، وقوله تعالى:

الجزء، وما سواه وما هو كذلك أعظم (و) قالوا (ثانياً: لو كان العلم) بالمتواتر (ضرورياً لعلم أنه ضروري بالضرورة) من غير حاجة إلى تجشم، لأن المراجعة إلى الوجدان وكيفية الحصول كافٍ فيه، وإن كان ضرورياً (فلم يختلف فيه) والتالي باطل (والجواب) المعارضة بالقلب بأن يقال: (لو كان نظرياً لعلم نظريته بالضرورة) بالمراجعة إلى كيفية الحصول فلم يختلف فيه (والحل أن) الملازمة الأولى ممنوعة، فإن (بداهة البديهي يجوز أن تكون نظرية) فإن البداهة صفة خارجة عن الشيء، فيجوز أن لا يعلم ثبوته إلاّ بالكسب والمراجعة إلى كيفية الحصول غير كافية، فإنها قد تنسى بتطاول الزمان، وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب، هل كان هذا حاصلاً بالنظر وقد نسي، أو بالبديهية لا سيما في التصديقات، فإنه بعد البيان بالمقدمات يبقى العلم بالمطلوب ضرورة، فيقع الشك في أنه هل كان ههنا مقدمات نسيت أو لم تكن بل حصل ضرورة، وأما في التصورات فقد ناقش بعض المتأخرين، وقد بينا ما هو الحق في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف (ولو سلم) أن بداهة البديهي بديهية (فلا تستلزم) البداهة (الوفاق لجواز الخفاء) فإنّ البديهي ربما يكون خفياً فيختلف فيه فلا نسلم الملازمة الثانية، ألم تر السوفسطائية كيف خالفوا في القضايا الضرورية (فتدبر) ولا تزل فإنه مزلة.

(**مسألة**: للتواتر شروط) ينتفي بانتفاء واحد منها (فمن زعم نظريته) أي نظرية العلم به (اشترط تقدم العلم بها) ولعلهم زعموا أنها شروط يتوقف عليها اكتسابه كما يلوح من الدليل الأول لهم، ومن قال بالبداهة لا يشترط تقدم العلم البتة، بل يقول: إن حدوث العلم به في نفس الأمر يتوقف على تحققها فيها (فمنها تعددالمخبرين تعدداً يمنع التواطؤ على الكذب) لا عمداً ولا سهواً ولا نسياناً (عادة) وفي تعيين هذا العدد خلاف كما سنذكر إن شاء الله تعالى (ومنها الاستناد إلى الحس) بأن أحس المخبرون الأولون بمضمون الخبر (فلا تواتر في العقليات) فلا تقبل حماقة المشائين من الفلاسفة أن لا حشر للأجساد، وذلك لأن العقلي لو كان بديهياً فيفيد العلم بنفسه، فلا دخل فيه للمخبر، وإلا فيحتمل الخطأ، بل ربما يتيقن به كما في خبر المشائين الحمقى (ومنها استواء جميع الطبقات) إن كان هناك

---

(١) سورة الحج الآية ٥.
(٢) سورة الشورى الآية ٢٤.
(٣) سورة النور الآية ٤.
(٤) سورة النور الآية ٥.

﴿فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلاّ أن يصدّقوا﴾[(١)] يرجع إلى الأخير وهو الدية، لأن التصدق لا يؤثر في الأعتاق، وقوله تعالى: **﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾**[(٢)] فقوله: فمن لم يجد يرجع إلى الخصال الثلاثة، وقوله تعالى: **﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه﴾** إلى قوله **﴿إلاّ قليلاً﴾**[(٣)] فهذا يبعد حمله على الذي يليه، لأنه يؤدّي إلى أن لا يتبع الشيطان بعض من لم يشمله فضل الله ورحمته، فقيل أنه محمول على قوله: لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلاّ قليلاً منهم لتقصير وإهمال وغلط، وقيل: إنه يرجع إلى قوله: **﴿أذاعوا به﴾**[(٤)] ولا يبعد أن يرجع إلى الأخير، ومعناه: ولولا فضل الله عليكم ورحمته ببعثة محمد عليه السلام لأتبعتم الشيطان إلاّ قليلاً قد

طبقات (في مبلغ يفيد اليقين) فيجب أن يكون المخبرون الأولون جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، وكذا المخبرون عنهم كذلك ثم وثم (ومنها كونهم عالمين) متيقنين لا ظانين ولا شاكين (بالمخبر عنه، إذ لا علم إلاّ عن علم) ولقائل أن يقول: إن إفادة التواتر العلم بالعادة لا للزوم عقلي، فيجوز أن يكون إخبار الظانين يقوي ظن السامع بحيث يبلغ اليقين، فالأولى أن يحال إلى الضرورة، فإنا نعلم ضرورة أنه لو قال المخبرون: نحن غير مستيقنين بالخبر، ويحتمل عندنا أن لا يكون كذلك، لا يحصل العلم قطعياً، وإنكاره ومكابرة (وقال) الشيخ (ابن الحاجب: هذا الشرط مما لا يحتاج إليه، لأنه إن أريد علم الجميع) من المخبرين (فباطل، لجواز أن يكون بعضهم ظاناً) فإنه إذا استيقن من المخبرين جماعة. وكان بعضهم ظاناً يفيد العلم قطعاً (وإن أريد البعض) أي علم البعض منهم (فهو لازم من القيود الثلاثة) السابقة (عادة لأنها لا تجتمع) جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب (إلا والبعض عالم به قطعاً) فلا حاجة إلى هذا الشرط (أقول: أزيد) أنا (شقاً ثالثاً هو: الجمع الذي يحصل به عدد التواتر في كل طبقة ولزوم هذا من القيود الثلاثة) المذكورة (ممنوع) فإن كون الجماعة عدداً لا يمكن تواطؤهم على الكذب في كل طبقة لا يلزم منه كونهم عالمين، وهو ظاهر جداً، فإن قلت: الاستناد إلى الحس مغنٍ عنه، فإنهم إذا أخبروا بخبر بأنهم أحسوا به لزم علمهم قطعاً، قلت: المراد بالاستناد إلى الحس أن يكون الخبر في المحسوسات، لا أنهم أخبروا بأنهم أحسوا، فلا إغناء فتأمل (قيل) في حواشي ميرزاجان (لو كان اشتراط الملزوم مغنياً عن اشتراط اللازم) كما قال ابن الحاجب (أغنى اشتراط الأول) وهو بلوغ المخبرين عدداً يمتنع تواطؤهم على الكذب (عن الأخيرين) كونهم كذلك في كل طبقة، والاستناد إلى الحس (لأنه إذا بلغ عدد المخبرين حداً يمنع العقل الاتفاق على الكذب لا يكون ذلك إلاّ في المحسوس) فإن العقلي لا يمتنع فيه الاتفاق على الكذب (ويلزم استواء الوسط والطرفين) وإلاّ جاز

---

(١) سورة النساء الآية ٩٢.
(٢) سورة المائدة الآية ٨٩.
(٣) سورة النساء الآية ٨٣.
(٤) سورة النساء الآية ٨٣.

كان تفضل عليهم بالعصمة من الكفر قبل البعثة، كأويس القرني، وزيد بن عمرو بن نفيل، وقس بن ساعدة وغيرهم ممن تفضل الله عليهم بتوحيده واتباع رسوله قبله.

(القول في دخول الشرط على الكلام)

اعلم أن الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه، لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده، وبه يفارق العلة، إذ العلة يلزم وجودها وجود المعلول، والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده، والشرط عقلي وشرعي ولغوي، والعقليّ: كالحياة للعلم، والعلم للإرادة، والمحل للحياة، إذ الحياة تنتفي بانتفاء المحل، فإنه لا بدّ لها من محل، ولا يلزم وجودها بوجود المحل. والشرعي: كالطهارة للصلاة، والإحصان للرجم. واللغوي: كقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، وإن جئتني أكرمتك، فإن مقتضاه

الاتفاق، لكن إغناء اشتراط الملزوم عن اللازم ثابت، فيلزم انتفاء اشتراط الأخيرين، أو يقال: إن إغناء اشتراط الأول عن الأخيرين باطل، فيلزم بطلان إغناء اشتراط الملزوم عن اشتراط اللازم، حينئذٍ فيحتاج إلى الأخير وإن كان الأول مستلزماً، فعلى الأول إيراد على الجمهور مثل إيراد ابن الحاجب، وعلى الثاني: جواب عن إيراد ابن الحاجب (أقول) لا يصح هذا الكلام كيفما كان، بل (المراد من) الشرط (الأول وجود المبلغ) في الحد المذكور (في طبقة مّا) من الطبقات (وأما) وجود هذا المبلغ (في جميع الطبقات فمن الشرط الثالث) ولا شك في عدم لزوم هذا من الأول (والمراد بمنع العقل) التواطؤ على الكذب (منعه بعد وجود سائر الشرائط) يعني أن المراد منه اجتماع العدد من جهة الكثرة، ولو كان يحصل هذا المنع بعد تحقق شرائط أخرى، حتى لا يحتاج منع التواطؤ إلى عدد أزيد منه، وليس المراد امتناع التواطؤ في الحال حتى يرد عليه أن ذلك متضمن لسائر الشرائط، فهو ملزوم لها (وحينئذٍ ظهر أن الأول ليس بملزوم للأخيرين هكذا ينبغي أن يفهم) هذا المقام (ثم اختلف في أقل العدد) المشروط في التواتر (فقيل: أربعة قياساً على شهود الزنا) فإنه أمر عظيم، وقد أمرنا بالدرء بالشبهات، ولا شك أن غير المتواتر مما فيه شبهة، فعلم أن الأربعة مفيدة للقطع (وقيل) ذلك العدد (خمسة قياساً على اللعان) فإنه خمس شهادات، وإذا قبل إخبار رجل خمس مرات وأفاد اليقين فأخبار خمسة رجال بالطريق الأولى (وقطع القاضي) الباقلاني (بنفي الأربعة، إذ لو أفاد) خبر الأربعة (اليقين لم تحتج شهود الزنا إلى التزكية) لأن العدالة غير معتبرة في التواتر وفيه تأمل، ويرد عليه وروداً ظاهراً أن التزكية في الشهادة أمر تعبدي لا لتحصيل اليقين، ألا ترى أن سبعين ألفاً لو شهدوا بالزنا لوجب التزكية أيضاً، ولذا لو حصل اليقين لا عن شهود لم يجب الحد، ولذا لم يحدّ رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم تلك المرأة وقال: «لو رجمت من غير شهود لرجمت هذه» رواه البخاري فإن قلت: غاية ما لزم من دليله عدم إفادة الأربعة في الزنا، ولا يلزم منه عدم الإفادة في صورة أخرى قال (وذلك) أي دليل القاضي (بناء على ما قاله) هو (ووافقه أبو الحسين) من المعتزلة (أن كل عدد أفاد علماً بواقعة لشخص فمثله) أي مثل هذا العدد (يفيد العلم) (بغير تلك الواقعة لشخص آخر) فلو كان الأربعة مفيداً للعلم في

في اللسان باتفاق أهل اللغة اختصاص الأكرام بالمجيء، فإنه إن كان يكرمه دون المجيء لم يكن كلامه اشتراطاً، فنزل الشرط منزلة تخصيص العموم ومنزلة الاستثناء، إذ لا فرق بين قوله: اقتلوا المشركين[1] إلاّ أن يكونوا أهل عهد، وبين أن يقول: اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين، وكل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء حتى يجعله متكلماً بالباقي، لا إنه مخرج من كلامه ما دخل فيه فإنه لو دخل فيه لما خرج، نعم: كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ، فأما رفع ما سبق دخوله في الكلام فمحال، فإذا قال: أنت طالق إن دخلت الدار، فمعناه: أنك عند الدخول طالق، فكأنه لم يتكلم بالطلاق إلاّ بالاضافة إلى حال الدخول، أما أن نقول: تكلم بالطلاق عاماً مطلقاً دخل أو لم يدخل، ثم أخرج ما قبل الدخول فليس هذا بصحيح. فإن قيل: قوله: اقتلوا المشركين إلاّ أهل الذمة، أو إن لم يكونوا ذميين، فلفظ المشركين متناول للجميع

الواقعة لأفاد في الزنا، فلا يحتاج إلى التزكية (وفيه ما فيه) فإنه باطل بالضرورة، كيف والإفادة تختلف باختلاف المخبر عنه والمخبرين وغير ذلك، وربما يؤوّل بأن كل عدد أفاد علماً بواقعة فمثل هذا العدد في الأحوال العارضة لهم يفيد العلم بمثل تلك الواقعة في الأمور العارضة لها، وعلى هذا لا يكفي في دفع الإيراد، فإنه لما كان مشاهدة الزنا بعيداً في العادة لكونه في الأكثر في مكان خال لم تفد الأربعة، ويجوز أن تفيد في غيره مما تسهل فيه المشاهدة فتدبر (وتردد) القاضي (في الخمسة) ولم يقطع بانتفائه (ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك) بين الأربعة والخمسة إذا شهدوا بالزنا، فيجب أن لا تفيد العلم أيضاً، بل يجب أن لا يتحقق تواتر أصلاً، فإن كل عدد لو شهدوا بالزنا وجب تزكيتهم (إلاّ أن يقول) القاضي حال كونه (فارقاً) بين الصورتين (كل خمسة صادقة) قد (تفيد العلم) بما أخبروا (فإذا لم تفد) العلم (في الزنا علم أن فيهم كذوباً) أي من شأنه أن يكذب، لكنه غير معلوم بالتعين لا أن فيهم كذوباً في الأخبار حتى يقال: كذب واحد يستلزم كذب الكل، لأن كلامهم واحد (فالتزكية تعلم صدق الباقي، وهو النصاب) فلم يلزم منه أن أخبار الخمسة الصادقة غير مفيد بل بقي الاحتمال كما كان (بخلاف الأربعة) فإن التزكية فيهم ليس لهذا، فإنه إذا علم كذوبية واحد لم يبق الباقي نصاباً فلا تفيد التزكية واجبة قطعاً، فليس إلاّ لأنّ الأربعة غير مفيدة للعلم قطعاً، فاتضح الفرق (فتدبر) فإنه غاية ما يوجه به كلام القاضي، لكن بقي فيه شيء، فإنه قد مر أن كل عدد يفيد العلم في واقعة مفيد في جميع الوقائع، فلو أفاد الخمسة في واقعة لأفاد في الزنا أيضاً، وحينئذٍ لا تصح التزكية. فإذا لم تفد لم يعلم أن فيهم كذوباً، بل علم أنه لا يفيد في واقعة أصلاً، وكونه من شأنه أن يكذب لا ينافي حصول العلم، فإن العدالة غير معتبرة في التواتر فافهم. (وقيل) أقل العدد المعتبر (سبعة قياساً على غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات) قال النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً» رواه البخاري، وهذا الحديث منسوخ عندنا بحديث الاكتفاء بالثلاث في غسل

---

(١) سورة التوبة الآية ٥.

ولأهل الذمة، لكن خرج أهل الذمة بإخراجه بالشرط والاستثناء، قلنا: هو كذلك لو اقتصر عليه، ولذلك يمتنع الإخراج بالشرط، والاستثناء منفصلاً ولو قدر على الإخراج لم يفرق بين المنفصل والمتصل، ولكن إذا لم يقتصر وألحق به ما هو جزء منه وإتمام له غير موضوع الكلام، فجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض، ومعنى الدفع أنه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فإذا الحقا قبل الوقوف دفعاً، فقوله تعالى: ﴿فويل للمصلين﴾[1] لا حكم له قبل إتمام الكلام، فإذا تمّ الكلام كان الويل مقصوراً على من وجد فيه شرط السهو والرياء، لا أنه دخل فيه كل مصل ثم خرج البعض، فهكذا ينبغي أن يفهم حقيقة الاستثناء والشرط، فاعلموه ترشدوا.

(القول في المطلق والمفيد)

اعلم أن التقييد اشتراط والمطلق محمول على المقيد إن اتحد الموجب والموجب كما

النجاسات، كما بين في موضعه، وجه القياس أن للسبعة تأثيراً في التطهير، واليقين أيضاً تطهير، فتأمل فإن فيه ما فيه (وقيل) أقل العدد المشروط في التواتر (عشرة لقوله) تعالى: ﴿تلك عشرة كاملة﴾[2] حيث وصف العشرة بالكمال فيكون مفيداً للعلم (وقيل) أقله (اثنا عشر عدد نقباء بني إسرائيل) حيث جعلهم موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام أمناء، وأرسلهم ليعرفوا من أخبار الجبابرة، ولولا أن خبرهم مفيد للعلم لما بعثهم لذلك أقله (عشرون، قال تعالى: ﴿إن يكن منكم (عشرون صابرون) يغلبوا مائتين﴾[3] حيث فرض عليهم الجهاد لما كان خبرهم بمجيء الرسول، وإيجابه الأيمان مفيداً للعلم، حتى وجب قتالهم بالمخالفة عنهم (وقيل) أقله (أربعون، قال عليه) وعلى آله وأصحابه الصلا و(السلام «خير السرايا أربعون») وليست الخيرية إلاّ لأن خبرهم مفيد للعمل حتى وجب القتال بمخالفتهم (وقيل) أقله (خمسون قياساً على القسامة) فإن فيها أخبار خمسين رجلاً إنهم ما قتلوا وما عرفوا قاتلاً، فتخصيص الخمسين إنما هو لكون خبرهم مفيداً للعلم دون الأقل منهم (وقيل) أقله (سبعون لاختيار موسى) على نبينا وعليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام سبعين رجلاً لميقاته حتى يسمعوا كلام الله تعالى ويخبروا من وراءهم، فلولا خبرهم مفيد للعلم لاختار أكثر، ولو كان خبر الأقل مفيداً لاكتفى بهم (وقيل) أقله (أزيد من ثلثمائة، عدد أهل بدر) رضوان الله تعالى عليهم، وجه الاستدلال كما في عشرون صابرون (وقيل) الأقل (ما لا يحصرهم عدد) لكثرتهم، إذ لكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب، وهذه المذاهب كلها باطلة لا تستحق أن يلتفت إليها، وشبهاتهم واهية لا حاجة إلى التصريح بدفعها (والمختار عدم تعيين) العدد (الأقل للقطع بالعلم) بأخبار الجماعة (من غير علم بعدد مخصوص لا متقدماً) عليه (ولا متأخراً) عنه، ولو كان العدد المعين شرطاً لوجب العلم بالعدد

---

(١) سورة الماعون الآية ٤.
(٢) سورة البقرة الآية ١٩٦.
(٣) سورة الأنفال الآية ٦٥.

لو قال: لا نكاح إلاّ بولي وشهود، وقال: لا نكاح إلاّ بولي وشاهدي عدل، فيحمل المطلق على المقيد، فلو قال في كفارة القتل: ﴿فتحرير رقبة﴾ ثم قال فيها مرة أخرى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾(١) فيكون هذا اشتراطاً ينزل عليه الاطلاق، وهذا صحيح، ولكن على مذهب من لا يرى بين الخاص والعام تقابل الناسخ والمنسوخ كما نقلناه عن القاضي والقاضي مع مصيره إلى التعارض نقل الإنفاق عن العلماء على تنزيل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم، أما إذا اختلف الحكم كالظهار والقتل، فقال قوم: يحمل المطلق على المقيد من غير حاجة إلى دليل، كما لو اتحدت الواقعة، وهذا تحكم محض يخالف وضع اللغة إذ لا يتعرض القتل للظهار فكيف يرفع الاطلاق الذي فيه والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها، كيف ويلزم من هذا تناقض، فإن الصوم مقيد بالتتابع في الظهار والتفريق في الحج، حيث قال تعالى: ﴿ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم﴾(٢) ومطلق في اليمين،

المشروط متقدماً عند من يقول بكسبية العلم به، أو متأخراً عند من يقول ببداهته، وفيه أنه على تقدير البداهة لا يجب العلم بالشروط، وإنما يجب التحقق في نفس الأمر لا غير، فالأولى أن يقال: المقصود لو كان العدد معتبراً في المتواتر لكان شرط العلم في وقت، ولم يعلم بعد لا متقدماً ولا متأخراً فافهم. (و) أيضاً (لا سبيل إلى علمه) أي العلم بالعدد المخصوص (عادة، لأن الاعتقاد يتقوّى بتدريج خفي كالعقل) يتقوى للصبيان بتدريج خفي، فإنه إذا أخبر واحد حصل الظن، ثم بانضمام آخر قوي ذلك الظن، وهكذا إلى أن يحصل اليقين (والقـوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك) التقوّي فيتعسر التحديد، وأما حصول العلم بالأخبار بغتة فنادر لا يعبأ به (قيل) في حواشي ميرزاجان (لعل العدد المخصوص شرط في الواقع) للتواتر عند القائلين بالتعيين (ولا يلزم منه العلم به) بذلك العدد (قبل ولا بعد، أقول) في الجواب أن (الكلام) ههنا (في التعيين والتحديد) للعدد المشروط (وهو فرع العلم به) أي بذلك العدد، فإذا سلم أن العدد غير معلوم فقد تم المطلوب، ولو ادعى أنه معلوم لكن لا يلزم كون العلم به عند حصول العلم بالخبر المتواتر، قلنا: هذا لا يصح، فإنا نقطع بعدم المعرفة بالعدد أصلاً، والقوة البشرية عاجزة عن المعرفة، فإن قال إنه: هب أن القوة البشرية عاجزة لكن تجوز المعرفة بإخبار صاحب الشرع كما قالوا؟ قلت: هذا من هوساتهم، ولم يحدد صاحب الشرع أصلاً (ولو سلم) عدم لزوم العلم بالعدد المشروط فلا يصح التحديد (فالعدد يقل بقوة اطلاع المخبرين كدخاليل الملك) فإن أخبار العدد الأقل منهم عن أخبار ذلك يفيد العلم، والدخاليل جمع دخلل بمعنى المداخل (ومظنة السامعين) فإنه إذا كان لهم مظنة يحصل العلم بأخبار الأقلين (وقرب الوقائع عقلاً) فإنه إذا كانت الواقعة قريباً من العقل يتسارع إلى التصديق (فكل أقل يمكن منه الأقل) فلا يتيسر التحديد، وإن كان في نفس الأمر محدوداً كيف والأعداد متناهية في القلة إلى الإثنين، فإن أفاد هو في واقعة فهو الأقل، وإلاّ

---

(١) سورة النساء الآية ٩٢.

(٢) سورة البقرة الآية ١٩٦.

فليت شعري على أيّ المقيدين يحمل، فقال قوم: لا يحمل على المقيد أصلاً، وإن قام دليل القياس، لأنه نسخ ولا سبيل إلى نسخ الكتاب بالقياس، وإلى هذا ذهب أبو حنيفة، إذ جعل الزيادة على النص نسخاً، وقد بينا فساد هذا في كتاب النسخ، وأن قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾ ليس هو نصاً في أجزاء الكافرة، بل هو عام يعتقد ظهوره مع تجويز قيام الدليل على خصومه، أما أن يعتقد عمومه قطعاً، فهذا خطأ في اللغة. وقال الشافعي رحمه الله: إن قام دليل حمل عليه، ولم يكن فيه إلاّ تخصيص العموم، وهذا هو الطريق الصحيح، فإن قيل:

فإن أفاد ثلاثة فهو الأقل وهكذا، وإنما الكلام في معرفة المحدود ولا يتصور (فتأمل) حق التأمل، فتعرف أن هذا جواب بتغيير الدليل، فلا يتجه عليه أن مقصود صاحب الحواشي التكلم على الدليل المشهور ولا إنكار أصل المدعي حتى يتوجه إليه إثباته بهذا النحو فافهم. (ثم قد شرط قوم ومنهم) الإمام (فخر الإسلام) رحمه الله تعالى (العدالة والإسلام لئلاّ يراد إخبار النصارى بقتل المسيح) عيسى ابن مريم عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه السلام: فإنهم أخبروا به فإن لم يشترط الإسلام وجب إفادة إخبارهم هذا العلم، وهو باطل قطعاً (والجواب منع الاستواء) في طبقات المخبرين، بل إنما قتل عدة من الرجال الغير العارفين بعيسى رجلاً قد ألقى عليه شبه عيسى، كما قال الله تعالى: ﴿وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم﴾[1] ثم ألقوا جسد ذلك المقتول على الصليب، ثم أخبروا بعد ذلك أنهم قتلوا عيسى وصلبوه وشكوا فيه أيضاً، حتى قال بعضهم لبعض: إن قتلنا عيسى فأين صاحبنا ذلك الرجل؟ وإن قتلنا ذلك الرجل فأين عيسى؟ فلا تواتر ههنا فلا إيراد. ثم أيد عدم اشتراط الإسلام والعدالة بقوله: (ولو أخبر أهل قسطنطينية) ـ بضم الكاف والطاءين المهملتين بينهما نون ساكنة والأول منهما مضموم والثاني مكسور وبعدها ياء ساكنة ثم نون مكسورة ثم ياء مشددة ـ بلدة بالروم دار سلطنة، وكان سكانها كفاراً لم تفتح على وجه أتم وسيفتحها الإمام محمد المهدي الموعود كان غزاه معاوية وبعث سرية فيهم أبو أيوب الأنصاري ومات هو رضي الله عنه في الطريق. كذا في جامع الأصول (بقتل ملكهم حصل العلم) بلا ريب، فعلم أن العدالة غير مشروطة، وكذا الإسلام (نعم ذلك) أي العدالة والإسلام (دخيل في تقليل العدد) الموجب للعلم (ومؤكد لعدم التواطؤ) على الكذب و(أما الشرطية فكلا، ومن ههنا) أي من أجل أن التواتر مفيد للعلم وإن كان المخبرون غير عدول (قالوا: إن التواتر ليس من مباحث علم الإسناد) بل التواتر كالمشافهة في إفادة العلم، ومن ثمة كان ثلاثيات البخاري رباعيات لنا، لأن صحيحه متواتر عنه، فكأنا سمعنا من البخاري، فلم يزد إلاّ واسطة واحدة، وهي نفسه فتدبر، واعلم أن عبارة الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى هكذا الخبر المتواتر كالمعاين المسموع منه عليه السلام وذلك، لأنه يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله، وأوله كآخره وأوسطه، وذلك مثل نقل القرآن، والصلوات الخمس، وعدد الركعات، ومقادير الزكاة وما أشبه ذلك انتهى. ويوهم ذلك اشتراط عدم

---

(١) سورة النساء الآية ١٥٧.

إنما يطلب بالقياس حكم مما ليس منطوقاً به في كفارة الظهار، ومقتضاها أجزاء الكافرة، قلنا بينا أن كون الكافرة منطوقاً بها مشكوك فيه، إذ ليس تناول عموم الرقبة له كالتنصيص على الكافرة، وقد كشفنا الغطاء في مسألة تخصيص عموم القرآن بالقياس.

هذا تمام القول في العموم والخصوص ولو أحقه من الاستثناء والشرط والتقييد، وبه تم الكلام في الفن الأول، وهو دلالة اللفظ على معناه من حيث الصيغة والوضع.

إحصاء الرواة وعدالتهم وتباين أمكنتهم، ووجه كلامه بأنه لم يأخذ هذه الشروط إلّا إيذاناً بأن التواتر المحقق فيما ذكر من هذا القبيل دفعاً للشغب، فإنه لم ينكره أحد ممن بعقله اعتداد، وأما الاستدلال بورود أخبار النصارى كما ذكره المصنف فليس له عين ولا أثر في كلامه الشريف، كيف وقد قال هو نفسه: إن أخبارهم مرجعها إلى الآحاد، وليس أوله كآخره فافهم. (واشترط الشيعة) خذلهم الله تعالى في التواتر (المعصوم فيهم) أي في الرواة، وهذا بهت، فإنه إذا كان روى المعصوم فروايته وحده تفيد اليقين ولا حاجة إلى التواتر، والعاملي منهم لما تفطن أن هذا الشرط مكابرة لوقوع العلم بدونه اختار سبيل التكذيب والجحود وقال: هذا النقل تهمة عليهم، كيف لا وأنهم لا يقبلون خبرا الواحد، فيجب أن تكون الأخبار المنقولة من الإمام الثاني عشر أو الحادي عشر كلها متواترة عندهم، والعصمة قد انحصرت في أربعة عشر على زعمهم، فلو كان التواتر مشروطاً بأخبار المعصوم لما كانت هذه الأخبار عندهم حجة، وأنت لا يذهب عليك أن ناقلي هذا المذهب ثقات لا يتأتى إنكاره، وهذا العبد غفر الله له رأى في بعض كتبهم وسمع عن بعض من يتبعونه أنهم أنكروا بعض القرآن بعدم رواية المعصوم كما قالوا في قوله تعالى: ﴿فأنزل الله سكينته عليه﴾[1] إن الصحيح: فأنزل الله سكينته على رسوله، فالأول مع كونه متواتراً لم يقبلوه لعدم رواية المعصوم على زعمهم، والثاني نسبوه إلى الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه وعلى آله الكرام الرضوان وقبلوه مع كونه من الآحاد، ونقل في مجمع البيان عن بعض شياطينهم الذين هم عندهم ثقات أنه ذهب من القرآن آيات كثيرة والعياذ بالله، لا يعملها إلّا المعصوم، وسيبينها الإمام محمد المهدي الموعود، مع أنه قد تواتر أن القرآن هو هذا؛ وما ذكره العاملي فمع كونه لا يفيد إلّا عدم اشتراط التواتر عند عدم وجود معصومهم ويجوز أن يكون الشارطون شرطوا عند وجوده، ومع كونه مبنياً على عدم قبول الآحاد مع أن البعض منهم قبلوا الآحاد، ولعل قبولهم إياه لهذا الاشتراط ليس بعد تمامه إلّا اعتراضاً عليهم، فيوجب فساد مذهبهم لا عدم صحة النقل عنهم (و) اشترط (اليهود أهل الذلة) والمسكنة في التواتر لإمكان تواطؤ من عداهم من أهل العزة على الكذب لعدم خوفهم، ولك أن تقلب عليهم أن خوفهم يورث احتمال التواطؤ مرضاة لأهل العز بخلافهم فإنهم لا يطلبون مرضاة أحد لعدم الخوف (و) اشترط (قوم أن لا يحويهم بلد) لأنّ أهل بلد واحد مما يمكن اجتماعهم على الكذب لعرض (و) اشترط (قوم اختلاف النسب والدين والوطن) لذلك (والكل) من المذاهب (باطل للعلم بالعلم) أي لليقين بوجود العلم عند أخبار الجماعة (بدون ذلك) أي بدون كل واحد من الشروط الثلاثة المذكورة، وهذا ظاهر جداً.

---

(١) سورة التوبة الآية ٤٠.

فيما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها بل من حيث فحواها وإشارتها

وهي خمسة أضرب

(الضرب الأول)

ما يسمى اقتضاء، وهو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقاً به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلّا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلّا به، أو من حيث يمتنع نبوته عقلاً إلّا به. أما المقتضى الذي هو ضرورة صدق المتكلم فكقوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» فإنه نفى الصوم والصوم لا ينتفي بصورته، فمعناه لا صيام صحيح أو كامل فيكون حكم الصوم هو المنفي لا

مسألة: (كثرة الآحاد المتفقة في معنى ولو التزاماً) أي ولو كان المعنى التزامياً (توجب العلم بالقدر المشترك) بين تلك الآحاد، ولا يحتاج في ذلك إلى الدليل، لأن هذا العلم ضروري يعلم تحققه عند الرجوع إلى الوجدان، ولو وجد منكر لا يلتفت إليه ويكذب ببداهة العقل (وهو التواتر المعنوي) في الاصطلاح (وذلك كوقائع حاتم في عطاياه، و) وقائع أمير المؤمنين (علي) رضي الله عنه (في حروبه) ووقائع أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه في عدله وجلادته في الدين، ووقاع أبي ذر رضي الله عنه في زهده، إلى غير ذلك من أخبار الصحابة والتابعين وغيرهم، وككرامات قطب الأقطاب محيي الملة والدين عبدالقادر الجيلاني قدّس سره العزيز (فيعلم السخاوة والشجاعة) والعدل والزهد والولاية والكرامة وغيرها (مع أن شيئاً من تلك الجزئيات لم يتواتر) بخصوصه إلّا شيئاً قليلاً من كرامات قطب الأقطاب، فإنها وجدت متواترة اللفظ أيضاً (أقول: ههنا إشكال موقوف على مقدمة وهي: أن الكلي إذا كان كل واحد من أفراده جائز العدم انفراداً ومعاً، كان) هذا الكلي (أيضاً جائز الانتفاء، وإلّا) يكن جائز العدم (لزم جواز المثل الأفلاطونية) وهي الماهيات الموجودة معراة عن الشخصية، وجه الملازمة أنه إذا جاز وجود الكلي مع انتفاء جميع الأفراد بدلاً ومعاً فقد جاز وجود الكلي من غير تشخص وهي المثل، وإذا تمهد هذا (فنقول ههنا كذلك) أي في متواتر المعنى يجوز انتفاء كل خبر انفراداً ومعاً (أما) انتفاؤه (انفراداً فبالفرض) لأنه قد فرض أن كلاً منها آحاد جائز العدم والكذب لعدم اليقين (وأما) انتفاؤها (معاً فلأنه لا علاقة بينها بحيث يلزم من انتفاء واحد منها وجود الآخر) لأن هذا إنما يكون في

نفسه، والحكم غير منطوق، لكن لا بد منه لتحقيق صدق الكلام، فعن هذا قلنا لا عموم له لأنه ثبت اقتضاءً لا لفظاً، وهذا يصح على مذهب من ينكر الأسماء الشرعية ويقول: لفظ الصوم باقٍ على مقتضى اللغة، فيفتقر فيه إلى إضمار الحكم، أما من جعله عبارة عن الصوم الشرعي فيكون انتفاؤه بطريق النطق لا بطريق الاقتضاء، بل مثاله: «لا عمل إلا بنية» و «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» وما سبقت أمثلته في باب المجمل. وأما مثال ما ثبت اقتضاءً لتصور المنطوق به شرعاً، فقول القائل: أعتق عبدك عني فإنه يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق به لكن العتق المنطوق به شرط نفوذه شرعاً تقدم الملك، فكان ذلك مقتضى اللفظ وكذلك لو أشار إلى عبد الغير، وقال: والله لأعتقن هذا العبد، يلزمه تحصيل الملك فيه إن أراد البر، وإن لم يتعرض له لضرورة الملتزم، وأما مثال ما ثبت اقتضاءً لتصور المنطوق به عقلاً، فقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾[1] فإنه يقتضي إضمار الوطء، أي حرم

المتنافيين ولا تنافي ههنا، ثم هذا يجري في المتواتر لفظاً أيضاً، لأنه لا علاقة بين الأخبارات يوجب انتفاء واحد تحقق الآخر، لك أن تمنع اختصاص هذه العلاقة بالمتنافيين، ألاترى أنه يجوز لزوم شيء ووجوبه مع تفارق جميع أفراده وإمكانها كما بين في العلوم العقلية (وغاية ما يقال) في الجواب (أنه) أي القدر المشترك بين الأخبار المنقولة (معلوم لا، لأن أحدها صدق قطعاً) عقلاً حتى يرد ما قلت (بل) إنما هو معلوم (بالعادة) فإنّ العادة الإلهية قد جرت بأحداث العلم عند وجود هذه الأخبارات (وذلك كما في التجريبات) فإنّ العادة الإلهية جرت بأحداث العلم بعد التجربة والتكرار (والسر) فيه (أن اجتماع الظنون) الحاصلة بأخبارات كثيرة (بعد الذهن عادة لقبول العلم) واليقين الواقعي والأخبارات على هذا الوجه إنما لا تكون عادة إلاّ فيما كان القدر المشترك حقاً مطابقاً للواقع (فتفكر) فإن إنكار ذلك مكابرة.

(فائدة: المتواتر من الحديث قيل: لا يوجد) ولعلهم شرطوا عدم الإحصاء واختلاف الدين (وقال ابن الصلاح) من المحدّثين: لا يوجد (إلاّ أن يدعي في حديث: «من كذب عليَّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار»[1] فإن رواته أزيد من مائة صحابي وفيهم العشرة المبشرة) بالجنة رضوان الله تعالى عليهم (وقد يقال: مراده التواتر لفظاً) أي لم يوجد التواتر اللفظي إلاّ في ذلك الحديث (وإلاّ فحديث المسح على الخفين متواتر، رواه سبعون صحابياً) قاله الحسن البصري، وقد عد الرواة في فتح القدير، وقال الإمام الهمام أبو حنيفة رضوان الله تعالى عليه: ما قلت بالمسح على الخف، إلاّ أنه جاء مثل ضوء النهار، وأخاف الكفر على من أنكره. وقال الإمام أحمد بن حنبل: ليس في قلبي من المسح على

---

(١) سورة النساء الآية ٢٣.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب العلم باب إثم من كذب على النبي ﷺ (١/ ٣٨) وأخرجه أبو داود في كتاب العلم باب في التشديد في الكذب على الرسول ﷺ رقم ٣٦٥١ وأخرجه ابن ماجة في المقدمة باب التغليظ في تعمد الكذب على رسول الله ﷺ رقم ٣٦٥.

عليكم أمهاتكم لأن الأمهات عبارة عن الأعيان، والأحكام لا تتعلق بالأعيان، بل لا يعقل تعلقها إلاّ بأفعال المكلفين، فاقتضى اللفظ فعلاً وصار ذلك هو الوطء من بين سائر الأفعال بعرف الاستعمال، وكذلك قوله: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم﴾[1] ﴿وأحلت لكم بهيمة الأنعام﴾[1] أي الأكل، ويقرب منه﴿واسأل القرية﴾[2] أي أهل القرية لأنه لا بد من الأهل حتى يعقل السؤال فلا بد من إضماره ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار دون الاقتضاء. والقول في هذا قريب.

(الضرب الثاني)

ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ، ونعني به ما يتسع اللفظ من غير تجريد قصد إليه، فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ،

الخف شيء. ثم في هذا التأويل أيضاً شيء، فإنه قد تواتر قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «وبل للأعقاب من النار»[3] رواه اثنا عشر صحابياً مقطوعاً بعد التهم أكثرهم من أصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم، وقد تقدم تواتر: «لا نورث ما تركناه صدقة»[4] ولعل تأويل قوله إنه مبالغة في القلة (وقيل: حديث «أنزل القرآن على سبعة أحرف» متواتر رواه عشرون من الأصحاب) مع كونهم عدولاً قطعاً، وفي تفسير: سبعة أحرف، اختلاف مذكور في موضعه (وقال ابن الجوزي) تتبعت الأحاديث المتواترة فبلغت جملة، منها حديث الشفاعة، وحديث الحساب، وحديث النظر إلى الله تعالى في الآخرة، وحديث غسل الرجلين في الوضوء) رواه أربعة عشر كما بين في فتح القدير وغيره (وحديث عذاب القبر) ورواته كثيرة في الغاية (وحديث المسح على الخفين) ولم يرد الحصر فيه. فإنّ أعداد الركعات وذهاب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إلى بدر وأحد وسائر الغزوات، والأذان والإقامة والجماعة، وفضائل الخلفاء الراشدين، وفضل أصحاب بدر، بعمومه متواترة من غير ريبة، وسيجيء إن شاء الله تعالى حديث: «لن تجتمع أمتي على ضلالة» بمعناه متواتر، وكذا حديث الحوض والمغفرة والشفاعة وغيرها فافهم والله أعلم بالصواب.

(فصل: في) أخبار الآحاد (مسألة الأكثر) من أهل الأصول، ومنهم الأئمة الثلاثة (على أن خبر الواحد إن لم يكن) هذا الواحد المخبر (معصوماً) نبياً (لا يفيد العلم مطلقاً) سواء احتف بالقرائن أو لا (وقيل: يفيد) خبر الواحد الغير المعصوم (بالقرينة) زائدة كانت ولازمة، وتقييد ابن الحاجب بالزائدة مما لا وجه له، فإنه لو كان مقصوده أن القرينة اللازمة لا يحصل معها العلم فلا يساعد ليله لعمومه، وإن أراد أن النزاع فيه، وأما اللازمة فلا نزاع فيها، فهذا أيضاً كما ترى، اللهم إلاّ أن يقال: التقييد بها

---

(١) سورة المائدة الآية ٣.
(٢) سورة المائدة الآية ١.
(٣) سورة يوسف الآية ٨٢.

(٣) انظر كنز العمال (٩/ ٢٦٢٥٢، ٢٦٢٥٣، ٢٧٠١٤).
(٤) انظر كنز العمال (٥/ ١٤٠٦٩ و١١/ ٣٠٤٥٩).

فيسمى إشارة، فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به ويبني عليه، ومثال ذلك تمسك العلماء في تقدير أقل الطهر وأكثر الحيض بخمسة عشر يوماً بقوله عليه السلام «أنهن ناقصات عقل ودين» فقيل: ما نقصان دينهن فقال: «تقعد إحداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم» فهذا إنما سيق لبيان نقصان الدين وما وقع المنطق قصداً إلاّ به، لكن حصل به إشارة إلى أكثر الحيض وأقل الطهر، وأنه لا يكون فوق شطر الدهر، وهو خمسة عشر يوماً من الشهر، إذ لو تصور الزيادة لتعرض لها عند قصد المبالغة في نقصان دينها. ومثاله استدلال الشافعي رحمه الله في تنجس الماء القليل بنجاسة لا تغيره بقوله عليه السلام: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً، فإنه لا يدري أين باتت يده» إذ قال: لولا أن يقين النجاسة ينجس لكان توهمها لا يوجب الاستحباب. ومثاله تقدير أقل مدة

لإخراج خبر المعصوم (وقيل: خبر) الواحد (العدل يفيد) العلم (مطلقاً) محفوفاً بالقرائن أولاً (فعن) الإمام(أحمد) رضي الله عنه هذا الحكم (مطرد) فيكون كلما أخبر العدل حصل العلم، وهذا يعيد عن مثله، فإنه مكابرة ظاهرة، قال الإمام فخر الإسلام: وأما دعوى علم اليقين فباطل بلا شبهة، لأن العيان يردّه، وأنا من قبل قد بينا أن المشهور لا يوجب علم اليقين، فهذا أولى، وهذا لأن خبر الواحد محتمل لا محالة، ولا يقين مع الاحتمال، ومن أنكر هذا فقد سفه نفسه وأضلّ عقله (وقيل: لا يطرد) هذا الحكم، بل قد يفيد في بعض الصور كرامة من الله تعالى، وهو فاسد أيضاً، لأنه تحكم صريح (لنا: كما أقول) لا يفيد الخبر المحفوف بالقرائن، وإلاّ فنقول: (إن دلّت القرينة) على تحقق مضمون الخبر (قطعاً، كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل) الحاصلين من مشاهدة الحمرة والصفرة (فالعلم بها) أي بالقرينة دون الخبر (وإن) دلت القرينة عليه (ظناً) والخبر على تحقق مضمونه نفسه أيضاً يدل ظناً (فمن الظنين) الحاصل أحدهما بالقرينة، والآخر بالخبر (لا يلزم العلم) ضرورة، وإنما لم يتعرض للخبر الغير المحفوف لكون المدعي فيه جلياً غنياً عن البيان (وفيه ما فيه) إشارة إلى أنه يمكن أن يقال: العلم بالقرائن بشرط الخبر، فيحصل العلم بالمجموع، وفيه ما فيه كذا في الحاشية. ووجه الضعف فيه أن هذا إنما يرد لو كان غرض المستدل أن كل واحد منهما لا يفيد العلم، فلا علم ههنا، لكن المستدل إنما استدل لعدم حصول العلم أصلاً بعدم حصول العلم من الظنين بتة فافهم، ثم لك أن تقول على أصل الاستدلال، أنه لعل القرينة إنما تفيد صدق المخبر واستحالة كذبه في هذه الحال، كما أنه تدل القرينة على صدق النبي المعصوم دائماً لا أنها على تحقق مضمون الخبر حتى تكون هي بنفسها كافية من غير حجة إلى الخبر، فإذا دلت القرينة على صدق المخبر وقد أخبر هو نفسه حصل العلم بسماع هذا الخبر قطعاً، فإن قلت: فلا بد من اختيار أحد الشقين؟ قلت: اخترت أن القرينة لا تدل على تحقق مضمون الخبر قطعاً، لكن لا يلزم أن تدل ظناً، بل لا تدل عليه، وإنما تدل قطعاً على صدق المخبر فافهم. وقد يقال: إن عدم إفادة الظنين للقطع إنما هو على تقدير أن تكون الإفادة على طريق الكسب، أما إذا كانت على وجه الضرورة فلا، بل يجوز أن يحصل بأحدهما ظن ثم يتقوى هذا الظن بظن آخر، حتى يعدّ الذهن لقبول اليقين، كما يكون في المتواتر بعينه فتأمل. ثم أنه لا يرتاب المنصف أن وجود قرينة دالة

الحمل بستة أشهر، أخذاً من قوله: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾[1] وقد قال في موضع آخر: ﴿وفصاله في عامين﴾[2] ومثاله المصير إلى من وطىء بالليل في رمضان فأصبح جنباً لم يفسد صومه، لأنه قال: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين﴾[3] وقال: ﴿فالآن باشروهنّ﴾[4]. ثم مدّ الرخصة إلى أن يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، فتشعر الآية بجواز الأكل والشرب والجماع في جميع الليل ومن فعل ذلك في آخر الليل استأخر غسله إلى النهار وإلاّ وجب أن يحرم الوطء في آخر جزء من الليل بمقدار ما يتسع للغسل، فهذا وأمثاله مما يكثر ويسمى إشارة اللفظ.

(الضرب الثالث)

فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب، كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[5] و﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما﴾[6] فإنه كما فهم

على صدق المخبر قطعاً مما تمجه الضرورة الغير المكذوبية، وكذا ليس الإفادة ههنا ضرورة أصلاً، بل لو كانت ضرورة لكانت في خفاء البتة، ومن الأوليات أنه لا يزول الخفاء بحيث يصل إلى الجزم من الظنين، وذلك ظاهر لمن له أدنى انصاف، وإن لم ينفع للمجادل فتأمل. (واستدل) في المشهور (لو أفاد) خبر الواحد العلم (لأدى إلى التناقض إذا أخبر عدلان بمتناقضين) إذ لو أفاد لأطرد، إذ تخصيص البعض دون البعض تحكم، ولو اطرد لأفاد هذان المتناقضان العلم أيضاً، فيلزم تحقق مضمونهما وهو التناقض، وحينئذٍ اندفع ما في الحاشية أنه لا يتم على غير الطاردين. فإن قيل: لعل أخبار العدلين بالخبرين المتناقضين وإن جاز عقلاً لكن يكون مستحيلاً عادة. قال: (وذلك) أي أخبار العدلين بمتناقضين (جائز بل واقع) كما لا يخفى على المستقرىء في الصحاح والسنن والمسانيد، وقد يقال: لو تم هذا لدل على عدم إفادة خبر الواحد الظن، وإلا لزم في هذه الحال الظن بمتناقضين، وهو أيضاً باطل، والحل أن العلم لعله مشروط بعدم وجود المعارض، وههنا قد وجدت المعارضة بين الخبرين، ولك أن تقول في الجواب: إن العلم الجزم بالشيء الواقعي. فلو أفاد خبر الواحد العلم لما صح وقوع الخبر إلاّ حيث المحكي عنه واقع، وإذا العلم به مطرد، وإلاّ لزم التحكم فلم يصح وقوع إخبار أصلاً إلاّ عند تحقق المحكي عنه في الواقع، فإذا وجد الأخبار بالمتناقضين يلزم تحققهما في الواقع، وهذا بخلاف الظن إذ لا يجب فيه تحقق المحكي عنه في الواقع، بل ربما يكون كاذباً، والخبر إنما أفاد الظن، فإذا جاء خبر آخر يرفع هذا الظن. وأما في العلم فإنه وإن صح ارتفاع الجزم كما في الظن، لكن ارتفاع ما في الواقع غير صحيح بأخبار أحد، إذ الأخبار لا يغير الواقع فيلزم التناقض. وهذا ظاهر جداً،

---

(1) سورة الأحقاف الآية ١٥.
(2) سورة لقمان الآية ١٤.
(3) (4) سورة البقرة الآية ١٨٧.
(5) سورة المائدة الآية ٣٨.
(6) سورة النور الآية ٢.

وجوب القطع والجلد على السارق والزاني وهو المنطوق به فهم كون السرقة والزنا علة للحكم، وكونه علة غير منطوق به، لكن يسبق إلى الفهم منم فحوى الكلام، وقوله تعالى: ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾[1] أي لبرهم وفجورهم، وكذلك كل ما خرج مخرج الذم والمدح، والترغيب والترهيب، وكذلك إذا قال: ذم الفاجر وامدح المطيع وعظم العالم، فجميع ذلك يفهم منه التعليل من غير نطق به، وهذا قد يسمى إيماء وإشارة، كما يسمى فحوى الكلام ولحنه، وإليك الخيرة في تسميته بعد الوقوف على جنسه وحقيقة.

(الضرب الرابع)

فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب، من قوله تعالى: ﴿ ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾[2] وفهم تحريم مال اليتيم وإحراقه وإهلاكه من قوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾[3] وفهم ما وراء الذرّة والدينار من قوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾[4] وقوله: ﴿ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك﴾[5] وكذلك قول القائل: ما أكلت له برّة، ولا شربت له شربة،

فليكن منك على حفظ (و) استدل في المشهور أيضاً لو أفاد خبر الواحد العلم (لوجب تخطئة المخالف) للخبر (بالاجتهاد) لأنه حينئذٍ اجتهاد على خلاف القاطع فيكون خطأ (وهو خلاف الإجماع) فإنه لم يخطىء أحد المفتي، بخلاف خبر الواحد بالاجتهاد، حتى لو أنه قضى القاضي على خلاف أخبار الآحاد برأيه لا ينقض قضاؤه أصلاً، وقد يقال: إن التخطئة إنما تلزم لو كان العلم بأخبار الواحد ضرورياً، وليس كذلك، بل القائل بالعلم يقول بالنظرية، فلا خطأ في المخالفة، وجوابه: أن خلاف القاطع وإن كان القطع فيه بالنظر خلاف الواقع قطعاً وهو الخطأ، فحين إفادة القطع يلزمه كونه خطأ خلاف الواقع، وأن الحكم به حكم بما علم قطعاً أنه خلاف حكم الله فيفسخ، لأنه ماذا بعد الحق إلاّ الضلال، مع أنه لا يفسخ إجماعاً (وأجيب) عن الأول (بأن المحفوف بالقرائن يستحيل) وقوعه (عادة في المتناقضين) فلا يلزم التناقض إلاّ على تقدير مستحيل عادة فلا استحالة، وأما غير المحفوف فنحن معكم في عدم الإفادة وتحققه في المتناقضين، وأجيب عن الثاني بأنه إنما يلزم التخطئة لو وقع الخبر المحفوف في الشرعيات (ولم يقع في الشرعيات ولو وقع) فرضاً وتقديراً (خطأنا المخالف) وفسخنا القضاء به، نعم: يتم الدليل في غير المحفوف، ونحن معكم فيه فافهم. القائلون بقطعية المحفوف (قالوا: لو أخبر ملك بموت ولده و) قد (كان في النزع مع صراخ وانتهاك حرم ونحوها لقطعنا بصحته) فإذن أفاد المحفوف اليقين (قلنا: العلم) الحاصل (ثمة بالقرائن) المذكورة (لا بالخبر) ولو فرضنا

---

(١) سورة الأنفطار الآية ١٤.
(٢) سورة الإسراء الآية ٢٣.
(٣) سورة النساء الآية ١٠.
(٤) سورة الزلزلة الآية ٧.
(٥) سورة آل عمران الآية ٧٥.

ولا أخذت من ماله حبة: فإنه يدل على ما وراءه، فإن قيل هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، قلنا: لا حجر في هذه التسمية، لكن يشترط أن يفهم أن مجرد ذكر الأدنى لا يحصل هذا التنبيه ما لم يفهم الكلام وما سيق له، فلولا معرفتنا بأن الآية سيقت لتعظيم الوالدين واحترامهما لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التأفيف، إذ قد يقول: السلطان إذا أمر بقتل ملك لا تقل له أف لكن اقتله، وقد يقول: والله ما أكلت مال فلان، ويكون قد أحرق ماله فلا يحنث، فإن قيل: الضرب حرام قياساً على التأفيف، لأن التأفيف إنما حرم للإيذاء، وهذا الإيذاء فوقه، قلنا: إن أردت بكونه قياساً أنه محتاج إلى تأمل واستنباط علة فهو خطأ، وإن أردت أنه مسكوت فهم من منطوق فهو صحيح بشرط أن يفهم أنه أسبق إلى الفهم من المنطوق، أو هو معه، وليس متأخراً عنه، وهذا قد يسمى مفهوم الموافقة، وقد يسمى فحوى اللفظ ولكل فريق اصطلاح آخر فلا تلتفت إلى الألفاظ واجتهد في إدراك حقيقة هذا الجنس.

ارتفاع الخبر من البين يبقى العلم على ما كان (وأجيب بأنه لولا الخبر لجوّزنا موت شخص آحر) فإن القرائن المذكورة، إنما دلت على موت أحد من أقارب الملك وأحبته، وأما خصوص الولد فبانضمام الأخبار (كذا في المختصر، أقول: لو لم يرتفع هذا الجواز) جواز موت شخص آخر (بالقرائن، فارتفاعه بالخبر، و) الحال أنه (هو يحتمل الصدق والكذب محل نظر) بل لا يرتفع بالخبر أصلاً فإنه من البين أنه لا يرتفع احتمال النقيض بما يحتمل الكذب البتة، وقد يقال أنه لو علم إشراف الولد بخصوصه على الموت بعروض الغرغرة وغيرها ثم وجدت هذه الأحوال من الصراخ وتهتك الحرم فالعلم بالقرائن، ولا دخل فيه للخبر أصلاً كما في حمرة الخجل، وأما لو علم إشراف أحد من الأقارب ثم وجدت هذه الأحوال فلا تفيد هذه القرائن إلّا موت أحد من الأقارب، وبالخبر يتعين موت الولد، ولا يذهب عليك أنه إذا لم تفد القرائن موت الولد بخصوصه فالأخبار الذي يحتمل الكذب لا يعين موت الولد فافهم. والقول الفصل أن القرائن إن كانت قرائن ثبوت مضمون الخبر، كما في المثال المضروب فإن كانت قاطعة فيحصل العلم بها، ويلغوا لخبر وأن كانت غير قاطعة معها يبقى إحتمال عدم ثبوت مضمون الحبر والأخبار أيضاً يحتمل عدم ثبوت مضمونه، فلا يرتفع هذا الاحتمال من البين فلا قطع، وإن كانت القرائن قرائن صدق المخبر، فإن كانت دالة عليه قطعاً، فإذا أخبر مع وجود تلك القرائن حصل القطع بصدق الخبر وتحقق مضمونه قطعاً، لكن الكلام في تحقق هذه القرائن في غير المعصوم من النبي وأهل الإجماع فإنه لم يدل دليل على تحققها في مادة من المواد، فلا بد من إثبات تحققها ودونه خرط القتاد، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام، ثم أنه ربما يجاب عن دليلهم بأن غاية ما لزم منه ثبوت الجزم، وأما كونه علماً فلا لجواز عدم مطابقة الخبر، وكون الجزم جهلاً مركباً، ألا ترى أنه لو أخبر الملك بعد هذا الخبر بأنه لم يمت وإنما اشتبه الحال زال الجزم بالموت. كذا في الحاشية فتأمل فيه. الطاردون للقطع (قالوا يجب العمل به) أي بخبر الواحد العدل (إجماعاً) ولو لم يكن مفيداً للعلم

(الضرب الخامس)

هو المفهوم، ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه، ويسمى مفهوماً، لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلاّ فما دل عليه المنطوق أيضاً مفهوم، وربما سمي هذا دليل الخطاب ولا التفات إلى الأسامي، وحقيقته أن تعليق الحكم بأحد، وصفي الشيء هل يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة؟ كقوله تعالى: ﴿ومن قتله منكم متعمداً﴾[1] وكقوله عليه السلام: «في سائمة الغنم الزكاة» «والثيب أحق بنفسها من وليها» و «من باع نخلة مؤبرة فثمرتها للبائع» فتخصيص العمد والسوم والثيوبة والتأبير بهذه الأحكام هل يدل على نفي الحكم عما عداها؟ فقال الشافعي وما لك والأكثرون من أصحابهما: أنه يدل، وإليه ذهب الأشعري، إذا احتج في إثبات خبر الواحد بقوله تعالى:

لما وجب العمل به، بل حرم كيف (وقد قال تعالى) ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾[2] وقد نهى عن اتباع ما ليس له به علم (و) قال تعالى: ﴿إن يتبعون إلاّ الظن﴾[3] وهو ذم على اتباع الظن فيحرم (قلنا: أولاً) ليس المتبع في العمل بخبر الواحد الظن الحاصل به حتى يكون منهياً عنه، بل (المتبع) هناك (الإجماع) الدال على العمل به (وهو قاطع) فلا يلزم العمل بالظن المحض (كذا في المختصر) وتبعه بعض شراح أصول الإمام فخر الإسلام قدّس سره (أقول: الظاهر أنه إجماع على العمل به) أي الخبر، فيكون العمل بالظن (لا) أنه (عمل بالإجماع) حتى يكون العمل بالقاطع (بدليل العمل به في حياته عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام) ولا إجماع هناك، فالإجماع دليل على العمل بالخبر، فلو لم يكن مفيداً للعلم لزم الإجماع على خلاف النص القاطع (و) قلنا (ثانياً) تحريم العمل بالظن المدلول عليه بالكريمتين (مخصوص بأصول الدين، فإن الظن واجب الاعتبار في العمليات) بالدلائل القاطعة، ألا ترى أنه يجب العمل بظاهر الكتاب مع كونه مظنوناً (و) قلنا (ثالثاً: كما أقول لو تم) ما ذكرتم (لدل على بطلان الرأي وأفاد العلم) لأن الرأي مظنون فيحرم اتباعه للكريمتين أو نقول الرأي واجب العمل إجماعاً فلو لم يفد العلم للزم الظن وهو منهي بالكريمتين. وقلنا رابعاً: لا نسلم تحريم العمل بالظن، والكريمتان لا تدلان عليه أصلاً، أما الأولى فلأنه خطاب للرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولا يلزم من حرمة اتباع الظن له مع كونه قادراً على تحصيل اليقين بالانتظار إلى الوحي الحرمة لنا مع عدم قدرتنا، وأيضاً: يحتمل أن يراد بالعلم مطلق التصديق الشامل للظن، فإن إطلاق العلم عليه شائع، وأيضاً يجوز أن يراد بما ليس بعلم ما يكون خلافه معلوماً، وكذا الجواب لو استدل بقوله تعالى خطاباً لنوح عليه الصلاة والسلام وعلى نبينا وعلى آله وأصحابه الكرام: ﴿فلا تسألن ما ليس لك به علم﴾[4]

---

(١) سورة المائدة الآية ٩٥.

(٢) سورة الإسراء الآية ٣٦.

(٣) سورة الأنعام الآية ١١٦ وسورة يونس الآية ٦٦. وسورة النجم الآية ٢٣ و٢٨.

(٤) سورة هود الآية ٤٦.

﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾[1] قال: هذا يدل على أن العدل بخلافه، واحتج في مسألة الرؤية بقوله تعالى: ﴿كلا أنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون﴾[2] قال: وهذا يدل على أن المؤمنين خلافهم، وقال جماعة من المتكلمين ومنهم القاضي وجماعة من حذاق الفقهاء، ومنهم ابن شريح: إن ذلك لا دلالة له وهو الأوجه عندنا. ويدل عليه مسالك:

الأول: أن إثبات زكاة السائمة مفهوم، أما نفيها عن المعلوفة اقتباساً من مجرد الإثبات لا يعلم إلاّ بنقل من أهل اللغة متواتراً وجار مجرى المتواتر والجاري مجرى المتواتر، كعلمنا بأن قولهم: ضروب وقتول وأمثاله للتكثير وأن قولهم: عليم وأعلم وقدير وأقدر، للمبالغة، أعني الأفعل، أما نقل الآحاد فلا يكفي، إذ الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الآحاد مع جواز الغلط لا سبيل إليه، فإن قيل، فمن نفي المفهوم افتقر إلى نقل متواتر أيضاً؟ قلنا: لا حاجة إلى حجه، فيما لم يضعوه فإن ذلك لا يناهى، إنما الحجة على من يدعي الوضع.

وأما الثانية: فلأن الذم فيها ليس لاتباع الظن، بل لانحصار حالهم في اتباع الظن وعدم اتباعهم إلاّ الظن، ولا شك أنه مذموم، لأن فيه ترك ما هو معلوم قطعاً فافهم.

(فرع ابن الصلاح وطائفة) من الملقبين بأهل الحديث (زعموا أن رواية الشيخين) محمد بن اسماعيل (البخاري ومسلم) بن الحجاج صاحبي الصحيحين (تفيد العلم النظري للإجماع على أن للصحيحين مزية) على غيرهما، وتلقت الأمة بقبولهما، والإجماع قطعت، وهذا بهت، فإن من رجع إلى وجدانه يعلم بالضرورة أن مجرد روايتهما لا يوجب اليقين البتة، وقد روي فيهما أخبار متناقضة، فلو أفادت روايتهما علماً لزم تحقق النقيضين في الواقع (وهذا) أي ما ذهب إليه ابن الصلاح وأتباعه (بخلاف ما قاله الجمهور) من الفقهاء والمحدثين، لأن انعقاد الإجماع على المزية على غيرهما من مرويات ثقات آخرين ممنوع، والإجماع على مزيتهما في أنفسهما ما لا يفيد، و(لأن جلالة شأنهما وتلقي الأمة لكتابيهما والإجماع على المزية ولو سلم لا يستلزم ذلك) القطع والعلم، فإن القدر المسلم المتلقي بين الأمة ليس إلاّ أن رجال مروياتهما جامعة للشروط التي اشترطها الجمهور لقبول روايتهم، وهذا لا يفيد إلاّ الظن، وأما أن مروياتهما ثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا إجماع عليه أصلاً، كيف ولا إجماع على صحة جميع ما في كتابيهما لأن رواتهما منهم قدريون وغيرهم من أهل البدع، وقبول رواية أهل البدع مختلف فيه، فأين الإجماع على صحة مرويات القدرية (غاية ما يلزم أن أحاديثهما أصح الصحيح) يعني أنها مشتملة على الشروط المعتبرة عند الجمهور على الكمال، وهذا لا يفيد إلاّ الظن القوي، هذا هو الحق المتبع، ولنعم ما قال الشيخ ابن الهمام إن قولهم بتقديم مروياتهما على مرويات الأئمة الآخرين قول لا يعتد به ولا يقتدى به، بل هو من تحكماتهم الصرفة،

---

(١) سورة الحجرات الآية ٦.
(٢) سورة المطففين الآية ١٥.

الثاني: حسن الاستفهام. فإن من قال: إن ضربك زيد عامداً فاضربه، حسن أن يقول: فإن ضربني خاطئاً أفأضربه؟ وإذا قال أخرج الزكاة من ما شيتك السائمة حسن أن يقول: هل أخرجها من المعلوفة، وحسن الاستفهام يدل على أن ذلك غير مفهوم، فإنه لا يحسن في المنطوق وحسن في المسكوت عنه، فإن قيل:حسن لأنه قد لا يراد به النفي مجازاً، قلنا: الأصل أنه إذا احتمل ذلك كان حقيقة، وإنما يرد إلى المجاز بضرورة دليل ولا دليل.

(المسلك الثالث)

أنا نجدهم يعلقون الحكم على الصفة تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق، وتارة مع المخالفة، فالثبوت للموصوف معلوم منطوق، والنفي عن المسكوت محتمل، فليكن على الوقف إلى البيان بقرينة زائدة، ودليل آخر أما دعوى كونه مجازاً عند الموافقة حقيقة عند المخالفة فتحكم بغير دليل يعارضه عكسه من غير ترجيح.

كيف لا وأن الأصحية من تلقاء عدالة الرواة وقوة ضبطهم وإذا كان رواة غيرهم عادلين ضابطين فهما وغيرهما على السواء ولا سبيل للحكم بمزيتهما على غيرهما إلّا تحكماً، والتحكم لا يلتفت إليه فافهم.

مسألة: بعض ما ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه (وسلم كذب) عليه (لقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (سيكذب عليّ) عزى إلى جامع الأصول، ووجه الاستدلال أن نسبة هذا الحديث إما صحيحة فيكون صادقاً قبطعاً فلا بد من تحقق مصداقة الذي هو الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قطعاً، وأما ليست صحيحة فهي كذب وعلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فثبت المدعي على التقديرين، وعلى هذا لا يرد أن الحديث إنما يوجد معلقاً، فلا يصح الاستدلال، ولو سلم فلا يصلح لإثبات القطع، والمقصود هذا، وبقي فيه نوع مناقشة فإنه يختار الشق الأول ويقال: لا يدل إلّا على وقوع الكذب في المستقبل، ولا يلزم منه وقوعه إلى هذه الغاية، اللهم إلّا أن يستدل بأن السين للاستقبال القريب (ولأن منها ما يعارض العقل ولا يقبل التأويل) وما يخالف العقل كاذب، فيستحيل صدوره عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (وقد يمثل له) أي لما يخالف العقل (برواية: «لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة، نفس منفوسة» رواه الشيخان وغيرهما، فإنه قد بقي الأنفس الكثيرة، قال في الحاشية: هذا غير مرضي، فإنه يقبل التأويل بأن المراد الموجودون الآن لا يتجاوزون المائة، بل لا تأويل على هذا، فإن المشتق لما اتصف بالمبدأ في الحال، فالمنفوسة هي المنفوسة في الحال، وقد يقرر االكلام بأن أبا العباس الخضر عليه السلام بقي، وكان نفساً منفوسة زمان التكلم، ولا يذهب عليك أن التخصيص في العام غير عزيز، فليس مما لا يقبل التأويل، وربما يناقش بالتزام موت الخضر، بل اتخذه البعض مذهباً لهذا الحديث، ونقل عن

(المسلك الرابع)

أن الخبر عن ذي الصفة لا ينفي غير الموصوف، فإذا قال: قام الأسود، أو خرج أو قعد، لم يدل على نفيه عن الأبيض، بل هو سكوت عن الأبيض، وإن منع ذلك مانع وقد قيل به لزمه تخصص اللقب والاسم العلم، حتى يكون قولك: رأيت زيداً نفياً، للرؤية عن غيره، وإذا قال: ركب زيد، دل على نفي الركوب عن غيره، وقد تبع هذا بعضهم، وهو بهت واختراع على اللغات كلها، فإن قولنا: رأيت زيداً لا يوجب نفي رؤيته عن ثوب زيد ودابته وخادمه، ولا عن غيره، إذ يلزم أن يكون قوله: زيد عالم كفراً، لأنه نفي للعلم عن الله وملائكته ورسله، وقوله عيسى نبي الله كفراً لأنه نفي النبوة عن محمد عليه السلام وعن غيره من الأنبياء. فإن قيل: هذا قياس الوصف على اللقب ولا قياس في اللغة، ما قصدنا به إلّا ضرب مثال لينتبه به حتى يعلم أن الصفة لتعريف الموصوف فقط كما أن أسماء الأعلام لتعريف الأشخاص، ولا فرق بين قوله: «في الغنم زكاة» في نفي الزكاة عن البقر والإبل، وبين قوله: «في سائمة الغنم زكاة» في نفي الزكاة عن المعلوفة.

البخاري رحمه الله تعالى، فما وقع في حديث طويل حدث في خروج الدجال، فيخرج إليه رجل مؤمن فيقول: أنت الكذاب الذي حدّثني به رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فعند هؤلاء محمول على غير الخضر، وأما الجمهور فعلى أن الخضر حي، وهو هذا الرجل المؤمن، وهو الحق، فإن أولياء الله قاطبة اتفقوا على أنه حي، وقد لاقاه الأكثر، مثل قطب الأقطاب الشيخ محيي الدين عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي لله، ومثل الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية الشيخ محيي الدين محمد بن العربي وغيرهما قدس الله أسرارهم (وسببه) أي سبب الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (نسيان الراوي) فيحفظ مكان حديث حديثاً آخر (أو غلطه) فيظن غير الحديث حديثاً، وذلك قد يكون لغلبة الصلاح والزهد والاشتغال بالعبادة، بحيث لم يتفرغ لضبط الحديث، وذلك كما حكي عن ثابت بن موسى الزاهد دخل على شريك القاضي والمستملي بين يديه وشريك يقول: حدثنا الأعمش عن سفيان عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولم يذكر متن الحديث، ونظر إلى ثابت بن موسى فقال: من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار وأدبه مدح ثابت فظن ثابت أنه روى الحديث بالإسناد المذكور، فكان ثابت يرويه عن شريك، ومن الغلط والنسيان روايات ابن لهيعة: وكان قد احترقت كتبه بمصر، فذهب حديثه، فكان يحدّث عن حفظه فيروي المناكير، فصار ممن لا يحتج به، وقال الإمام أحمد بن حنبل سماع ابن المبارك وأقرانه الذين سمعوا منه قبل وفاته بعشرين سنة صحيح لاحتراق الكتب بعده (أو اتباع الهوى) فيضع الأحاديث ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم. قال ابن عدي: لما أخذ عبد الكريم الوضاع لتضرب عنقه قال: لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها وأحلل. كذا في شرح النخبة، كذا في الحاشية، ومن اتباع الهوى وضع الرجال الأحاديث للتقرب إلى الملوك مثل غياث بن

(المسلك الخامس)

أنا كما أنا لا نشك في أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين وثلاثة اقتصاراً عليه مع السكوت عن الباقي فلها طريق أيضاً في الخبر عن الموصوف بصفة، فتقول، رأيت الظريف، وقام الطويل، ونكحت الثيب، واشتريت السائمة، وبعت النخلة المؤبرة، فلو قال بعد ذلك: نكحت البكر أيضاً، واشتريت المعلوفة أيضاً، لم يكن هذا مناقضاً للأول ورفعاً له وتكذيباً لنفسه، كما لو قال: ما نكحت الثيب وما اشتريت السائمة، ولو فهم النفي كما فهم الإثبات لكان الإثبات بعده تكذيباً ومضاداً لما سبق.

وقد احتج القائلون بالمفهوم بمسالك:

(الأول): أن الشافعي رحمه الله من جملة العرب ومن علماء اللغة وقد قال بدليل الخطاب، وكذلك أبو عبيدة من أئمة اللغة، وقد قال في قوله عليه السلام: «ليّ الواجد ظلم

إبراهيم: دخل على المهدي بن المنصور وكان يعجبه اللعب بالحمام فروى وقال: «لا سبق إلاّ في خف أو حافر أو جناح»[1]فأمر له بعشرة آلاف درهم فلما قام ليخرج قال المهدي: أشهد أن قفاك قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم جناح، ولكن هذا أراد ليتقرب إلينا، يا غلام إذبح الحمام، فقيل: ما ذنب الحمام؟ قال: من أجلهن كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (وفي نخبة الفكر) روي (عن بعض الكرامية والمتصوّفة) وهم الذين أظهروا الصوفية بالتكلف وهم ليسوا من الصوفية في شيء بل هم يتشبهون بهم وقلوبهم قلوب الملاحدة (إباحة الوضع في الترغيب والترهيب) ليرغب الرجال في الحسنات فيعملوا بها ويرهبوا عن السيئات فيجتنبوا عنها، وأما الصوفية حقاً فهم، خيار الأمة برآء عن مثل هذا التصنع، كيف وهم لا يجوّزون الافتراء على أحد، وإن كان الموضع موضع ترخص، وجل سعيهم الأخذ بالعزائم، وهم في الأكثر يستعملون نصح أنفسهم ولا ينصحون نصائح حق إلا بعد تهذيبهم أنفسهم، فكيف يجترؤون على إهلاك إنفسهم بالكذب على سيد البشر صلوات الله عليه وآله وأصحابه لنصيحة باطلة قبيحة وذلك الوضع كما وقع عن أبي عصمة نوح بن أبي مريم أنه وضع أحاديث في فضائل القرآن سورة سورة بعنوان: أن من قرأ سورة كذا فله كذا، وروى عن عكرمة عن ابن عباس وتارة يروي عن أبي بن كعب وهي الأحاديث التي نقلت في تفسير البيضاوي عند ختم كل سورة، فلما سئل من أين هذه الأحاديث؟ قال: لما رأيت اشتغال الناس بفقه أبي حنيفة ومغازي محمد بن اسحق وأعرضوا عن حفظ القرآن وضعت هذه الأحاديث حسبه لله تعالى (وهو) أي هذا الرأي (خطأ) باطل

---

(١) ولفظه كما أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد باب في السبق (٣/ ٦٣) رقم ٢٥٧٤ قال: حدثنا أحمد بن يونس، حدثنا ابن أبي ذئب، عن نافع بن أبي نافع عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا سبق إلاّ في خف أو حافر أو نصل».

يحل عرضه وعقوبته فقال: دليله أن من ليس بواجد لا يحل ذلك منه، وفي قوله: «لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير من أن يمتلىء شعراً» فقيل: أنه أراد الهجاء والسب، أو هجو الرسول عليه السلام فقال: ذلك حرام قليله وكثيره امتلأ به الجوف أو قصر، فتخصيصه بالامتلاء يدل على أن ما دونه بخلافه، وأن من لم يتجرد للشعر ليس مراداً بهذا الوعيد، والجواب، أنهما: ما إن قالاه عن اجتهاد فلا يجب تقليدهما، وقد صرحا بالاجتهاد إذ قالا: لو لم يدل على النفي لما كان للتخصيص بالذكر فائدة، وهذا الاستدلال معرض للاعتراض كما سيأتي، فليس على المجتهد قبول قول من لم تثبت عصمته عن الخطأ فيما يظنه بأهل اللغة بالرسول، وإن كان ما قالاه عن نقل فلا يثبت هذا بقول الآحاد، ويعارضه أقوال جماعة أنكروه، وقد قال قوم: لا تثبت اللغة بنقل أرباب المذاهب والآراء فإنهم يميلون إلى نصرة مذاهبهم، فلا تحصل الثقة بقولهم.

(لأن تعمد الكذب) خصوصاً على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (من الكبائر) بل من أشدها، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «من كذب عليّ معتمداً فليتبوأ مقعده من النار» (واتفقوا على تحريم رواية الموضوع) من الحديث: وهو الذي يكون في إسناده كاذب (إلاّ ببيانه لقوله عليه) وآله وأصحابه الصلاة و(السلام: «من حدّث عني بحديث يرى» على البناء للمفعول أي يظن (أنه كذب فهو أحد الكاذبين) رواه مسلم.

(مسألة: إذا أخبر بحضرته عليه) وآله وأصحابه الصلاة و(السلام فلم ينكر) ذلك الخبر (فالظاهر) المظنون (الصدق) أي صدق الخبر، لأن الظاهر تقرير ذلك الخبر (لا القطع) بصدقه (كما ظن لاحتمال أنه ما سمع) الخبر (أو ما فهم) وما علم صدقه ولا كذبه لكونه دنيوياً (أو رأى تأخير الإنكار) إلى وقت الحاجة (أو) رأى (عدم إفادته) أي إفادة الإنكار لكون المخبر متعنتاً، ومع جواز هذه الاحتمالات لا قطع، وما قيل أنه لا قطع لجواز ارتكابه عدم الاختبار لكونه صغيرة وهي جائزة على الأنبياء فرده المصنف بقوله: (وأما تجويزه صغيرة فبعيد) جداً، فإنه خلاف العبادة قطعاً، بل لا يكاد يصح فإن المصنف قد بين سابقاً عدم صدور الصغيرة عن الأنبياء وبراءة شأنهم عنه قطعاً (كخلاف العادة) كما أن تجويز السكوت على خلاف العادة بعيد.

مسألة: (إذا أخبر بحضرة خلق كثير فأمسكوا عن تكذيبه يفيد ظن صدقه) لأن سكوت جماعة عن استكشاف ما يحتمل الكذب عندهم بعيد غاية البعد (وإن لم يكن خبر غريب) أخبر به بل يكون بحيث لو كان لعلمه الجماعة (ولا حامل) لهم (على السكوت) من موانع الإنكار، بل يظهر بقرائن الحال أن سكوتهم لصدق الخبر عندهم (فيفيد القطع) بصدق الخبر (بالعادة) فإن العادة تحيل كذب هذا الخبر وهذا ظاهر جداً (وهذا تواتر سكوتي) مثاله ما قال أمير المؤمنين عمر حين بايع أمير المؤمنين الصديق الأكبر: قدّمك رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أمر ديننا فمن يؤخرك في أمر دنيانا؟ بحضرة جم غفير قد شاركوه في سبب العلم وكان اجتماعهم لتعيين الخليفة، وأحوالهم كانت شاهدة

(المسلك الثاني)

أن الله تعالى قال: ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾[1] فقال عليه السلام: «لأزيدنّ على السبعين» فهذا يدل على أن حكم ما عدا السبعين بخلافه، والجواب من أوجه:

الأول: أن هذا خبر واحد لا تقوم به الحجة في إثبات اللغة، والأظهر أنه غير صحيح لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعاني الكلام، وذكر السبعين جرى مبالغة في اليأس، وقطع الطمع عن الغفران، كقول القائل: أشفع أو لا تشفع، وإن شفعت لهم سبعين مرة لم أقبل منك شفاعتك.

الثاني: أنه قال: «لأزيدنّ على السبعين» ولم يقل ليغفر لهم، فما كان ذلك لانتظار

بأنه لو كان فيه نحو من الريبة لما سكتوا فأفاد القطع بأنه قدّمه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أمر ديني، لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

مسألة: (إذا أجمع على حكم يوافق خبراً يدلل على الصدق) أي صدق ذلك الخبر (قطعاً عند) الإمام الشيخ أبي الحسن (الكرخي) رحمه الله تعالى (وأبي هاشم والبصري) كلاهما من المعتزلة (قالوا) في الاستدلال (وإلّا) أي وإن لم يدل على الصدق قطعاً (احتمل الإجماع الخطأ) واعلم أن الخبر الموافق للإجماع على نحوين.

أحدهما: أن يكون ذلك الخبر سنداً للإجماع.

والآخــر: أن لا يكون سنداً، والظاهر أن دعوى الكرخي في الأول وحينئذٍ فوجه الملازمة أنه لو احتمل الخطأ لاحتمل بطلان دليل حكم الإجماع فيكون الإجماع على خطأ (ومنعه) أي القطع (غيرهم لأنه) أي الإجماع (يفيد القطع بحقيقة الحكم) المجمع عليه (ولا يستلزم) ذلك (القطع بصدق السماع) بل يجوز أن لا يكون الحديث مسموعاً من الرسول، ويكون حكمه مطابقاً، واعلم إنه أن كان منعهم في الخبر الذي هو سند الإجماع فليس بشيء، إذ الإجماع على حكم بالاستدلال يوجب الإجماع على أن الخبر صالح للاحتجاج، فيجب كونه حجة مطابقاً لنفس الأمر قطعاً، والحجة ليس إلّا قول صاحب الشرع، فإذن كونه قولاً له قطعي، واستدلال أهل الإجماع سبيل لهم، وسبيلهم لا يكون كذباً وضلالة في نفس الأمر فالحكم وخبريه الخبر كلاهما إجماعيان مقطوعان، ولا يرد عليه أن أهل الإجماع إنما استدلوا به للصحة فتكون الصحة مقطوعة دون السماع، فلا يلزم القطع به، على أن ظن السماع لا بد منه، وإلّا لم يكن حجة، فإذا ظن الكل السماع صار السماع مجمعاً عليه، وهو قطعي، وكذا لا يرد عليه أنه حينئذٍ يتم قول ابن الصلاح بقطعية مرويات الشيخين للإجماع على الصحة، لأن الإجماع هناك ممنوع كما مر مشروحاً فتدبر.

---

(١) سورة التوبة الآية ٨٠.

الغفران، بل لعله كان لاستمالة قلوب الأحياء منهم لما رأى من المصلحة فيهم ولترغيبهم في الدين، لا لانتظار غفران الله تعالى للموتى مع المبالغة في اليأس وقطع الطمع.

الجواب الثالث: أن تخصيص نفي المغفرة بالسبعين أدل على جواز المغفرة بعد السبعين أو على وقوعه، فإن قلتم: على وقوعه فهو خلاف الإجماع، وإن قلتم على جوازه فقد كان الجواز ثابتاً بالعقل قبل الآية، فانتفى الجواز المقدر بالسبعين والزيادة ثبت جوازها بدليل العقل، لا بالمفهوم.

(المسلك الثالث)

أن الصحابة قالوا: «الماء من الماء» منسوخ بقول عائشة رضي الله عنها «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» فلو لم يتضمن نفي الماء عن غير الماء لما كان وجوبه بسبب آخر

مسألة: (قيل: من المقطوع خبر العلماء) أي الخبر الذي رواه أحد بحضرة العلماء (ما بين محتج به ومؤول له) أي احتج البعض به وأول الآخرون (لأنه إجماع على القبول) لأن الاحتجاج قبول له، وكذا التأويل، وإلاّ أنكروه (وهو ضعيف) لأن التأويل يجوز أن يكون على التنزل.

مسألة: (بعض الزيدية) قالوا: (بقاء النقل مع توفر الدواعي على إبطاله يدل على القطع بصحته، وليس بشيء) لأن عدم تأثير الدواعي في بطلان الباطل لا يفيد ظن صحته فضلاً عن القطع، كيف بل ربما كان ضد الشيء مقطوعاً مع توفر الدواعي على بطلان ذلك الشيء، ولا يبطل كعقائد المشركين.

مسألة: (إذا انفرد واحد بما تتوفر الدواعي إليه) أي إذا انفرد واحد بما تتوفر الدواعي إلى نقله لو كان (وفي سبب العلم شاركه خلق كثير) لو كان لكونهم مشاهدين (يقطع بكذبه) وحاصل المسألة رواية الفرد خبراً لو كان لعلم خلق كثير ذلك الخبر، ولم يروه من ذلك الخلق أحد أصلاً، أو روى واحد ولم يروه من سواه يقطع بكذب هذا الخبر، ولا سيما إذا ادّعى المخبر مشاركة الكل أو الأكثر في العلم به، فإن قلت، يلزم كذب الصحابي والعياذ بالله، لأن كذب الخبر يستلزم كذب المخبر، قلت: لزوم هذا الأمر الفظيع إنما يكون لوقوع من الصحابة الأخبار بهذا النمط، وهو ممنوع وعليك بالاستقراء، وأجاب المصنف بأنه يحمل على السهو والنسيان والغلط، وبالجملة على العذر الصحيح إن كان، وإلاّ فيلتزم كذب المخبر والحكم بعدالة الصحابي مظنون معتبر ما لم يوجد دليل العدم والحق إسقاط قوله الأخير من البين والاكتفاء بالحمل على السهو والشبهة فإن عدالة الأكثرين قطعية، كيف وقد شهد الله تعالى بعدالة أصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعدالة من لا يحصى كما لا يخفى (خلافاً للشيعة) الشيعة (زاعمين النص الجلي على إمامة أمير المؤمنين (علي) بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم؛ قالوا: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه أعطاه الخلافة في غدير خم حين المراجعة من حجة الوداع بحضرة جم غفير أزيد من مائة ألف، ثم كتموا بعد ذلك وبايعوا أمير المؤمنين أبابكر الصديق الأكبر، فانظر إلى سفاهتهم وحماقتهم،

نسخاً له، فإنه لم ينسخ وجوبه بالماء، بل انحصاره عليه واختصاصه به، والجواب من أوجه:

الأول: أن هذا نقل آحاد ولا تثبت به اللغة.

الثاني: أنه إنما يصح عن قوم مخصوصين لا عن كافة الصحابة، فيكون ذلك مذهباً لهم بطريق الاجتهاد ولا يجب تقليدهم.

الثالث: أنه يحتمل أنهم فهموا منه أن كل الماء من الماء ففهموا من لفظ الماء المذكور أولاً، العموم والاستغراق للجنس استعمال الماء، وفهموا أخيراً، كون خبر التقاء الختانين نسخاً لعموم، الأول لا لمفهومه ودليل خطابه، وكل عام أريد به الاستغراق، فالخاص بعده يكون نسخاً لبعضه يتقابلان إن اتحدث الواقعة.

كيف ساغ لهم أن يقولوا مثل هذه المزخرفات، فإنه لما جاز كتمان هذه الجماعة فقد أجازوا تواطؤهم على الكذب فيما هو أهم، بل عند هؤلاء الحمقى كتمان ما هو جزء الإيمان، وهذا يؤدي إلى أمور فظيعة شنيعة، فإنه إذن قد جاز وقوع معارضة القرآن، لكنهم كتموا وقيام المعجزات على يد مسيلمة الكذاب، لكنهم كتموا ثم من أين وصل إليهم هذا الخبر إن نسبوه إلى أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، فهو خبر واحد غير مقبول عندهم مع أن الكذب يجوز عندهم تقية، فيجوز أن يكون هذا من القبيل، كما أنهم قالوا: إن إنكار علي تسليم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الخلافة زماناً كان تقية وكذباً لغرض وإن تشبثوا بالعصمة، فمن أين يثبتون العصمة، لأن القرآن والأحاديث كلها صارت غير متواترة على أصلهم الكاسد، فلم يبق في أيديهم إلاّ الدعاوى، ولاحماقة أشدّ من هذا، وهم كالسوفسطائية بل أشد منهم في إنكار الضروريات، وأشد من الملاحدة في إرادة هدم الشريعة الغراء، لكن الله متم نوره ولو كره الكافرون (لنا العادة قاضية به) أي بالقطع بالكذب في مثل هذه الصورة، فإن سكوت هذا الجم الغفير العظيم عن خبر علموه وكتمانهم ذلك مما تحيله العادة قطعاً (كما لو انفرد بالخبر عن قتل الخطيب على المنبر بمشهد من أهل المدينة) وسكوت أهل المدينة عن الأخبار به قطع بكذب المخبر المنفرد، لا سيما، إذا لم يخبر أحد من المشاهدين، بل أخبروا خلافه ثم حدث الخبر بعدهم، كالخبر الذي ادعته الروافض خذلهم الله تعالى في إمامة أمير المؤمنين فإنه كذب البتة ضرورة. الروافض (قالوا) لعل سكوتهم لحامل حملهم على كتمانهم إنما لا يفيد السكوت القطع إلاّ إذا علم إنتفاء الحوامل و(الحوامل على الكتمان) كثيرة (لا يمكن ضبطها، فالسكوت ساكت) عن كونه كذباً (ألا ترى لم ينقل النصارى كلام عيسى) على نبينا وعليه الصلاة والسلام (في المهد) حين دخل القوم على مريم يتهمونها فيعظمونها: **﴿إني عبدالله آتاني الكتاب وجعلني نبياً وجعلني مباركاً أينما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً. وبراً بوالدتي ولم يجعلني جباراً شقياً. والسلام عليَّ يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً﴾**[1] (ونقل انشقاق القمر) آحاداً عن ابن مسعود قال: انشق القمر

---

(١) سورة مريم الاية ٣٣.

الرابع: أنه نقل عنه عليه السلام أنه قال: «لا ماء إلاّ من الماء»[1] وهذا تصريح بطرفي النفي والإثبات، كقوله عليه السلام: «لا نكاح إلاّ بولي ولا صلاة إلاّ بطهور» وروي أنه أتى باب رجل من الأنصار فصاح به فلم يخرج ساعة ثم خرج ورأسه يقطر ماء فقال عليه السلام: «عجلت عجلت» ولم تنزل فلا تغتسل فالماء من الماء، وهذا تصريح بالنفي فرأوا خبر التقاء الختانين ناسخاً لما فهم من هذه الأدلة.

الخامس: أنه قال في رواية إنما الماء من الماء، وقد قال بعض منكري المفهوم أن هذا للحصر والنفي والإثبات ولا مفهوم للقب والماء اسم لقب فدل أنه مأخوذ من الحصر الذي دل عليه الألف واللام وقوله: إنما ولم يقل أحد من الصحابة أن المنسوخ مفهوم هذا اللفظ فلعل المنسوخ عمومه أو حصره المعلوم لا بمجرد التخصيص.

على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فرقتين فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله ﷺ «إشهدوا» رواه الشيخان (وتسبيح الحصى والطعام) عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: كنا نعدّ الآيات بركة، وأنتم تعدّونها تخويفاً وقال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في سفر فقل، الماء، فقال: «اطلبوا فضلة من الماء» فجاؤوا بماءٍ قليل في إناء فادخل يده صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في الإناء قال: «حي على الطهور المبارك والبركة من الله تعالى» فلقد رأيت الماء ينبع من بين أصابعه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل رواه البخاري (وحنين الجذع) عن جابر رضي الله تعالى عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إذا خطب استند إلى جذع نخلة من سواري المسجد: فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت أن تنشق، فنزل النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم حتى أخذها فضمها إليه، فجعلت تئن أنين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال: بكت على ما كانت تسمع من الذكر رواه البخاري (وسعي الشجرة) عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في سفر، فأقبل أعرابي، فلما دنا قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «تشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له وتشهد أن محمداً عبده ورسوله قال: ومن يشهد على ما تقول قال: «هذه السلمة» فدعاها رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وهو بشاطىء الوادي، فأقبلت تخدّ الأرض حتى قامت بين يديه، فاستشهدها ثلاثاً فشهدت ثلاثاً إنه كما قال، ثم رجعت إلى منبتها رواه الدارمي (وتسليم الحجر والغزالة) عن جابر بن سمرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: «إن بمكة حجراً كان يسلم عليَّ ليالي بعثت وإني لأعرفه» (وكثير من الفروع المختلفة) ككون الأذان مثنى مثنى وغير ذلك (آحاداً) متعلق

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب في الإكسال رقم ٢١٦ بلفظ: «الماء من الماء» وأخرجه مسلم في كتاب الطهارة رقم ٣٤١ بلفظ «إنما الماء من الماء».

(المسلك الرابع)

قولهم أن يعلى بن أمية قال لعمر رضي الله عنه: ما بالنا نقصر وقد أمنا؟ فقال تعجبت مما تعجبت منه، فسألت النبي عليه الصلاة والسلام فقال: «هي صدقة تصدق الله بها عليكم» أو «على عباده، فاقبلوا صدقته» وتعجبهما من بطلان مفهوم تخصيص قوله تعالى: ﴿أن خفتم﴾[1] قلنا: لأن الأصل الإتمام، واستثنى حالة الخوف، فكان الإتمام واجباً عند عدم الخوف بحكم الأصل لا بالتخصيص.

(المسلك الخامس)

أن ابن عباس رضي الله عنهما فهم من قوله: «إنما الربا في النسيئة» نفى ربا الفضل، وكذلك عقل من قوله تعالى: ﴿فإن كان له أخوة فلأمه السدس﴾[2] إنه إن كان له إخوان فلأمه الثلث، وكذلك قال الأخوات لا يرثن مع الأولاد: لقوله تعالى: ﴿إن امرؤ هلك ليس

بنقل، يعني نقلت هذه الأمور آحاداً مع سكوت الباقين، ولا يقطع بالكذب (والجواب: أن شمول حامل للكل الأقاصي والأداني في كل زمان وفي كل مكان) كما قالوا (منتف عادة) والمسألة فيما إذا سكتوا مدة العمر، ثم إن الحامل الذي ذكروه في كتمان خبر الإمامة الخوف من الخلفاء الثلاثة وباقي العشرة، فانظر إلى سفاهتهم، كيف خاف الجمع الأزيد من مائة ألف من رجال معدودين وكيف يستمر هذا الخوف حتى بقي بعد وفاتهم رضوان الله تعالى عليهم، ثم إنهم يقرون أيضاً أن أمير المؤمنين أشجع الناس، وأن أهل بيته كلهم كانوا ناصريه، وأن مثل عمار والمقداد وأبى ذر أيضاً كانوا من ناصريه وكان أبو ذر ذا قبيلة ولم يخف من أمثال أبي جهل حين أظهر الإسلام بين أعينهم، وإذا كان هو خائفاً مع وجود الناصرين فأين الأشجعية؟ بل هذا الخوف مناف للشجاعة ومثبت لأشجعية الخلفاء الثلاثة وجلادتهم، فقد بان لك بأقوم الحجج أن مذهب الشيعة الشنيعة لا يختاره إلا سفيه انتهى إلى حد البلادة ومفض إلى أمور مستشنعة (وأما كلام عيسى) في المهد (والمعجزات) المذكورة (فلو كثر مشاهدوها لتواترت كما قيل في انشقاق القمر وحنين الجذع) إنهما متواترتان، وصرح بتواترهما السبكي، ولا بعد فيه، بل الانشقاق منقول في القرآن، فاكتفوا في النقل به، فإن قلت: تحتمل الآية الأخبار عن الآخرة؟ قلت: بعيد عن السياق، فإنه قال تعالى: ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر﴾[3] واحتمال معنى آخر لا يضر (وإلّا) أي وإن لم يكثر مشاهدوها (فغير محل النزاع) فإنه ليس مما انفرد به الواحد من بين الجماعة، وكلام عيسى عليه السلام وباقي المعجزات من هذا القبيل، قال أكثر العلماء: إن انشقاق القمر كان ليلاً والناس نيام، ولم يكن شاهدها من الصحابة إلّا واحد أو اثنان، ومن الكفرة جماعة قليلة يمكن الكتمان منهم، فلم ينقله إلّا من شاهد من الصحابة، فليس هذا

---

(١) سورة النساء الآية ١٠١.

(٢) سورة النساء الآية ١١.

(٣) سورة القمر الآية ١ و٢.

له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك﴾[1] فإنه لما جعل لها النصف بشرط عدم الولد دل على انتفائه عند وجود الولد، والجواب عن هذا من أوجه:

الأول: هذا غايته أن يكون مذهب ابن عباس ولا حجة فيه.

الثاني: أن جميع الصحابة خالفوه في ذلك، فإن دل مذهبه عليه دل مذهبهم على نقيضه.

الثالث: أنه لم يثبت أنه دفع ربا الفضل بمجرد هذا اللفظ بل ربما دفعه بدليل آخر وقرينة أخرى.

الرابع: أنه لعله اعتقد أن البيع أصله على الإباحة بدليل العقل، أو عموم قوله تعالى: **﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾**[2] وإذا كان النهي قاصراً على النسيئة كان الباقي حلالاً بالعموم، ودليل العقل لا بالمفهوم.

من الباب في شيء (على أن القرآن مغنٍ) عن سائر المعجزات، فليس هناك على نقل المعجزات الأخر دواع، فليس من الباب في شيء (قيل) في حواشي ميرزاجان: (التحقيق أن إعجازه لكمال البلاغة) بحيث لا يقدر البشر على إتيان مثله في البلاغة (فلا يعلمه إلاّ الأفراد من البلغاء الذين لم يوجدوا في كل عصر) ولا أقل من أنهم قلوا غاية القلة (فكون القرآن مستمراً لا يغني عن ذكر تلك المعجزات) لعدم علم الأكثر بإعجازه، ولا بد من نقل معجز يعلم إعجازه ليقوم حجة، والجواب عنه أنه نقل القرآن تواتراً، ونقل إنه لم يعارض مع جد المخالفين في ذلك تواتراً، وهذا القدر كافٍ للعلم بالإعجاز، ويقوم حجة، فنقله على هذا الوجه يكون مغنياً (أقول) في الجواب (البلاغة صفة لازمة) له (فما دام موجوداً معجز، وفي ذكر المعجز الموجود كفاية) عن ذكر معجزاً آخر قد زال (لا ريب فيه) وفيه نظر ظاهر، فإن الشاك إنما شكك بأن هذا المعجز الموجود لا ينتفع به الأكثر لعدم علمهم بإعجازه، فذكره لا يغني عن ذكر المعجزات الأخر التي إعجازها بين عند كل أحد، فيقوم حجة، فينتفع به، فلا جواب إلاّ بالمراجعة إلى ما قلنا، ويمكن الجواب أيضاً بأن نقل كل معجزة معجزة سوى القرآن وإن كان آحادياً، لكن القدر المشترك بين الكل متواتر، وهو يقوم حجة، فنقله كفاية عن نقل واحد واحد (وأما الفروع) التي استدلوا بها (فليست مما تتوفر الدواعي على نقله مطلقاً) والمسألة وكانت مفروضة فيما تكثر مشاهدوها وتوفرت الدواعي على نقلهم إياه، وأما الكلام بأن خبر الواحد لا يقبل فيما عمت البلوى به فكلام آخر سيتضح في المسألة الآتية.

مسألة: (خبر الواحد فيما يتكرر) وقوعه (ونعم به البلوى كخبر ابن مسعود في مس الذكر) إنه ينقض الوضوء رواه مالك وأحمد ورواه بسرة أيضاً بلفظ: «إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ رواه أبو هريرة

---

(١) سورة النساء الآية ١٧٦.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٧٥.

الخامس: أنه روي أنه قال: لا ربا إلاّ في النسيئة، وهذا نص في النفي والإثبات، وقوله: إنما الربا في النسيئة أيضاً قد أقربه بعض منكري المفهوم لما فيه من الحصر.

(المسلك السادس)

أنه إذا قال: اشتر لي عبداً أسود، يفهم نفي الأبيض، وإذا قال أضربه إذا قام، يفهم المنع إذا لم يقم، قلنا: هذا باطل، بل الأصل منع الشراء والشرب إلاّ فيما أذن والأذن قاصر فبقي الباقي على النفي، وتولد منه درك الفرق بين الأبيض والأسود وعماد الفرق إثبات ونفي، ومستنداً لنفي الأصل، ومستند الاثبات الأذن القاصر، والذهن إنما ينتبه للفرق عند الإذن القاصر على الأسود فإنه يذكر الأبيض، فيسبق إلى الأوهام العامية أن إدراك الذهن هذا الاختصاص، والفرق من الذكر القاصر لا بل هو عند الذكر القاصر، لكن أحد طرفي الفرق حصل من الذكر والآخر كان حاصلاً في الأصل فيذكره عند التخصيص، فكان حصول الفرق عنده لا به، فهذا مزلة القدم، وهو دقيق ، ولأجله غلط الأكثرون، ويدل عليه إيصاله لو

أيضاً بلفظ: «إذا أفضى أحدكم بيده إلى ذكره ليس بينه وبينها حجاب فليتوضأ رواه الشافعي والدارقطني، وممن يرى من الصحابة الانتقاض بالمس عبدالله بن عمر، وأبو أيوب الأنصاري، ويزيد بن خالد، وأبو هريرة، وأمير المؤمنين عمر على ما هو المشهور، فعلى هذا في كونه من الباب نظر، فإن قلت: فما يصنع الحنفية في حكمهم بعدم الانتقاض، قلت: إن الرواية عن أبي هريرة لم تصح، فإن في سنده يزيد بن عبدالملك وهو مضعف، كذا في فتح القدير، ولم تصح الرواية عن ابن مسعود كما قال الشيخ عبد الحق، وأما حديث بسرة مع كونه مضعفاً أيضاً عند بعض أهل الحديث في سنده عن عروة عن بسرة، ولم يلاق عروة بسرة، فهو منقطع، فلا يعارض ما رواه أبو داود والنسائي وابن حبان والترمذي وقال: أحسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلاة فقال: «هل هو إلاّ بضعة منك» وقد تأيد قولنا بعدم الانتقاض بما ثبت عن أمير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وأبي الدرداء وسعد بن أبي وقاص فإنهم لا يرون النقض منه، كذا في فتح القدير (لا يثبت الوجوب دون اشتهار أو تلقي الأمة بالقبول) كذا حرر المسألة في التحرير، ومثل التلقي بقوله (كحديث التقاء الختانين) عن أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل»[1] فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فاغتسلنا رواه الترمذي وابن ماجه فقبله أمير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين، وقال

---

(١) أخرجه الترمذي عن السيدة عائشة رضي الله عنها في أبواب الطهارة باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل (١/ ١٨١). رقم ١٠٨ وأخرجه ابن ماجة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، بلفظ مقارب في كتاب الطهارة وسننها (١/ ٢٠١) رقم ٦١١.

عرض على البيع شاة وبقرة وغانماً وسالماً وقال: «اشترِ غانماً والشاة لِسبق إلى الفهم الفرق بين غانم وسالم، وبين البقرة والشاة، واللقب لا مفهوم له بالإنفاق عند كل محصل إذ قوله: لا تبيعوا البر بالبر لم يدل على نفي الربا من غير الأشياء الستة بالإنفاق، ولو دل لا نحسم باب القياس، وإن القياس فائدته إبطال التخصيص، وتعدية الحكم من المنصوص إلى غيره، لكن مزلة القدم ما ذكرناه، وهو جار في كل ما يتضمن الاقتطاع من أصل ثابت، كقوله: أنت طالق إن دخلت الدار، فإن لم تدخل لم تطلق، لأن الأصل عدم الطلاق، لا لتخصيص الدخول، بدليل أنه لو قال: إن دخلت فلست بطالق، فلا يقع إذا لم تدخل، لأنه ليس الأصل وقوع الطلاق حتى يكون تخصيص النفي بالدخول موجباً للرجوع إلى الأصل عند عدم الدخول، وهذا واضح.

(المسلك الرابع)

وعليه تعويل الأكثرين، وهو السبب الأعظم في وقوع هذا الوهم، أن تخصيص الشيء

لمن لا يرى الغسل لا تبالي في الرجم وتبالي في إراقة صاع من الماء، ومثل هذا الحديث جاء أيضاً عن أبي موسى الأشعري في رواية مسلم، وكون هذا مما عمت به البلوى منظور فيه، بل هذا الصنع يقع نادراً غاية الندرة (عند عامة الحنفية) لا عند بعضهم فقط كما في شرح المختصر (خلافاً للأكثر) من الشافعية والمالكية (لنا) على ما في كتب الشافعية (لو صح) هذا الخبر فيما يعم به البلوى في الواجبات والفرائض (لأدى إلى بطلان الصلاة الأكثر) مثلاً بعدم علمهم بذلك الخبر وعدم العمل به (وهو معلوم البطلان) وقد يقال: لو تم لدل على عدم قبول الخبر المشهور، فإنه يؤدي إلى بطلان الصلاة قبل الشهرة إلّا أن يدعي وجود الشهرة من حين نزوله، وليس الأمر كذلك، فإن الخبر الذي اشتهر في مثله وإن رواه واحد واشتهر بروايته، وليس المقصود منه وجوب التواتر في مثله حتى تمنع الملازمة، بل المقصود وصول هذا الخبر إلى الأكثر ولو من واحد والتلقي به (وما في شرح المختصر من أن بطلان الصلاة يكون فيمن بلغه خاصة) دون من لم يبلغه وحينئذٍ لا يلزم بطلان صلاة الأكثر (فأقول: مندفع بما تقرر أن الحكم إذا بلغ إلى مكلف) واحد (ثبت في حق الجميع اتفاقاً) فلو صح مثل هذا الحديث لثبت حكمه على الكل، فيلزم فساد صلاة من لم يبلغه ولم يعمل به وهم الأكثر، فقد تم الملازمة، وهذا غير وافٍ، فإن عدم العمل بدليل لم يعلم من قبيل الخطأ، وهو معفو ألم تر أن رسول الله ﷺ لم يأمر من صلى إلى بيت المقدس بعد نزول التوجه إلى الكعبة الشريفة زادها الله شرفاً وقبل الوصول إليهم بالقضاء، فهذا الفساد المعفو الغير الموجب بقاء الذمة غير معلوم البطلان فافهم، واعلم أن الذي يظهر في تحرير المسألة من كتب الكرام، أن الخبر الشاذ المروي من واحد أو اثنين فيما عم به البلوى، وورد مخالفاً لما يعلمه الجماعة ويبتلون به، بحيث يكونون لو عملوا بالخبر لعملوا به سواء كان الخبر في مباح أو مندوب أو واجب أو محرم لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردوداً، ويدل على التعميم تمثيل الإمام فخر الإسلام بحديث جهر التسمية في الصلاة الجهرية، وهو من هذا القبيل البتة، فإنه قد ثبت عمل الخلفاء

بالذكر لا بد أن تكون له فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة، والثيب والبكر، والعمد والخطأ فلم خصص البعض بالذكر والحكم شامل، والحاجة إلى البيان تعم القسمين، فلا داعي له إلى اختصاص الحكم، وإلاّ صار الكلام لغواً؟ والجواب من أربعة أوجه:

الأول: أن هذا عكس الواجب، فإنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة وضع اللفظ، وينبغي أن يفهم أوّلاً الوضع، ثم ترتب الفائدة عليه، والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع، أما أن يكون الوضع تبع معرفة الفائدة فلا.

الثاني: أن عماد هذا الكلام أصلان، أحدهما: أنه لا بد من فائدة التخصيص.

والثاني: أنه لا فائدة إلاّ اختصاص الحكم، والنتيجة أنه الفائدة إذاً، ومسلم أنه لا بد من فائدة، لكن الأصل الثاني وهو أنه لا فائدة إلاّ هذا، فغير مسلم، فلعل فيه فائدة فليست

الراشدين خلاف ذلك مدة عمرهم، والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفهم، ومن البين أن شأنهم أجل من أن يتركوا السنة مدة عمرهم، ومن ذلك حديث قنوت الفجر، فإنه كان القنوت سنة لما خفي على أحد، فإن الصحابة كلهم كانوا يصلون خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فلو كان قنت جهراً والمقتدون يؤمنون كما هو مذهب الشافعي لما نسوه وجرى العمل به فيما بينهم، وكذا حديث القنوت سراً كما عليه مالك، فإن مثل هذا السكوت لا يخفى على أحد، بل حديث القنوت من جزئيات المسألة السابقة مما يقطع فيه بالكذب، ومن ذلك حديث صلاة التسبيح فيما أظن، فإن المعلوم من الصحابة وسائر السلف الصالح من التابعين وغيرهم أن جل همتهم كانت مصروفه إلى الاستغفار والتوبة وصلاة التسبيح لما لها من الفضائل المنقولة في حديثها، مثل التوبة للمغفرة، بل أعلى لكونها عملاً قليلاً مؤثراً تأثيراً لتوبة، فلو كانت ثابتة لعملوا بها البتة، ففيها ضعف، ومن هذا القبيل أحاديث يطول الكلام بذكرها، واستدل المشايخ على المطلوب بما أشار إليه المصنف بصيغة التمريض وقال (واستدل العادة تقضي في مثله بالإلقاء إلى الكثير) لحاجتهم إلى معرفة حكم ما ابتلوا به وعدم ترخصهم بالقعود عنه (ورد بالمنع، إذ اللازم) من قضاء العادة (العلم به) بأي طريق كان (ويكفي فيه رواية البعض مع تقرير الآخرين) وأما إلقاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الخبر إليهم فكلا، وهذا الرد ليس بشيء، فإن الإلقاء إلى الأكثر ليس المراد منه إلقاءه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، بل ما هو وأعم منه، ومن إلقاء السامع والمقصود أن العادة قاضية بأن حكم حادثة ابتلى الأكثر بها ويفعلون، فعلاً لو كان الخبر مخالفاً لفعلهم لعلموا البتة ولو من رواية واحد، وتلقوا الخبر بالقبول، فإذا لم يعلموا الخبر أو علموا ولم يتلقوا بالقبول علم أن الخبر غير صالح للعمل والاحتجاج، وهو المراد بالرد، فقد قام الحجة بحيث لا يمسها شبهة أصلاً فافهم وتثبت. الشافعية وغيرهم (قالوا: أوّلاً: قبلته الأمة في تفاصيل الصلاة) فيكون القبول مجمعاً عليه (قلنا: إن كانت) تلك التفاصيل التي رويت فيها الأخبار (من السنن) والمستحبات (كغسل اليدين) للمستيقظ الثابت بما روى أبو هريرة: «إذا استيقظ أحدكم من المنام فلا يغمس يده في الإناء» رواه الشيخان فإنه واقع فيما، ابتلوا به مخالفاً

الفائدة محصورة في هذا، بل البواعث على التخصيص كثيرة، واختصاص الحكم أحد البواعث، فإن قيل: فلو كان له فائدة أو عليه باعث سوى اختصاص الحكم لعرفناه قلنا ولم قلتم أن كل فائدة ينبغي أن تكون معلومة لكم، فلعلها حاضرة ولم تعثروا عليها، فكأنكم جعلتم عدم علم الفائدة علماً بعدم الفائدة، وهذا خطأ فعماد هذا الدليل هو الجهل بفائدة أخرى.

الثالث: وهو قاصمة الظهر على هذا المسلك، أن تخصيص اللقب لا يقول به محصل، فلم لم تطلبوا الفائدة فيه، فإذا خصص الأشياء الستة في الربا، وعمم الحكم في المكيلات والمطعومات كلها، وخصص الغنم بالزكاة مع وجوبها في الإبل والبقر، فما سببه مع استواء الحكم؟ فيقال: لعل إليه داعياً من سؤال أو حاجة أو سبب لا نعرفه، فليكن كذلك في تخصيص الوصف.

لفعلهم فإنه كما قالت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها: فما نصنع بالمهراس (ورفعهما) في الصلاة عند الركوع وعند رفع الرأس منه، كما رواه ابن عمر، مع أن الطحاوي روى عن أمير المؤمنين عمر أنه لم يرفع والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفه، فهو أيضاً مخالف لما ابتلى به الأمة وعملت خلافه (فلا نزاع) فإن النزاع إنما هو في الواجبات، وقد عرفت أنت أن في السنن والمندوبات أيضاً نزاعاً إذا كانت مما خفيت عليهم وعملوا بخلافها (أو) إن كانت (من الأركان الإجماعية فبقاطع) أي فقد ثبتت الأركان بالقاطع ولم يقبل فيه الخبر (أو) من الأركان (الخلافية كخبر الفاتحة) المروى في الصحيحين وغيرهما: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» (فإن اشتهر) الخبر الوارد في الأركان الخلافية (أو تلقى) بالقبول بين الأئمة (فقلنا بالوجوب) وعملنا، ولذا لم نعمل بخبر الفاتحة وما قلنا أنه ركن صلاتي، وفيه نظر ظاهر، فإن الفاتحة واجبة عندنا، فالخبر المروي فيه إما مشهور متلقى بالقبول فيجوز بد الزيادة على الكتاب فيزاد على قوله تعالى: ﴿فاقرأوا ما تيسر من القرآن﴾[1] فتكون الفاتحة فرضاً أو ليس مشهوراً ولا متلقى، فينبغي أن لا يقبل ولا يقال بالوجوب، اللهم إلا أن يستعان بالاحتياط كما روي عن الإمام محمد في قراءة الفاتحة خلف الإمام (وإلا) أي وإن لم يشتهر ولم يتلق بالقبول، كحديث وجوب الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في الصلاة، كما هو مذهب الإمام الشافعي (ففيه النزاع) فنحن لا نقبله (وكذا المقدمات) الصلاتية إذا كانت بقاطع إجماع وغيره يقبل، وكذا إن اشتهر أو تلقى بالقبول، وإلا ففيه النزاع (فتدبر) والجواب الصحيح الصواب أن قبول الأمة أحاديث تفاصيل الصلاة مسلم، لكن قبولهم فيما عمت البلوى به مخالفاً لعمل الأكثر ممنوع، وأما الفاتحة فكان الأمة يقرؤونها في الصلاة، والحديث إنما بين أن فعلهم يقع امتثالاً لوجوب الشرع، فليس من الباب في شيء فيقبل. وإنما لم تثبت الركنية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد، وكذا حديث غسل اليدين إنما قيل فيما أمكن الغسل قبل الغمس بأن يكون إناءً صغيراً يمكن رفعه فلا يخالف

---

(١) سورة المزمل الآية ٢٠.

الرابع: أن في تخصيص الحكم بالصفة الخاصة فوائد:

الأولى: أنه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال، فأراد بتخصيص بعض الألقاب والأوصاف بالذكر أن يعرض المجتهدين لثواب جزيل في الاجتهاد، إذ بذلك تتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظاً بإقبالهم ونشاطهم في الفكر والاستنباط، ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجاري الحكم، حتى لا يبقى للقياس مجال.

الثانية: أنه لو قال: في الغنم زكاة ولم يخصص السائمة، لجاز للمجتهد إخراج السائمة عن العموم بالاجتهاد الذي ينقدح له، فخص السائمة بالذكر لتقاس المعلوفة عليها إن رأى أنها في معناها أو لا تلحق بها فتبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد، وكذلك لو قال: لا تبيعوا الطعام بالطعام، ربما أدّى اجتهاد مجتهد إلى إخراج البر والتمر فنص على ما

ما عم به البلوى من المهراس، ورد أم المؤمنين إنما كان لما فهم أبو هريرة من العموم وهكذا، وأما فيما وقع مخالفاً لفعلهم لم يقبل البتة عندنا، ولذا ما قبلنا حديث قنوت الصبح، وحديث: «لا يؤمن فاسق لمؤمن» ونظائرهما، ومن ههنا ظهر جواب ما أورد في المحصول أنكم قبلتم حديث وجوب الوتر فإن الأمة كلهم كانوا يوترون، فذلك الحديث بين أن فعلهم كان لأجل الوجوب، فليس مخالفاً لما ابتليت به الأمة وعملت به، فليس من محل النزاع في شيء، ومن ههنا ظهر فساد تفريع عدم قبول حديث رفع اليدين كما في بعض شروح أصول الإمام فخر الإسلام، فإن المسألة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقاه بعض الصحابة وأكثر التابعين بالقبول، وقد نقله صاحب سفر السعادة عن العشرة المبشرة فاحفظه فإنه التحقيق (و) قالوا (ثانياً قبلتموه في الفصد والقهقهة) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «الوضوء من كل دم سائل» رواه ابن عدي والدارقطني، وقال: رواه عمر بن عبدالعزيز عن تميم الداري ولم يروه ولا يضر، فإن غايته الانقطاع، والمنقطع حجة عندنا، والتفصيل في فتح القدير، وقال ﷺ «من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة» رواه أبو حنيفة الإمام (قلنا) ليس هما من محل النزاع و(ليس مما يتكرر ويعم حتى يشتد الحاجة) فإن الرجل قلما يفصد إلاّ عند عروض المرض والقهقهة في الصلاة لا تكاد توجد إلاّ نادراً من ليس له ثبت لأمر الصلاة، وقد يقال: العذر في القهقهة صحيح، وأما في الفصد فلا يصح، لأنه ليس الكلام في خصوص الفصد، بل فيما يخرج من غير السبيلين والناس يبتلون به كثيراً ولا يذهب عليك أن خروج النجاسة من غير السبيلين غير معتاد، وإنما يبتلى به صاحب المرض فلا يشتد الحاجة، على إنه أن سلم أنه فيما يتكرر به البلوى، لكن من أين علم أنه مخالف لعمل الأكثر حتى يكون من الباب، وعلى التنزل فالانتفاض به ثابت بالقياس، وهو مقبول فيما يتكرر البلوى والاستدلال بالخبر إلزام فافهم (و) قالوا (ثالثاً: قبل فيه) أي فيما عم البلوى (القياس و) الحال إنه (هو دونه) فإذا قبل ما هو دون الخبر فلأن

---

(١) انظر كنز العمال (٨/ ٢٢٤٢٤).

لا وجه لإخراجه، وترك ما هو موكول إلى الاجتهاد، لا سيما ولو ذكر الطعام أو الغنم، وهو لفظ عام، لصار عند الواقفية محتملاً للعموم وللبر خاصة أو التمر خاصة، وللمعلوفة خاصة، وللسائمة خاصة، فأخرج المخصوص عن محل الوقف والشك، وردّ الباقي إلى الاجتهاد لما رأى فيه من اللطف والصلاح.

الثالثة: أن يكون الباعث على التخصيص للأشياء الستة عموم وقوع أو خصوص سؤال أو وقوع واقعة أو اتفاق معاملة فيها خاصة أو غير ذلك من أسباب لا نطلع عليها، فعدم علمنا بذلك لا ينزل بمنزلة علمنا بعدم ذلك، بل نقول: لعل إليه داعياً لم نعرفه، فكذلك في الأوصاف.

(المسلك الثامن): قولهم: إن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة وذلك يوجب الثبوت بثبوت العلة والانتفاء بانتفائها، والجواب: أن الخلاف في العلة والصفة واحد، فتعليق

يقبل هو فيه أولى (قلنا) لا نسلم أنه دون الخبر فيما عم به البلوى، بل (القياس يوجب الظن بخلاف خبر الواحد فيما تعم به البلوى إلاّ إذا اشتهر أو لم يخالف) عملهم (وقد يقال) في تقرير كلامهم (عموم البلوى يقتضى عادة سبق معرفة حكمه على القياس) وإذا لم يعملوا بمقتضى القياس علم أن الحكم فيه ليس ما أفاد القياس، فلا يفيد القياس الظن فيه أصلاً (أقول) لا نسلم أن قضاء العادة معرفة الحكم القياسي من قبل بل (لا تكليف إلاّ بعد ظهور الرأي) بخلاف الخبر فإنه يتوجه التكليف من حين نزوله (فلا حاجة) إلى معرفة الحكم (قبله اكتفاءً بالإباحة الأصلية) واطلاع أهل الابتلاء الذين هم قبل القائس غير لازم، كما قال عليه وآله السلام: «رب حامل فقه غير فقيه» رواه البخاري، وأما الخبر فالعادة قاضية بنقله وإشاعته بعد العلم به فيما عم به البلوى، فإذا لم يشع فيهم وعملوا بخلافة علم أنه غير صالح للاحتجاج فافهم.

مسألة: (التعبد) وهو إيجاب الشارع العمل (بخبر الواحد العدل) أي بمقتضاه (جائز عقلاً) والعقل يجوِّزه (خلافاً للجبائي) من المعتزلة (لنا كما أقول أنه) أي التعبد بخبر الواحد (إيجاب العمل بالراجح) لأنه يفيد غلبة الظـن بأنه حكم الله تعالى (وهو معقول) لا يحيله العقل (واستدل بأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال) لا بالذات ولا بالغير، وكل ما هو كذلك فهو جائز عقلاً (وفيه ما فيه) فإن الخصم لا يقنع عليه ويدعي الاستحالة كما يفصح عنه دليله، لكن يدفع بدعوى البداهة الغير المكذوبة فافهم. الجبائي وأتباعه (قالوا أوّلاً) التعبد بخبر الواحد العدل ممتنع بالغير، لأنه يؤدي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال عند كذبه) أي كذب المخبر أنه من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في خبره هذا، فإن الخبر الكاذب إن كان محللاً وفي الواقع حرام يلزم الأول، وفي العكس يلزم الثاني (و) يؤدي (إلى اجتماع النقيضين) إن كان الخبر إخباراً من اثنين بالنقيضين عند تساوي الخبرين) أو المراد أنه يلزم اتصاف الفعل بالحرمة والحل معاً، فإنه عند كذب المخبر يكون الفعل حراماً في نفس الأمر، وإذا وجب التعبد يصير حلالاً أيضاً، وهو الأنسب (قلنا) منقوض بالتعبد بالمفتي والشاهدين)

الحكم بالعلة يوجب ثبوته بثبوتها، أما انتفاؤه بانتفائها فلا، بل يبقى بعد انتفاء العلة على ما يقتضيه الأصل، وكيف ونحن نجوّز تعليل الحكم بعلتين، فلو كان إيجاب القتل بالردة نافياً للقتل عند انتفائها لكان إيجاب القصاص نسخاً لذلك النفي، بل فائدة ذكر العلة معرفة الرابطة فقط، وليس من فائدته أيضاً تعدية العلة من محلها إلى غير محلها، فإن ذلك عرف بورود التعبد بالقياس، ولولاه لكان قوله: حرمت عليكم الخمر لشدّتها لا يوجب تحريم النبيذ المشتد بل يجوز أن تكون العلة شدة الخمر خاصة إلى أن يرد دليل، وتعبد باتباع العلة وترك الالتفات إلى المحل.

فإنه يجوز كذبهم فيلزم ما ألزموا، وهذا إنما يرد عليهم لو قالوا يجوز التعبد بأخبارهم عقلاً (والحل) أنه (إن قلنا بإصابة كل مجتهد) كما هو أي البعض (فالحق متعدد) فمن أدى اجتهاده إلى العمل بمضمون الخبر فهو الحكم عليه ومن أدى اجتهاده إلى خلافه فهو الحكم عليه، فلا تحليل لحرام ولا تحريم لحلال (و) الحل (على) تقدير (اتحاده) أي اتحاد الحق كما هو المختار (فالمخالف بظن المجتهد ساقط عنه إجماعاً) وعقلاً، فلا استحالة في تحليل الحرام وعكسه (وعند التعارض) بين الخبرين (التكليف بالوقف) فلا يحكم بشيء منهما فلا تناقض (و) قالوا (ثانياً: لو جاز) التعبد بخبر الواحد العدل (لجاز) التعبد به (في العقائد ونقل القرآن وادعاء النبوة من غير معجزة) فيجب الاعتقاد بحسبه وهو باطل والجواب منع الملازمة للفرق عادة) بين الخبر في العمليات وفي الأمور المذكورة، كيف لا والمقصود في العقائد تحصيل العلم والخبر من الواحد لا يفيده، ونقل الواحد القرآن مع سكوت الكل مع توفر الدواعي إلى النقل والحفظ مما يقطع كذب الناقل وادعاء النبوة من غير معجزة أيضاً مما يحيله العادة. ولو قيل: لا ملازمة بل قياس، فقد ظهر لك أنه مع الفارق (وقد يمنع بطلان اللازم) أيضاً (لأن المنع) عن قبول خبر الواحد في أمثال هذه الأمور (شرعي).

(مسألة: التعبد بخبر) الواحد (العدل واقع) شرعاً (خلافاً للروافض وطائفة) ممن لا يعتد بهم (ثم الجمهور على أنه) أي وقوع التعبد (بالسمع) فقط يعني أن الأدلة السمعية دلت عليه (و) قال الإمام (أحمد وأبو الحسين البصري) من المعتزلة (والقفال وابن شريح) كلاهما من الشافعية وقوع التعبد به ثابت (بالعقل أيضاً، لنا أوّلاً كما أقول: كل ما كان قول الرسول) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (قطعاً يجب العمل) به (قطعاً) فوجوب العمل لازم، لقول الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم) وخبر الواحد يفيد الظن بكونه قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فيكون العمل به مظنوناً (فيجب) العمل به (كظاهر الكتاب) فإنه مفيد للظن أيضاً، وهذا ما يقتضيه ظاهر العبارة، ويرد عليه أن غاية ما لزم منه الظن بوجوب التعبد به والدعوى القطع فإنه من الأصول العظيمة، ولا يكتفون فيه بالظن، ويمكن أن يقرر بأن كل ما هو قوله ﷺ قطعاً فيجب العمل به قطعاً، فهو حكم الله تعالى قطعاً، فقول الرسول ﷺ ملزوم بكونه حكم الله، والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم، فصار كونه حكم الله مظنوناً فيجب العمل به قطعاً، لأن مظنونية حكم الله تعالى ملزوم لوجوب العمل قطعاً، كالعمل بظاهر الكتاب، فإن قلت: لا نسلم أن مطلق المظنونية ملزوم وجوب

(المسلك التاسع): استدلالهم بتخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات، وسبيل الجواب عن جميعها إما لبقائها على الأصل أو معرفتها بدليل آخر أو بقرينة، ولو دل ما ذكروه لدلت تخصيصات في الكتاب والسنة لا أثر لها على نقيضه، كقوله تعالى: ﴿ومن قتله منكم متعمداً﴾[1] في جزاء الصيد إذ يجب على الخاطىء، وقوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة﴾[2] إذ تجب على العامد عند الشافعي رحمه الله، وقوله: ﴿ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم﴾[3] الآية، وقوله في الخلع: ﴿وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها﴾[4] وقوله عليه السلام: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها» إلى أمثال له لا تحصى.

العمل قطعاً، بل المظنونية التي حدثت من قطعي المتن كظاهر الكتاب، قلت: الفرق تحكم، فإن مظنونية المتن إنما تحدث الظن في كون الثابت به حكم الله تعالى، ومثله ظاهر الكتاب، فهذه المظنونية إن أوجبت هناك توجب ههنا أيضاً، وهذا ظاهر جداً فافهم (إن قيل: لعل الملزوم) لوجوب العمل (القطع) بكونه قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا نفس كونه قولاً أعم من أن يكون مقطوعاً أو مظنوناً (قلت: العلم) به (ليس بشرط في ثبوت الحكم) في الذمة ووجوب العمل به (بل) الشرط (التمكن) من العلم (اتفاقاً) فإن من ضروريات الدين العمل بمقتضى ظاهر الكتاب، مع أنه ليس هناك العلم، إنما التمكن ليس إلا، فكذا التمكن في خبر الواحد أيضاً حاصل إذ يمكن فيه تحصيل العلم بالمشاهدة، كما كان التمكن هناك بالاستفسار، والفرق بين ظنية الدلالة والثبوت مما لا طائل تحته، فإنهما مشتركان في مظنونية ثبوت الحكم من الله تعالى (فافهم) فإنه واجب القبول (و) لنا (ثانياً إجماع الصحابة) على وجوب العمل بخبر العدل وليس فيه استدلال بعمل البعض حتى يرد أنه ليس حجة ما لم يكن إجماعاً (وفيهم) أمير المؤمنين (علي) وفي إفراده كرم الله وجهه قطع لما سولت به أنفس الروافض خذلهم الله تعالى (بدليل ما تواتر عنهم) وفيه تنبيه لدفع أن الإجماع آحادي فإثبات المطلوب به دور (من الاحتجاج والعمل به) أي بخبر الواحد، لا أنه اتفق فتواهم بمضمون الخبر وعلى هذا لا يرد أن العمل بدليل آخر غاية ما في الباب أنه وافق مضمون الخبر (في الوقائع التي لا تحصى) وهذا يفيد العلم بأن عملهم لكونه خبر عدل في عملي، وبه أندفع أنه يجوز أن يكون العمل ببعض الأخبار للاحتفاف بالقرائن، ولا يثبت الكلية (من غير نكير) من واحد (وذلك يوجب العلم عادة لاتفاقهم كالقول الصريح) الموجب للعلم به كما في التجربيات، وبه اندفع أن الإجماع سكوتي، وهو لا يفيد العلم، ثم فصل بعض الوقائع فقال: (فمن ذلك أنه عمل الكل) من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم (بخبر خليفة رسول الله ﷺ (أبي بكر) الصديق رضي الله تعالى عنه (الأئمة من قريش) ونحن معاشر الأنبياء لا نورث وقد تقدم تخريجهما (والأنبياء يدفنون حيث يموتون) حين اختلفوا في دفن رسول الله ﷺ رواه ابن

---

(١) سورة المائدة الآية ٩٥.
(٢) سورة النساء الآية ٩٢.
(٣) سورة النساء الآية ١٠١.
(٤) سورة النساء الآية ٣٥.

(القول في درجات دليل الخطاب)

إعلم أن توهم النفي من الأثبات على مراتب ودرجات، وهي ثمانية:

الأولى: وهي أبعدها، وقد أقر ببطلانها كل محصل من القائلين بالمفهوم، وهو مفهوم اللقب، كتخصيص الأشياء الستة في الربا.

الثانية: الاسم المشتق الدال على جنس، كقوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» وهذا أيضاً يظهر إلحاقه باللقب، لأن الطعام لقب لجنسه، وإن كان مشتقاً مما يطعم، إذ لا تدرك تفرقة بين قوله: في الغنم زكاة وفي الماشية زكاة، وإن كانت الماشية مشتقة مثلاً.

الثالثة: تخصيص الأوصاف التي تطرأ وتزول، كقوله: «الثيب أحق بنفسها» و«السائمة تجب فيها الزكاة»، فلأجل أن السوم يطرأ ويزول ربما يتقاضى الذهن طلب سبب التخصيص، وإذا لم يجد حمله على انتفاء الحكم، وهو أيضاً ضعيف ومنشؤه الجهل بمعرفة الباعث على التخصيص.

الجوزي، كذا نقل عن التقرير (و) عمل ذلك الخليفة الأعظم الصديق الأكبر (أبو بكر) رضي الله عنه (بخبر المغيرة في توريث الجدّة) روى الحاكم قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر فقالت: إن لي حقاً في مال ابن ابن أو ابن ابنة مات، قال: ما علمت لك في كتاب الله حقاً ولا سمعت من رسول الله ﷺ فيه شيئاً، وسأل فشهد المغيرة بن شعبة أن رسول الله ﷺ أعطاها السدس، قال: ومن سمع ذلك معك؟ فشهد محمد بن سلمة وأعطاها أبو بكر السدس، وروى الحاكم أيضاً عن عبادة بن الصامت قال: إن من قضاء رسول الله ﷺ للجدتين من الميراث السدس بينهما على السوية، وما اشتهر في كتب الأصول أن مذهبه رضي الله عنه كان عدم توريث الجدة حتى شهد به المغيرة، فلا يظهر من الأخبار المروية في الباب (و) عمل أمير المؤمنين (عمر) رضي الله عنه (بخبر عبدالرحمن بن عوف في جزية المجوس) وهم عبدة النار، روى ابن أبي شيبة أنه لم يأخذ عمر الجزية من المجوس حتى شهد عبدالرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر، كذا في الدرر المنثورة، ومثله في صحيح البخاري أيضاً، وروى الإمامان مالك والشافعي وابن أبي شيبة عن جعفر عن أبيه أن عمر بن الخطاب استشار الناس في المجوس في الجزية فقال عبدالرحمن بن عوف: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»[1] (و) عمل ذلك الأمير الفاروق (بخبر حمل) بالحاء والميم المفتوحتين (ابن مالك في إيجاب الغرّة بالجنين) قال: اقتتلت امرأتان، فضربت أحدهما الأخرى فقتلتها وجنيتها، قضى رسول الله ﷺ بغرّة عبد أو أمة وأن تقتل بها. أخرجه أصحاب السنن وابن حبان والحاكم كذا في شرح مطلع الأسرار الإلهية قدس سره الأصفى (و) عمل ذلك الفاروق رضي الله عنه (بخبر الضحاك) بن سفيان (في إيراث الزوجة من دية الزوج) وظاهر القياس كان يأب عنه، فإن الدية وجبت بعد موت

---

(١) انظر كنز العمال (٤/ ١١٤٩٠).

الرابعة: أن يذكر الاسم العام ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدراك والبيان، كما لو قال: في الغنم السائمة زكاة، وكقوله: من باع نخلة مؤبرة فثمرها للبائع، واقتلوا المشركين الحربيين، فإنه ذكر الغنم والنخلة والمشركين، وهي عامة، فلو كان الحكم يعمها لما أنشأ بعده استدراكاً، لكن الصحيح أن مجرد هذا التخصيص من غير قرينة لا مفهوم له، فيرجع حاصل الكلام إلى طلب سبب الاستدراك، ويجوز أن يكون له سبب سوى اختصاص الحكم لم نعرفه، ووجه التفاوت بين هذه الصور أن تخصيص اللقب يمكن حمله على أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه، ولذلك ذكر الأشياء الستة، فهذا احتمال وهو الغفلة عن غير المنطوق به، والغفلة عن البكر عند التعرض للثيب أبعد، لأنّ ذكر الصفة بذكر ضدها يضعف هذا الاحتمال، فصار احتمال المفهوم أظهر، وعند الاستدراك بعد التعميم انقطع هذا الاحتمال بالكلية، فظهر احتمال المفهوم لانحسام أحد الاحتمالات الباعثة على التخصيص، لكن وراء هذه احتمالات داعية إلى التخصيص، وإن لم نعرفها فلا يحتج بما لا يعلم فينظر

الزوج، وهو وقت بطلان النكاح، قال الضحاك: كتب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أورث امرأة أشيم من دية زوجها. أخرجه أحمد وأصحاب السنن (و) عمل ذلك الفاروق رضي الله عنه (بخبر عمر وبن حزم في دية الأصابع) عن سعيد بن المسيب قال: قضى عمر في الإبهام بثلاث عشرة، وفي الخنصر بست، حتى وجد كتاباً عند آل عمرو بن حزم يذكرون أنه من رسول الله ﷺ وفيه: في كل أصبع عشر من الإبل، حديث حسن أخرجه الشافعي والنسائي كذا في الشرح (و) عمل أمير المؤمنين (عثمان) ذو النورين (وعلي) رضي الله تعالى عنهما (بخبر فريعة) بالفاء مصغراً (في أن عدة الوفاة في منزل الزوج) روى عبدالرزاق وأبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم وصححه عن الفريعة بنت مالك بن سنان وهي أخت أبي سعيد الخدري أنها جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم نسأله أن ترجع إلى أهلها في بني خدرة، وأن زوجها خرج في طلب أعبد لها أبقوا حتى إذا تطرق القدوم لحقهم فقتلوه، قالت: فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أن أرجع إلى أهلي فإن زوجي لم يترك لي منزلاً يملكه ولا نفقة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «نعم» فانصرفت، حتى إذا كنت في الحجرة أو في المسجد فدعاني أو أمر بي فدعيت فقال: «كيف قلت»؟ قالت: فرددت عليه القصة التي ذكرت له من شأن زوجي، فقال: «امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله» قالت: فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشراً، قالت: فلما كان عثمان بن عفان أرسل إليّ فسألني عن ذلك فأخبرته فأتبعه، وقضى به كذا في الدرر المنثورة قال مطلع الأسرار الإلهية قدس سره: أما نسبة هذه القصة إلى أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه فالله أعلم بها (و) عمل (ابن عباس بخبر أبي سعيد بالربا في النقد) عند التفاضل (راجعاً) عما كان عليه من أنه لا ربا في النقد، وإن أحد العوضين متفاضلاً مستدلاً بقوله ﷺ: «الربا في النسيئة» كما في صحيح مسلم (إلى غير ذلك مما لا يعدّ إلاّ بالتطويل) وبالجملة قد اشتهر فيما بينهم التمسك بأخبتار الآحاد والإفناء بها (واعترض بأنه أنكر) الخليفة الأعظم

إلى لفظه، ومن تعرض للغنم السائمة والنخلة المؤبرة فهو ساكت، عن المعلوفة وغير المؤبرة، كما لو قال: في السائمة وفي المؤبرة، وكما قال: في سائمة الغنم زكاة.

الخامسة: الشرط، وذلك أن يقول: إن كان كذا فافعل كذا، وإن جاءكم كريم قوم فأكرموه، وإن كنّ أولات حمل فأنفقوا عليهن، وقد ذهب ابن شريح وجماعة من المنكرين للمفهوم إلى أن هذا يدل على النفي، والذي ذهب إليه القاضي إنكاره وهو الصحيح عندنا على قياس ما سبق، لأن الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجود الشرط فقط، فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط، أما أن يدل على عدمه عند العدم فلا، وفرق بين أن لا يدل على الوجود فيبقى على ما كان قبل الذكر وبين أن يدل على النفي فيتغير عما كان، والدليل عليه أنه يجوز تعليق الحكم بشرطين، كما يجوز بعلتين، فإذا قال: احكم بالمال للمدعي إن كانت له بينة، واحكم له بالمال إن شهد له شاهدان، لا يدل على نفي الحكم بالإقرار واليمين والشاهد، ولا يكون الأمر بالحكم بالإقرار والشاهد واليمين نسخاً له ورفعاً

انصديق الأكبر (أبو بكر) رضي الله تعالى عنه (على المغيرة) بن شعبة (حتى رواه ابن سلمة) كما تقدم (و) أنكر أمير المؤمنين (عمر) رضي الله عنه (خبر أبي موسى) الأشعري (في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد) الخدري، روى الشيخان والإمام مالك وأبو داود عن أبي سعيد الخدري قال: كنت جالساً في مجلس من مجالس الأنصار فجاء أبو موسى فزعاً له فقالوا: ما أفزعك؟ قال: أمرني عمر أن آتيه فأتيته، فأستأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، فقال: ما منعك أن تأتينا؟ فقلت: أني اتيت فسلمت على بابك ثلاثاً فلم تردوا عليَّ فرجعت، وقد قال رسول الله ﷺ: «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع»(1) قال: لتأتيني على هذا بالبينة؟ فقالوا: لا يقوم إلاّ أصغر القوم، فقام أبو سعيد معه فشهد له، فقال عمر لأبي موسى: إني لم أتهمك، ولكن الحديث عن رسول الله ﷺ (و) أنكر أمير المؤمنين (علي) كرم الله وجهه (خبر ابن سنان في المفوّضة) وهي التي نكحت من غير مهر أو على أن لا مهر لها.
روي أبو داود أن ابن مسعود قال في رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها فقال لها الصداق كاملاً وعليها العدة ولها الميراث، فقال معقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثله وله روايات أخرى، قال البيهقي: كلها أسانيدها صحاح، كذا في فتح القدير. ولا يذهب عليك أنه ليس فيه إنكار أمير المؤمنين علي، نعم قد يروى من مذهبه أنه لا صداق لها ولا عدة ولها الميراث، لكن لا يلزم منه الإنكار لجواز عدم اطلاعه على الحديث (و) أنكرت أم المؤمنين عائشة) الصديقة رضي الله عنها (خبر) عبدالله (ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله) عليه وقد تقدم التخريج (وكان) أمير المؤمنين علي (يحلف غير أبي بكر) على ما فتح القدير، قال مطلع الأسرار الإلهية قدس سره: أنه لم يثبت عنه كرم الله وجهه، وممن أنكره الحافظ المنذري، وحاصل الاعتراض إبطال الإجماع بنقل الخلاف (والجواب إنما توقفوا عند الريبة) في صدق

---

(1) انظر كنز العمال (٩/ ٢٥٢٠٤).

للنص أصلا، ولهذا المعنى جوّزناه بخبر الواحد، وقوله تعالى: **﴿وإن كنّ أولات حمل فأنفقوا عليهن﴾**[1] أنكر أبو حنيفة مفهومه لما ذكرناه، ويجوز أن نوافق الشافعي في هذه المسألة، وإن خالفناه في المفهوم من حيث أن انقطاع ملك النكاح يوجب سقوط النفقة إلاّ ما استثنى، والحامل هي المستثنى، فيبقى الحائل على أصل النفي، وانتفت نفقتها إلا بالشرط، لكن بانتفاء النكاح الذي كان علة النفقة.

السادسة: قوله عليه السلام: «إنما الماء من الماء» «وإنما الشفعة فيما لم يقسم» و «إنما الولاء لمن أعتق» و «إنما الربا بالنسيئة» «إنما الأعمال بالنيات» وهذا قد أصر أصحاب أبي حنيفة وبعض المنكرين للمفهوم على إنكاره وقالوا إنه إثبات فقط، ولا يدل على الحصر، وأقر القاضي بأنه ظاهر في الحصر محتمل للتأكيد، إذ قوله تعالى: **﴿إنما الله إله واحد﴾**[2] و**﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾**[3] يشعر بالحصر، ولكن قد يقول: إنما

الراوي أو حفظه، لا لأن الخبر من الآحاد (ألا ترى أنهم عملوا بعد الانضمام) أي بعد انضمام راوٍ آخر (و) الحال أنه (هو من الآحاد بعد) أي بعد الانضمام (و) لنا (ثالثاً تواتر) عنه (أنه كان عليه) وآله وأصحابه الصلاة و(السلام يرسل الآحاد لتبليغ الأحكام) ومنهم معاذ بن جبل، ولم يكن ينتظر إلى التواتر قط، فلولا الآحاد حجة لما أفاد التبليغ بل يصير تضليلاً، فإن قلت: لو تم هذا الدليل لزم ثبوت العقائد بالدليل الظني أو أفاد خبر الواحد العلم، فإن من المبعوثين معاذ بن جبل، وقد قال له: «إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلاّ الله الحديث، قلت: الأمر بالشهادتين قد تواتر عند الكل، ولم يكن لهم ريب في أن ذلك مأمور من رسول الله ﷺ، وإنما أمر معاذاً بالدعوة إليه أوّلاً، لأن دعوة الكفار إليه أمر حتم أو سنة، ولأنه يحتمل أن يؤمنوا فيثاب ثواباً عظيماً فافهم (قيل؛ النزاع) ههنا (في وجوب عمل المجتهد والمبعوث إليهم كانوا مقلدين) أي يجوز أن يكونوا مقلدين فلا قريب، وقد يجاب عنه سلمنا: أن المبعوث إليهم مقلدون لكن فيه المطلوب لأنهم إنما كلفوا بما أخبر المبلغ لأنه بلغهم قول الرسول المعصوم، وفي هذا المقلد والمجتهد سواء فإن الطاعة فرض على كل أحد إنما الفرق بأن المقلد ليس له قوة فهم الدقائق فاكتفى بعلم عالم آخر دون المجتهد، وهذا لا يفيد ههنا، وهذا كلام متين إلاّ أنه لا ينفع المجادل، فإن له أن يقول: لعل إرسال الآحاد للإفتاء برأيهم للمقلدين لا لرواية الأخبار، ولذا بعث الفقهاء لا العوام (أقول: معلوم) بالتواتر (أنه عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام في تبليغ الأحكام إلى الصحابة المجتهدين ما كان يفتقر إلى عدد التواتر، بل يكتفي بالآحاد) فالمبعوث عنهم، وهذا واضح جداً (و) لنا رابعاً) قوله تعالى: **﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾** إلى قوله **﴿لعلهم يحذرون﴾**[4] يعني فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا

---

(١) سورة الطلاق الآية ٦.
(٢) سورة النساء الآية ١٧١.
(٣) سورة فاطر الآية ٢٨.
(٤) سورة التوبة الآية ١٢٢.

النبي محمد، وإنما العالم في البلد زيد يريد به الكمال والتأكيد، وهذا هو المختار عندنا أيضاً، ولكن خصص القاضي هذا بقوله إنما، ولم يطرده في قوله: الأعمال بالنيات، والشفعة فيما لم يقسم وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم، والعالم في البلد زيد، وعندنا أن هذا يلحق بقوله: إنما وإن كان دونه في القوة، لكنه ظاهر في الحصر، أيضاً، فإنا ندرك التفرقة بين قول القائل، زيد صديقي وبين قوله: صديقي زيد، وبين قوله: زيد عالم وبين قوله: العالم زيد، وهذا التحقيق، وهو أن الخبر لا يجوز أن يكون أخص من المبتدأ، بل ينبغي أن يكون أعم منه أو مساوياً له، فلا يجوز أن تقول الحيوان إنسان، ويجوز أن تقول: الإنسان حيوان، فإذا جعل زيداً مبتدأ وقال: زيد صديقي جار أن تكون الصداقة أعم من زيد، وزيد أخص من الصديق، لأن المبتدأ يجوز أن يكون أخص من الخبر، أما إذا جعل الصديق مبتدأ فقال: صديقي زيد، فلو كان له صديق آخر كان المبتدأ أعم من الخبر، والخبر أخص، وكان كقوله: اللون سواد، والحيوان إنسان، وذلك ممتنع، وإن كان عكسه جائزاً،

قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون (فإن الحذر إنما يكون من الواجب) والكريمة دلت على الحذر فيكون الأخذ بمقتضي أخبار الطائفة واجباً (والطائفة من كل فرقة لا تبلغ مبلغ التواتر) بل الطائفة على ما قال ابن عباش رضي الله تعالى عنه تشمل الواحد والجماعة، ويمكن أن يقرر أن الكريمة دلت على أن نفور الطائفة للإنذار بالأخبار واجب، ولو لم يجب الأخذ به لخلا الإنذار عن الفائدة، وقد يقال عليه: لعل الإنذار من كل طائفة ليحصل العلم بالإنذار بعد الإنذار لبلوغ حد، التواتر وأجيب بأنه خلاف الظاهر، فإن الكريمة تدل على الإنذار الذي به يحصل الحذر فلا ينتظر إلى عدد التواتر (واستبعد) هذا الاستدلال (بأن المراد) بالإنذار (الفتوى) للعامة، لا رواية الحديث للمجتهد، وهو في غير النزاع (ولو سلم) أن المراد الرواية (فظاهر) أي فقوله تعالى المذكور ظاهر (وهو) بظنية (لا يكفي ههنا) لكون المسألة أصولية (ويدفع) الاستبعاد (بأن التخصيص) بالفتوى (تحكم) بل الظاهر الإنذار مطلقاً للعامة بالفتوى، وللخاصة برواية الأحاديث (والعام قاطع) فلا ظنية، بل ليس ههنا عموم فإن الطائفة مطلق وهو من الخاص، والخاص مقطوع اتفاقاً، وهذا إنما يتم لو أنهم اكتفوا بالقطع بالمعنى الأعم في الأصول كما هو الظاهر فافهم واستقم (وقد يدفع) الاستبعاد ثانياً (بالإجماع على وجوب اتباع الظن) بمعنى أن الكريمة أحدثت ظن وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد والإجماع القاطع دل على وجوب العمل بمقتضى الظن الحادث من الشرع، فقد وجب العمل بمقتضى الخبر قطعاً، فلا يرد أنه حينئذٍ يكفي أن يقال: الخبر مفيد للظن، وهو واجب العمل بالإجماع فيلغو التمسك بالكريمة (وهو) أي هذا الدفع (ضعيف، لأن من لم يكتف بالظن في الأصول لم يكتف بالدليل الإجمالي) فيها أيضاً (لجريانه في الفروع) بأن يقال: وجوب الوتر مظنون، والظن واجب الاتباع، فتصير الفروع كلها قطعيات، فلا يكفي هذا الدليل الإجمالي ههنا، بل لا بد من دليل قاطع في كل مسألة مسألة، ولا يظهر لابتناء الكلام على عدم اعتبار الظن وجه، اللهم إلاّ بأن يقال: الدليل الإجمالي لا يفيد القطع وإلاّ أفاد في الفروع

فإن قيل: يجوز أن يقول: صديقي زيد وعمرو أيضاً، والولاء لمن أعتق ولمن كاتب، ولمن باع بشرط العتق، ولو كان للحصر لكان هذا نقضاً له. قلنا: هو للحصر بشرط أن لا يقترن به قبل الفراغ من الكلام ما يغيره، كما أن العشرة لمعناها بشرط أن لا يتصل بها الاستثناء، وقوله: ﴿اقتلوا المشركين﴾[1] ظاهر في الجميع بشرط أن لا يقول: إلاّ زيداً.

السابعة: مد الحكم إلى غاية بصيغة إلى وحتى، كقوله تعالى: **﴿ولا تقربوهنّ حتى يطهرن﴾**[2] **﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾**[3] وقوله تعالى: **﴿حتى يعطوا الجزية عن يد﴾**[4] وقد أصر على إنكار هذا أصحاب أبي حنيفة وبعض المنكرين للمفهوم وقالوا: هذا نطق بما قبل الغاية وسكوت عما بعد الغاية، فيبقى على ما كان قبل النطق، وأقر القاضي بهذا، لأن قوله تعالى: **﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾**[5] و**﴿حتى يطهرن﴾**[6] ليس كلاماً مستقلاً، فإن لم يتعلق بقوله: **﴿ولا تقربوهن﴾**[7] وقوله: **﴿فلا تحل له﴾**[8] فيكون له لغواً

المظنونية، أيضاً، فلا يكتفي به من يشترط القطع في الأصول، كما (أقول: على أن الخصم يمنع الإجماع) على اتباع الظن (مطلقاً، بل على ما هو قطعي المتن) ظني الدلالة، والظن الحادث من قطعي المتن واجب الاتباع بالإجماع واتباع الظن (مطلقاً، بل على ما هو قطعي المتن) ظني الدلالة، والظن الحادث من قطعي المتن واجب الاتباع بالإجماع واتباع الظن الحادث من ظني المتن متنازع فيه (فافهم) ولمطلع الأسرار الإلهية قدس سره تحقيق بديع هو أن الدليل الإجمالي عند الانضمام إلى التفصيلي إن أفاد القطع يجب اعتباره، كيف لا وإلاّ يلزم هدر العلم الموجود، وههنا يفيد، لأن مقتضى الكريمة وجوب العمل بالخبر المظنون ظناً والإجماع إذ قد أوجب العمل بهذا الظن الحاصل من قطعي المتن قطعاً لزم وجوب العمل بالخبر قطعاً، وأما الفروع فإن أثبت بهذا الدليل القطع بوجوب العمل، فلا شناعة في الإلتزام، إذا العمل بها واجب قطعاً، وإن أريد القطعية بنفس الفروع فلا يفيده هذا الإجماع، وإما ههنا فالمطلوب هو وجوب العمل، وهو لازم بهذا اندفع الشبهتان. على أن كما أورد المصنف يدفع بمثل ما مر من اتباع الظن الحادث من قطعي المتن، إنما هو لكونه حكم الله تعالى ظناً، وهذا حاصل في ظنية المتن، فإيجاب العمل بأحد الظنين دون الآخر تحكم، ثم بقي هنا كلام هو أنه: هب أن الكريمة دلت على وجوب الإنذار الموجب على المنذر، لكن ههنا أمر أن العمل بهذا الوجوب والعلم به، فمن شرط القطع في الأصول يحكم بأنه لا بد من العلم بالمسألة الأصولية، فهذا لا يلزم من الإجماع فإن الإجماع إنما دل على وجوب العمل بوجوب الإنذار لا العمل به حتى يلزم العلم بوجوب العمل بخبر الواحد، لأن الإجماع على وجوب العمل بالظن الحاصل بظاهر الكتاب لا غير فافهم، فإنه

---

(١) سورة التوبة الآية ٥.
(٢) سورة البقرة الآية ٢٢٢.
(٣) سورة البقرة الآية ٢٣٠.
(٤) سورة التوبة الآية ٢٩.
(٥) سورة البقرة الآية ٢٣٠.
(٦) (٧) سورة البقرة الآية ٢٢٢.
(٨) سورة البقرة الآية ٢٣٠.

من الكلام، وإنما صح لما فيه من إضمار، وهو قوله: حتى يطهرن فأقربوهن، وحتى تنكح فتحل، ولهذا يقبح الاستفهام إذا قال: لا تعط زيداً حتى يقوم، ولو قال: أعطه، إذا قام فلا يحسن، إذ معناه، أعطه إذا قام، ولأن الغاية نهاية، ونهاية الشيء مقطعة، فإن لم يكن مقطع فلا يكون نهاية، فإنه إذا قال: اضربه حتى يتوب، فلا يحسن معه أن يقول: وهل أضربه، وإن تاب، وهذا وإن كان له ظهور ما ولكن لا ينفك عن نظر، إذ يحتمل أن يقال: كل ماله ابتداءً، فغايته مقطع لبدايته، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية، فيكون الإثبات مقصوراً أو ممدوداً إلى الغاية المذكورة، ويكون ما بعد الغاية كما قبل البداية، فإذاً هذه الرتبة أضعف في الدلالة على النفي مما قبلها.

الرتبة الثامنة: لا عالم في البلد إلا زيد، وهذا قد أنكره غلاة منكري المفهوم وقالوا: هذا نطق بالمستثنى عنه، وسكوت عن المستثنى، فما خرج بقوله إلا فمعناه أنه لم يدخل في الكلام، فصار الكلام مقصوراً على الباقي، وهذا ظاهر البطلان، لأن هذا صريح في النفي

دقيق كأنه يعرف وينكر (واستدل بقوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾[1] فإنه يدل على أنه: إن جاءكم عادل فاقبلوا قوله (وهذا) الاستدلال (بناء على مفهوم المخالفة) فلا يستطيع الحنفي المنكر إياه أن يستدل بها (و) أيضاً لو سلم (فهو ظاهر) ظني ظناً ضعيفاً، فلا يصلح حجة فيما يقصد فيه القطع، ولك أن تدفع بما سبق من ضم الإجماع إليه، واعترض أيضاً بأن مفهوم شرطه هو أنه إذا لم يجيء فاسق بنبأ فلا تبينوا، وهو أعم من قبول خبر العدل وعدم إخبار واحد، وأجيب بأن ثبوت المفهوم لئلاّ تنتفي الفائدة، وفي هذا المفهوم لا فائدة أصلاً، فإنه معلوم من قبل، والحق أن الاستدلال ليس بمفهوم الشرط، بل بمفهوم الصفة، فإن الفاسق صفة، ومفهومه: إن جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوا، فافهم (وأما المتشبثون) بوجوب التعبد به (بالعقل فمنهم من قال: وجوب الاجتناب عن المضار معلوم) عقلاً، وهذا أصل كلي يعتقده الخاصة والعامة (والعمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل واجب عقلاً، كأخبار واحد بمضرة طعام وسقوط حائط) فإنه واجب القبول، وقول الرسول مبين للمضار والمنافع، فإن ظن به وجب العمل قطعاً (وهو مبني على حكم العقل) بالوجوب، وقد مر من قبل فلا ينتهض حجة ممن لا يقول به (على أن الوجوب) وجوب العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل عقلاً (ممنوع بل) هذا العمل (أولى) عقلاً، نعم: وجوب هذا الأمر ثابت شرعاً (ومنهم من استدل أوّلاً أن صدقه مظنون) ضرورة (فيجب) العمل به (احتياطياً، ويمنع كون الاحتياط واجباً) مطلقاً (ألا ترى لم يجب الصوم بالشك) في رؤية هلال رمضان الشريف، ولا يذهب عليك أنه ما ادّعى وجوب الاحتياط مطلقاً، بل الاحتياط في المظنون ولا شك فيه، وأما عدم وجوب صوم يوم الشك فلعدم الظن هناك، فالأحرى منه كون الاحتياط واجباً عقلاً بل إنما يجب فيما يجب سمعاً (و) استدل (ثانياً: لو لم يجب) العمل بخبر الواحد (لخلت الوقائع) أكثرها (عن الأحكام، لأن القرآن والمتواتر) من السنة (لا يفيان) بجميع الوقائع

---

(١) سورة الحجرات الآية ٦.

والإثبات، فمن قال: لا إله إلا الله، لم يقتصر على النفي، بل أثبت لله تعالى الألوهية ونفاها عن غيره، ومن قال: لا عالم إلا زيد، ولا فتى إلا علي، ولا سيف إلا ذو الفقار، فقد نفى وأثبت قطعاً وليس كذلك، قوله: «لا صلاة إلاّ بطهور» و«لا نكاح إلا بوليّ» و«لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء» هذا صيغة الشرط، ومقتضاها نفي المنفى عند انتفاء الشرط، فليس منطوقاً به، بل تفسد الصلاة مع الطهارة لسبب آخر، وكذلك: النكاح مع الولي والبيع مع المساواة، وهذا على وفق قاعدة المفهوم، فإن إثبات الحكم عند ثبوت وصف لا يدل على إبطاله عند انتفائه، بل يبقى على ما كان قبل النطق، وكذلك نفيه عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند ثبوت ذلك الشيء، بل يبقى على ما كان قبل النطق، ويكون المنطوق به النفي عند الانتفاء فقط، بخلاف قوله: لا إله إلا الله، ولا عالم إلا زيد، لأنه إثبات، ورد على النفي والاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، وقوله «لا صلاة» ليس فيه تعرض للطهارة، بل للصلاة فقط، وقوله: «إلا بطهور» ليس إثباتاً للصلاة، بل للطهور الذي لم يتعرض له في الكلام فلا يفهم منه إلا الشرط».

بل ما يفيان به أقل القليل (والجواب منه الملازمة، لأن حكم عند عدم الدليل عدم الحكم بالشرع) وهذا يشتمل جميع الوقائع الخالية عن القطع إذ هو الدليل (فيتوقف أو يعمل بالإباحة) الأصلية على اختلاف القولين كما قد مر، والأظهر الإباحة فيما لا دليل فيه بالشرع، فلم تخل الوقائع (أقول: على أن في تشريع الإجماع والقياس الوفاء بالأكثر) فلا خلو إلاّ في أقل القليل، وفي كونهما وافيين تأمل أما الإجماع فلكونه في وقائع معدودة، وأما القياس فلأنه لا بد له من الأصل المقيس عليه، وهو لا يكون إلاّ من القرآن أو المتواتر من السنة والإجماع وهي غير كافية (فتدبر، وقد يمنع بطلان التالي عقلاً) فإن استحالة خلو الوقائع عن الأحكام لا تظهر عند العقل، وإنما هي بالشرع، لكن الاستحالة تظهر بالتشبث بالحسن والقبح العقليين في الأفعال، فإنهما يستلزمان تعلق الحكم بها من الشارع كما هو التحقيق عند محققي مشايخنا فتأمل. الروافض ومن وافقهم (قالوا: أوّلاً) التعبد بخبر الواحد اتباع الظن، وقد قال الله تعالى: (﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ و: ﴿إن يتبعون إلاّ الظن﴾[(٢)] قلنا: فيه إبطال الشيء بنفسه، لأنه ظاهر) ظني ومقتضاه إبطال الظن، فإن قلت العام قطعي فلا ظنية، قلت: هذا نقض، وإلزام لهم بناء على أن العام ظني عندهم، فهاتان الآيتان مظنونتان، فيحرم العمل فلا يصلح للجمعية، وقد يقرر بأنه لو صح العمل بالمظنون لصح العمل بهاتين الآيتين، وبالتالي باطل، لأنه ينفي العمل بالظن، وفيه أن الملازمة ممنوعة، فإن العمل بالظن بنفسه لا يوجب العمل به عند لزوم المحال على تقدير العمل به، ولا يلزم من العمل المظنون العمل بهاتين الآيتين فافهم (فتدبر وتذكر ما تقدم) من الحل (و) قالوا (ثانياً: توقف عليه) وعلى آله وأصحابه وأزواجه الصلاة و(السلام في خبر ذي اليدين)

---

(١) سورة الإسراء الآية ٣٦.
(٢) سورة يونس الآية ٦٦.

(مسألة)

القائلون بالمفهوم أقروا بأنه لا مفهوم لقوله: ﴿وإن خفتم شقاق بينهما﴾[1] ولا لقوله: «إيما امرأة نكحت بغير إذن وليها» لأن الباعث على التخصيص العادة، لأن الخلع لا يجري إلا عند الشقاق، والمرأة لا تنكح نفسها إلاّ إذا أبى الولي. وكذلك القائلون بمفهوم اللقب قالوا: لا مفهوم لقوله: «صبوا عليه ذنوباً من ماء»[2] و«ليستنج بثلاثة أحجار» لأنه ذكرهما لكونهما غالبين، وإذا كان يسقط المفهوم بمثل هذا الباعث فحيث لم يظهر لنا الباعث احتمل أن يكون ثم باعث لم يظهر لنا، فكيف يبني الحكم على عدم ظهور الباعث لنا، فإن قيل: فلو انتفى الباعث المخصص في علم الله تعالى واستوت الحاجة في المذكور والمسكوت واستويا في الذكر ولم يكن أحدهما منسياً، فهل يجوز للنبي عليه السلام أن يخص أحدهما بالذكر؟ فإن جوزتم فهو نسبة له إلى اللغو والعبث، وكان كقوله: يجب الصوم على الطويل

بالقصر والنسيان (حتى أخبره غيره) فلم يعمل بخبر الواحد، وهذا والخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم سواء في إفادة الظن، عن محمد بن سيرين قدس الله سره العزيز عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أحد صلاتي العشاء قد سماها أبو هريرة، لكن نسيت فصلى بنا ركعتين ثم سلم فقام إلى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها، ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين أصابعه، ووضع خده الأيمن على ظهر كفه اليسرى، وخرجت سرعان الناس من أبواب المسجد فقالوا: قصرت الصلاة، وفي القوم أبو بكر وعمر فهاباه أن يكلماه وفي القوم رجل في يده طول يقال له: ذو اليدين، فقال: يا رسول الله، أنسيت أم قصرت الصلاة؟ فقال: «لم أنس ولم تقصر» فقال: «أكما يقول ذو اليدين»؟ فقالوا: نعم، فتقدم وصلى ما ترك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه وكبر وسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه وكبر، فربما سألوه ثم سلم، فقال نبئت أن عمران بن حصين قال: ثم سلم رواه الشيخان. وهذا كان قبل تحريم التكلم في الصلاة، كذا قال الشيخ عبدالحق الدهلوي، وأما قوله: «لم أنس ولم تقصر» فمعناه: لم أنس في ظني ولا كذب فيه ولو سهواً، كذا قال الإمام النووي على ما نقل هو والله أعلم بالصواب (قلنا) أولاً إنه خبر الواحد فلا يستدل به لإبطاله، وثانياً: إنما توقف (للريبة لأن الإنفراد من بين جماعة) مشاركة في سبب العلم (مظنة الكذب) كما تقدم، لا لأنه خبر الواحد كيف، وقد عمل مراراً بخبر الآحاد فتدبر.

مسألة: (عند الجمهور خبر الواحد) العدل (مقبول في الحدود وهو قول) الإمام (أبي يوسف) رحمه الله تعالى عليه (والشيخ) أبي بكر (الجصاص) الرازي (خلافاً للكرخي) الشيخ أبي الحسن من

---

(١) سورة النساء الآية ٣٥.

(٢) انظر كنز العمال (٢/ ٤٩٣٦).

والأبيض، فقلنا: وهل يجب على القصير والأسود؟ فقال: نعم، قلنا: فلم خصصت هذا بالذكر؟ فقال: بالتشهي والتحكم، فلا شك أنه ينسب إلى خلاف الجدّ، ويصلح ذلك لأن يلقب به ليضحك منه كما يقول القائل: اليهودي إذا مات لا يبصر فيكون ذلك هزؤاً، فثبت بهذا أن هذا دليل إن لم يكن باعث، فإذا لم يظهر فالأصل عدمه، أما إسقاط دلالته لتوهم باعث على التخصيص سوى اختصاص الحكم به، فهو رفع للدلالة بالتوهم، قلنا: ما ذكرتموه مسلم، وهو أيضاً جار في تخصيص اللقب، واليهودي اسم لقب، ويستقبح تخصيصه. ولا مفهوم للقب، لأن ذلك يحسم سبيل القياس، وإنما أسقط مفهوم اللقب، لأنه ليس فيه دلالة من حيث اللفظ، بل هو نطق بشيء وسكوت عن شيء، فينبغي أن يقال: فلم سكت عن البعض ونطق بالبعض، فنقول: لا ندري فإن ذلك يحتمل أن يكون بسبب اختصاص الحكم ويحتمل أن يكون بسبب آخر، فلا يثبت الاختصاص بمجرد احتمال

الحنفية (والبصري) من المعتزلة (وأكثر الحنفية) على ما في التحرير (لنا) الراوي (عدل جازم) روي (في) حكم (عملي فيقبل) روايته (كغيره) أي كما يقبل في غير الحدود من العمليات، ولعلك تقول: الخصم لا يسلم القبول في كل عملي، بل فيما إذا لم يمنع مانع، وههنا الشبهة مانعة عنده، والمقصود واضح، فإن خبر الواحد مفيد لحكم الله تعالى، فيجب العمل به، وهذا واضح وإنما الأهم كشف الشبهة لا غير فافهم، الإمام الكرخي وأتباعه (قالوا: قال عليه) وعلى آله وأصحابه وأهل بيته الصلاة و(السلام) من الله تعالى العزيز العلام (إدرؤوا الحدود بالشبهات)[1] رواه الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه ومثله في بعض السنن أيضاً (وفيه) أي خبر الواحد (شبهة) فلا يقتل في الحدود (قلنا: أوّلاً، المراد درء الحد بالشبهة قبل اللزوم) والمعنى: ادرؤوا الحدود بأحداث الشبهات في ثبوت سبب الحد (لا) الدرء بالشبهة في الحد (اللازم يعني الشبهة في دليل ثبوت الحكم المثبت في الذمة، فإنها غير مانعة، كما في سائر العمليات، وعلى هذا فالاستدلال بهذا الوجه على عدم إثبات الحد بالقياس لا يتم، بل يستدل عليه بعدم اهتداء العقل إلى التقديرات الشرعية إن تم (و) قلنا (ثانياً) دليلكم (منقوض بالشهادة) لأن فيه شبهة أيضاً، فلا يقبل، بل فيه شبهة في ثبوت السبب، والجواب عنه: أن أمر الشهادة تعبديّ على خلاف القياس، فلا يقاس عليه (و) منقوض بـ(ظاهر الكتاب) فإنه ظني أيضاً، (فلا يصلح إثباته للحدود (وربما يتخلص عن) النقضين (بأن التعبد بالشهادة بالنص) القطعي فيخص به ظاهر الخبر (وظاهر الكتاب قطعي) وليس فيه شبهة (لانتفاء الاحتمال الناشيء عن دليل) وهو المعتبر لا مجرد الاحتمال فافهم، وقد يدفع هذا الجواب بأن العموم الوارد في آيات الحدود مخصوص وهو ظني اتفاقاً، وهذا إنما يتم لو كان للتخصيص بالكلام المستقل الملاصق وإثباته خرط القتاد، وقلنا ثالثاً: إنه منقوض بالخبر المشهور إذ فيه شبهة أيضاً، وجوابه بأنه مفيد للطمأنينة والشبهة بعدها غير معتبرة لعدم انتشائها عن دليل (فافهم).

---

(١) انظر كنز العمال (٥/ ١٢٩٥١ و١٢٩٧٢).

ووهم، وكذلك تخصيص الوصف، ولا فرق، فإذاً لسنا ندرأ الدليل بالوهم بل الخصم يبني الدليل على الوهم، فإنه ما لم ينتف سائر البواعث لا يتعين باعث اختصاص الحكم وتقدير انتفاء البواعث وهم مجرد، وأما قول القائل: اليهودي إذا مات لا يبصر، فليس استقباحه للتخصيص، بل لأنه ذكر ما هو جليّ، فإنه لو قال: الإنسان إذا مات لم يبصر، أو الحيوان إذا مات لا يبصر استقبح ذلك، لأنه تعرض لما هو واضح في نفسه، فإن تعرض لمشكل فلا يستقبح التخصيص في كل مقام، كقوله: العبد إذا وقع في الحج لزمته الكفارة، فهذا لا يستقبح وإن شاركه الحر، وكقوله: الإنسان لا يتحرك إلا بالإرادة، ولا يريد إلا بعد الإدراك، فلا يستقبح وإن كان سائر الحيوان شاركه فيهما. هذا تمام التحقيق في المفهوم، وبه تمام النظر في الفن الثاني، وهو اقتباس الحكم من اللفظ لا من حيث صيغته ووضعه، بل من حيث فحواه وإشارته، ولم يبق إلا الفن الثالث وهو اقتباس الحكم من حيث معناه ومعقوله، وهو القياس، والقول فيه طويل.

تقسم للحنفية

(محل الخبر مطلقاً) من تقييد كونه خبراً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (إما حقوق الله تعالى وهي عقوبات أولاً كالعبادات والمعاملات وهو) أي خبر الواحد العدل (حجة فيهما) أي العقوبات والعبادات كالأخبار بطهارة الماء ونجاسته، فإذا أخبر العدل بنجاسته يباح التيمم، والأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم. فإنّ حكمها الوجوب وهو عبادة (كما مر) ولا يقبل فيها خبر فاسق، فلا يجوز التيمم بأخبار الفاسق بنجاسة الماء، بل يعمل بالتحري، فإن وقع التحري على الطهور يتوضأ أن أخبر الفاسق بالنجاسة، وضم التيمم أحب، وإن وقع على النجاسة يتيمم وإراقة الماء قبله أحب (وإما حقوق العباد) فإما فيه إلزام محض، أوليس فيه إلزام أصلاً أو فيه من وجه دون وجه (فما فيه إلزام محض كالبيوع) عند إنكار أحدهما (ونحوها) كدعاوي أخرى (فيشترط مع شرائط الرواية الولاية) فلا يقبل قول الكافر على المسلم، ولا قول العبد (ولفظ الشهادة والعدد) وكون المخبرين رجلين اثنين أو امرأتين مع رجل واحد (عند الإمكان، فلا عدد ولا ذكورة) شرط (في شهادة القابلة) بالولادة، فإنه لا يحضر الرجل عندها فسقطت، وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه قبل شهادة القابلة (ولا إسلام في الشهادة على الكافر) إذا قلما يشاهد المسلم معاملة الكفار، ففيه ضرورة أيضاً، وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى (وما لا إلزام فيه) أصلاً (كالوكالات والهدايا ونحوها) ومنه أخبار كون اللحم الذي يباع في الأسواق ذبيحة مسلم أو كتابي (فلا يشترط سوى التمييز) فلا يقبل قول الصبي الغير المميز، والمعتوه غير المميز، والمجنون، ويقبل قول المميز (مع تصديق القلب) صدق المخبر، فإذا جاءت جارية وأخبرت أن سيدي أرسل نفسي إليك هدية يقبل قولها ويحل وطؤها (دفعاً للحرج) فإنه لو اشترط العدالة لاختل أمر المعاش، فإنه قلما يجد الإنسان عدلاً يعامل معه أو يبعث شهوداً مع الهدايا، كيف (وكان عليه) وعلى آله الصلاة و(السلام يقبل

ونرى أن نلحق بآخر الفن الثاني القول في فعل رسول الله ﷺ وسكوته ووجه دلالته على الأحكام، فإنه قد يظن أنه نازل منزلة القول في الدلالة، ثم بعد الفراغ منه نخوض في الفن الثالث وهو شرح القياس.

(القول في دلالة أفعال النبي عليه السلام وسكوته واستبشاره)
وفيه فصول
(الفصل الأول)
(في دلالة الفعل)

ونقدم عليه مقدمة في عصمة الأنبياء، فنقول: لما ثبت ببرهان العقل صدق الأنبياء وتصديق الله تعالى إياهم بالمعجزات، فكل ما يناقض مدلول المعجزة فهو محال عليهم بدليل العقل، ويناقض مدلول المعجزة جواز الكفر والجهل بالله تعالى وكتمان رسالة الله والكذب والخطأ والغلط فيما يبلغ، والتقصير في التبليغ، والجهل بتفاصيل الشرع الذي أمر بالدعوة إليه، أما ما يرجع إلى مقارفة الذنب فيما يخصه ولا يتعلق بالرسالة فلا يدل على

خبر الهدية من البر والفاجر) والحر والعبد، وقد صح أنه عليه الصلاة والسلام قبل هدية سلمان حين كونه عبداً نصرانياً (وما فيه إلزام من وجه دون وجه، كعزل الوكيل وحجر المأذون ونحوهما) فإن هذا الخبر سلب المخبر الولاية الثابتة ولا يلزمها شيء من الدعوى (فالوكيل والرسول) من العازل والحاجر (كما قبله) يقبل قوله ولو فاسقاً أو عبداً، لأنهما يقومان مقام الموكل والمرسل، فقولهما ما قوله (وشرط) الإمام (في) المخبر (الفضولي) أحد شطري الشهادة (العدد أو العدالة) لأنه لما كان ذا شبهين عمل بهما، فأعطى حكم كل من وجه، فلو تصرف الوكيل بعد إخبار واحد فاسق نفذ تصرفه (خلافاً لهما) فإنهما يقولان أنه مثل الأول، لا يشترط فيه شيء سوى التمييز وتصديق القلب لمكان الضرورة، قلنا: الضرورة قد اندفعت بعدم الاشتراط في الرسول والوكيل، فتأمل، والأظهر قولهما (وفي وجوب الشرائع على من أسلم بدار الحرب) بإخبار واحد فاسق أو كافر خلاف، فقيل: يشترط العدالة لأنه أمر ديني، وقيل: على الخلاف بين الإمام وصاحبيه كما في القسم الثالث و(قيل: الأصح عدم اشتراط عدالة المخبر اتفاقاً) حتى يجب عليه العبادات، ويجب القضاء إن لم يأت بها بإخبار فاسق، وبه قال شمس الأئمة (لأنه) أي المخبر (رسول الرسول ﷺ) ولا يشترط في إخبار الرسول شيء (وهو منقوض بالرواية) فإن راوي الحديث أيضاً رسول الرسول، والحق أن عدم الاشتراط إنما هو في رسالة رجل بعينه لإخبار شيء بعينه في المعاملات، ولا يلزم من ذلك عدم الاشتراط مطلقاً، والحق في الاستدلال أنه لم يعتبر العدالة ههنا المكان الحرج العظيم، فإن وصول العدل ههنا قلما يتيسر، فلو لم يقبل قول الفاسق والكافر فيه وجوز عدم الإتيان بالعبادات لم ينل ذلك المسلم الكمال الإنساني، ويلحق بالبهائم فافهم.

عصمتهم عنه، عندنا دليل العقل، بل دليل التوقيف والاجماع، قد دل على عصمتهم عن الكبائر وعصمتهم أيضاً عما يصغر أقدارهم من القاذورات، كالزنا والسرقة واللواط، أما الصغائر فقد أنكرها جماعة وقالوا: الذنوب كلها كبائر، فأوجبوا عصمتهم عنها، والصحيح أن من الذنوب صغائر، وهي التي تكفرها الصلوات الخمس، واجتناب الكبائر، كما ورد في الخبر، وكما قررنا حقيقته في كتاب التوبة من كتاب إحياء علوم الدين، فإن قيل: لم لم تثبت عصمتهم بدليل العقل، لأنهم لو لم يعصموا لنفرت قلوب الخلق عنهم، قلنا: لا يجب عندنا عصمتهم من جميع ما ينفر، فقد كانت الحرب سجالاً بينه وبين الكفار، وكان ذلك ينفر قلوب قوم عن الأيمان، ولم يعصم عنه، وإن ارتاب المبطلون، مع أنه حفظ عن الخط والكتابة كي لا يرتاب المبطلون، وقد ارتاب جماعة بسبب النسخ، كما قال تعالى: ﴿وإذا

(مقدمة)

(في شرائط الرواية)

(فمنها التعقل) والتمييز (للتحمل) أي لتحمل الحديث، وقد اختلفوا في تعيين أقل السنين التي يحصل بها التمييز، فقيل: خمسة، وهو المختار عند ابن الصلاح، كما قال محمود بن الربيع: عقلت مجة مجها رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وأنا ابن خمس سنين رواه البخاري. وقيل: أربعة لحديث المجة، وزعم هذا القائل بأن الصحيح أن محمود بن الربيع كان حين المجة ابن أربع في الصحيح، ولا يلزم من هذا الحديث أنه لا يكون الأقل من الأربع أو الخمس مميزاً، ولا أن يكون كل الصبيان في هذا السن مميزين، وقيل: الأقل خمسة عشر، وهو منقول عن ابن معين، قال الإمام أحمد: هذا عجيب منه والحق أن التقديرات المذكورة لا تستحق أن يلتفت إليها (والأصح عدم التقدير بسن) فإن العقل يقوى قليلاً قليلاً من الرحمة الإلهية لا يقدر الإنسان على تقدير قدر منه، ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان (بل) التقدير (بفهم الخطاب ورد الجواب) فإذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب، ويرد الجواب يكون صالحاً لتحمل الحديث، لكن في الغالب لا يكون على هذه الحيثية قبل بلوغ السبعة، ولذا أمر الأولياء بأمرهم بالصلاة حين بلوغهم هذا السن. وأما تعقل محمود بن الربيع سنة خمس أو أربع وحفظ الإمام الشافعي الموطأ وهو ابن خمس وحفظ الإمام سهل بن عبدالله التستري بعض الأوراد وهو ابن سنتين، فمن جملة الكرامات لا يبنى عليه الأمر في الغالب. نعم: لو وجد صبي على هذه الصفات صح تحمله البتة، ولذا ما شرطنا سناً، لكنه فلما يوجد فافهم. (و) الشرط (للأداء الكمال) للعقل، وهو أيضاً مختلف باختلاف الرجال، فلا يمكن تعيين قدر منه فأدير سببه مقامه شرعاً، كما في السفر والمشقة، قال (ومعياره البلوغ سالماً) عن العته والجنون. وإنما شرطنا نفس التمييز للتحمل وكماله للأداء (قياساً على الشهادة) لكونهما إخبارين (ولقبولهم) عبدالله (ابن عباس و) عبدالله (بن الزبير والنعمان) بن بشير (وأنس) بن مالك رواياتهم (بلا استفسار) منهم أنهم تحملوا قبل البلوغ أو بعده، فلم أن البلوغ ليس شرطاً عند التحمل وأما اشتراطه عند الأداء فيجيء وجهه.

بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر﴾(١) وجماعة بسبب المتشابهات فقالوا: كان يقدر على كشف الغطاء لو كان نبياً لخلص الخلق من كلمات الجهل والخلاف، كما قال تعالى: ﴿فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾(٢) وهذا لأن نفي المنفرات ليس بشرط دلالة المعجزة، هذا حكم الذنوب، أما النسيان والسهو فلا خلاف في جواز عليهم فيما يخصهم من العبادات ولا خلاف في عصمتهم بما يتعلق بتبليغ الشرع والرسالة، فإنهم كلفوا تصديقه جزماً، ولا يمكن التصديق مع تجويز الغلط، وقد قال قوم يجوز عليه الغلط فيما شرعه بالاجتهاد، لكن لا يقرّ عليه، وهذا على مذهب من يقول المصيب واحد من المجتهدين، أما من قال: كل مجتهد مصيب، فلا يتصور الخطأ عنده في اجتهاد غيره فكيف في اجتهاده.

رجعنا إلى المقصود، وهو أفعاله عليه السلام، فما عرف بقوله أنه تعاطاه بياناً للواجب

واعلم أن عبدالله بن عباس ولد لثلاث سنين قبل الهجرة في قول الواقدي، فعمره حين وفاته ﷺ ثلاث عشرة سنة، كذا في الاستيعاب. وقال ابن عبدالبر فيه: وقد روينا من وجوه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وأنا ابن عشر سنين، وقد قرأت المحكم، يعني المفصل. ثم روى بإسناد آخر من طريق عبدالله بن أحمد عن أبيه بإسناده عن ابن عباس: توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وأنا ابن خمس عشرة سنة، وقد روى البخاري أنه ناهز الاحتلام في أيام حجة الوداع، فحينئذٍ لا يتحقق بلوغه عند التحمل أصلاً، وكذا عبدالله بن الزبير أول مولود في الإسلام بعد الهجرة بسنة أو سنتين في المشهور، وقيل في الأُلى، فجميع مسموعاته كانت قبل البلوغ، فإن مدة إقامته عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام بالمدينة عشر سنين، وكذا النعمان بن بشير أول مولود في الأنصار بعد الهجرة، وتوفي رسول الله ﷺ وهو ابن ثمان سنين، وقيل: ست سنين، قال ابن عبدالبر في الاستيعاب: والأول صح إن شاء الله، لأن الأكثر يقولون إنه وعبدالله بن الزبير ولدا لسنتين من الهجرة. وروى الطبري أن ابن الزبير قال: النعمان بن بشير أسن مني بستة أشهر، فجميع مسموعاته أيضاً قبل البلوغ. وأما أنس بن مالك فكان ابن عشر سنين حين قدم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وابن عشرين حين توفي، فكان أكثر مسموعاته قبل البلوغ، وقد قبلوه كله. وأما ما روى ابن عبدالبر أنه شهد بدراً فما كان شهوده للقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فإنه كان خادماً له رضي الله عنه، فقد بان لك أن الأوجه في الاستدلال أن يقال: لأنهم مسموعاتهم رضوان الله عليهم قبل البلوغ، فافهم. وقد استدل بأنه جرت عادة السلف بإسماع الصبيان، فلو لم تقبل مسموعاتهم لما كان له فائدة ولم يرتض به المص (و)

---

(١) سورة النحل الآية ١٠١.
(٢) سورة آل عمران الآية ٧.

كقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي» و«خذوا عني مناسككم» أو علم بقرينة الحال أنه إمضاء لحكم نازل، كقطع يد السارق من الكوع، فهذا دليل وبيان، وما عرف أنه خاصيته، فلا يكون دليلاً في حق غيره، وأما ما لم يقترن به بيان في نفي ولا إثبات فالصحيح عندنا أنه لا دلالة له، بل هو متردد بين الإباحة والندب والوجوب بين أن يكون مخصوصاً به، وبين أن يشاركه غيره فيه، ولا يتعين واحد من هذه الأقسام إلاّ بدليل زائد، بل يحتمل الحظر أيضاً عند من يجوّز عليهم الصغائر، وقال قوم أنه على الحظر، وقال قوم على الإباحة، وقال قوم على الندب، وقال قوم على الوجوب إن كان في العبادات، وإن كان في العادات فعلى الندب، ويستحب التأسي به، وهذه تحكمات، لأن الفعل لا صيغة له وهذه الاحتمالات متعارضة، ونحن نفرد كل واحد بالإبطال، أما إبطال الحمل على الحظر فهو أن هذا خيال من رأى الأفعال قبل ورود الشرع على الحظر، قال: وهذا الفعل لم يرد فيه شرع، ولا يتعين بنفسه لإباحة ولا لوجوب، فيبقى على ما كان، فلقد صدق في إبقاء الحكم على

قال (أما الأسماع للصبيان فغير مستلزم) للمطلوب (لاحتمال التبرك والاعتياد) بالرواية وهما من أعظم الفوائد (وقيل: المراهق مقبول) رواية وأداء، لكن لا مطلقاً، بل (مع التحري) فإن وقع على الصدق يقبل وإلا لا (و) قال (في التحرير لإبطاله المعتمد) في هذا الباب (الصحابة، ولم يرجعوا إليه) أي المراهق فهو غير مقبول (أقول) غاية ما لزم منه فقدان الدليل، و(لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول) وهو غير واضح، فإنه يستدل بانتفاء المراجعة على عدم قبوله، فعدم الرجوع دليل عليه فالأحرى أن يقال: لعل عدم المراجعة لعدم حاجتهم إلى المراجعة إليهم فلا يصلح حجة (بل الوجه) في (إبطاله) تهمة عدم التكليف، فإن المراهق غير مكلف، فلا يحرم الكذب عليه، فيجوز أن يكذب، فلهذه التهمة لا يقبل كما في الفاسق، بل أولى، قال: من يقبل المراهق أن أهل قباء قبلوا أنس بن مالك وابن عمر وهما إذ ذاك غير بالغين، فأجاب بقوله: (واعتماد أهل قباء على أنس أو ابن عمر بسن البلوغ على الأصح) وقد عرفت أن أنساً كان يوم القدوم الشريف ابن عشر، وكان تحول القبلة بعده بستة عشر شهراً أو سبعة عشر كما في صحيح البخاري، فكيف يكون بالغاً؟ وأما ابن عمر ففي الاستيعاب: قال الواقدي: كان يوم بدر ممن لم يحتلم، فاستصغره رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ورده، فكيف يكون بالغاً عند تحول القبلة، وأعجب من هذا ما قيل أن الصحيح أن المخبر أنس وابن عمر معاً، وهو إذ ذاك بالغ وأسن من ابن عمر، وقبلوا قوله، فإنه قد بان لك أن الأمر بالعكس، فالحق في الجواب أن أنساً وابن عمر راويان، والمخبر غيرهما، فإنه في رواية أنس: فمر رجل من بني سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر، وفي رواية ابن عمر: بينما الناس بقباء بصلاة الصبح إذ جاءهم آتٍ إلى الآخر، فقيل: هو عباد بن بشر في التيسير، قال الحافظ العسقلاني: إنه أرجح رواه ابن خيثمة، وفي التحرير: هو عباد بن نهيك عند المحدثين، وهو شيخ كبير، وعباد بن بشر قتل شهيداً يوم اليمامة وهو ابن خمس وأربعين سنة، ونهيك ككريم، والذي يظهر لهذا العبد أنه المخبر لأهل مسجد بني حارثة لا لأهل

ما كان، وأخطأ في قوله بأن الأحكام قبل الشرع على الحظر، وقد أبطلنا ذلك، ويعارضه قول من قال إنها على الإباحة، وهو أقرب من الحظر، ثم يلزم منه تناقض، وهو أن يأتي بفعلين متضادين في وقتين، فيؤدي إلى أن يحرم الشيء وضده، وهو تكليف المحال، أما إبطال الإباحة فهو أنه إن أراد به أنه أطلق لنا مثل ذلك فهو تحكم لا يدل عليه عقل ولا سمع، وإن أراد به أن الأصل في الأفعال نفي الحرج فيبقى على ما كان قبل الشرع، فهو حق، وقد كان كذلك قبل فعله، فلا دلالة، إذاً لفعله، أما إبطال الحمل على الندب فإنه تحكم، إذا لم يحمل على الوجوب، لاحتمال كونه ندباً، فلا يحمل على الندب لاحتمال كونه واجباً بل لاحتمال كونه مباحاً.

وقد تمسكوا بشبهتين:

الأولى: أن فعله يحتمل الوجوب والندب، والندب أقل درجاته، فيحمل عليه، قلنا:

مسجد قباء والله أعلم. ثم لو سلم أن المخبر إياهم أنس أو ابن عمر، فغاية ما لزم قبول أهل قباء، وهو ليس حجة، فإن تشبث بتقرير النبي ﷺ فممنوع، بل قال: هم آمنوا بالغيب، فلم يعد هذا الخبر خبراً فافهم. (ومنها الإسلام أداء) في حال الأداء لا حين التحمل. وعدم الاشتراط حين التحمل (لقبول جبير في قراءة المغرب بـ) ـسورة (الطور) مع أنه تحمل حين جاء أسيراً يوم بدر (إجماعاً) ولأنه يكفي للتحمل التمييز، وهو يعتمد العقل، وعقل الكافر غير مؤف، وأما الاشتراط أداء فلأنه (قال تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق) بنبأ فتبينوا﴾[1] وهو) أي الفاسق (بالعرف المتقدم يعم الكافر، والفاسق) في عرفنا وهو المؤمن المرتكب للكبيرة (والبدعة المتضمنة كفراً) أي البدعة التي يلزمها الكفر (كالتجسيم، كالكفر عند) الجماعة (المكفر) ة أي عند من يكفر بها (كالقاضيين) القاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي عبدالجبار من المعتزلة (وعند غيره) أي عند غير المكفر، فرقاً بين لزوم الكفر والالتزام، فإن الملتزم كافر دون من لزمه، وهو لا يرى ذلك ولا يعتقده (كالبدع الجلية، وهي) البدعة (التي لم تكن عن شبهة قوية) معتبرة شرعاً، بحيث لم تكن عذراً شرعاً، لا دنيا ولا آخرة (كفسق الخوارج) المبيحة دماء المسلمين وأموالهم وسبي ذراريهم (وفيها) أي في البدعة الجلية (القبول عند الأكثر) غير محققي الحنفية (وهو المختار) عند من تلاهم (خلافاً للآمدي) من الشافعية (ومن بتبعه) والإمام مالك ومعظم الحنفية، وهو المختار عند هذا العبد. قال الإمام فخر الإسلام: وأما صاحب الهوى، فإن أصحابنا عملوا بشهاداتهم إلا الخطابية،[2] لأن صاحب الهوى، إنما وقع فيه لتعمقه، وذلك يصده عن الكذب،

---

(١) سورة الحجرات الآية ٦.

(٢) الخطابية: وهم أصحاب أبي محمد بن أبي زينب الأجدع، وهو الذي عزا نفسه إلى أبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق، فلما وقف على غلوه الباطل في حقه تبرأ منه ولعنه وأخبر أصحابه بالبراءة منه وشدد القول في ذلك وبالغ في التبري عنه واللعن عليه، فلما اعتزل عنه ادى الأمر لنفسه زعم أبو الخطاب أن =

إنما يصح ما ذكروه، لو كان الندب داخلاً في الوجوب، ويكون الوجوب ندباً وزيادة، وليس كذلك، إذ يدخل جواز الترك في حد الندب دون حد الوجوب، وأقرب ما قيل فيه الحمل على الندب، لا سيما في العبادات، أما في العادات فلا أقل من حمله على الإباحة، لا بمجرد الفعل، ولكن. نعلم أن الصحابة كانوا يعتقدون في كل فعل له أنه جائز، ويستدلون به على الجواز، ويدل هذا على نفي الصغائر عنه، وكانوا يتبركون بالاقتداء به في العادات، لكن هذا أيضاً ليس بقاطع، إذ يحتمل أن يكون، استدلالهم بذلك مع قرائن حسمت بقية الاحتمالات، وكلامنا في مجرد الأفعال دون قرينة، ولا شك في أن ابن عمر لما رآه مستقبل بيت المقدس في قضاء حاجته استدل به على كونه مباحاً إذا كان في بناء، لأنه كان في البناء ولم يعتقد أنه ينبغي أن يقتدي به فيه، لأنه خلا بنفسه، فلم يكن يقصد إظهاره ليعلم بالقرينة قصده الدعاء إلى الاقتداء، فتبين من هذا أنهم اعتقدوا وأن ما فعله مباح، وهذا يدل على

فلم يصلح شبهة إلاّ من تدين بتصديق المدعي إذا كان ينتحل بنحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية، وكذلك من قال: الإلهام حجة يجب أن لا تقبل شهادته أيضاً، وأما في السنن فقيل إن المذهب المختار عندنا أن لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس إليه، على هذا أئمة الفقه والحديث كلهم، لأن المحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داع على التقول، فلا يؤتمن على حديثه، وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس، لأن ذلك لا يدعو إلى التزوير في ذلك الباب، فلم ترد شهادته، فإذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والأحاديث انتهى كلماته الشريفة.
وعندي: أن قوله من انتحل من قبيل إقامة الظاهر موضع المضمر، والحاصل أن أصحاب البدع لا تقبل رواياتهم كما يدل عليه قوله آخراً، وإنما أقدم الظاهر تنبيهاً على أن أصحاب الهوى كلهم منتحلون البدعة داعون إليها، فلا تقبل روايتهم في أمر ديني أصلاً، كما روي عن محمد بن سيرين: السنن دينكم، فانظروا عمن تأخذون دينكم، وصاحب الكشف حمل كلامه علىٰ أن صاحب البدعة إن كان داعياً للناس إلى بدعته لا يقبل وإلاّ يقبل، والذي حمله على هذا الحمل أنه وجد في الصحاح روايات عن أصحاب البدعة، فإن محمد بن إسماعيل البخاري روى في صحيحه عن عباد بن يعقوب، وقال الإمام أبو بكر بن إسحاق بن خزيمة: حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه عباد بن يعقوب، واحتج البخاري بمحمد بن زياد وحريز بن عثمان، وقد اشتهر عنهما النصب، وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بأبي معاوية محمد بن حازم وعبيدالله بن موسى، وقد اشتهر عنهما الغلو، وفيه نظر ظاهر،

= الأئمة أنبياء ثم آلهة وقال بألوهية جعفر بن محمد وألوهية آبائه، وهم أبناء الله وأحباؤه، والإلهية نور في النبوة، والنبوة نور في الإمامة، ولا يخلو العالم من هذه الآثار والأنوار.
ولما وقف عيسى بن موسى صاحب المنصور على خبث دعوته قتله بسبخة الكوفة، وافترقت الخطابية بعده فرقاً. (انظر الملل والنحل ١/ ١٦).

أنهم لم يجوزوا عليه الصغائر وأنهم لم يعتقدوا الاقتداء في كل فعل بل ما يقترن به قرينة تدل على إرادته البيان بالفعل.

الثانية: التمسك بقوله: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾[1] فأخبر أن لنا، التأسي، ولم يقل عليكم التأسي فيحمل على الندب لا على الوجوب، قلنا: الآية حجة عليكم، لأن التأسي به في إيقاع الفعل الذي أوقعه على ما أوقعه واجباً أو مباحاً إذا أوقعناه على وجه الندب لم نكن مقتدين به، كما أنه إذا قصد الندب فأوقعناه واجباً خالفنا التأسي فلا سبيل إلى التأسي به، قبل معرفة قصده ولا يعرف قصده إلّا بقوله أو بقرينة ثم نقول: إذا انقسمت أفعاله إلى الواجب والندب لم يكن من يحمل الكل على الوجوب متأسياً ومن يجعل الكل أيضاً ندباً متأسياً، بل النبي عليه السلام يفعل ما لا يدري فمن فعله لم يكن متأسياً أما أبطال الحمل على الوجوب فإن ذلك لا يعرف بضرورة عقل ولا نظر، ولا بدليل

فإن صاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل أنه الصواب وأنه الشريعة المحمدية، وأن الأمر بالمعروف فرض عنده، فلا بد أن يكون للناس داعياً إلى هواه، ففرض أنه ليس بداع إلى هواه، إما محال وإما مناف للعدالة لإتيانه محذور دينه في زعمه، وأيضاً ينافيه كلامه في آخر البحث، وإذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق، وتخريج محمد بن إسماعيل البخاري ومسلم ومحمد بن إسحاق لا حجة فيه، فإن المسألة مختلف فيها، فلا يكون زعم أحد الفريقين حجة على الآخر، كيف ومثل الإمام إمام أئمة الحديث محمد بن سيرين كف الرواية عنهم، وأعجب من هذا الحمل ما حمل عليه البعض من أن ما قال: إنما هو في البدعة الغير الجلية، وأما في البدعة الجلية فتقبل روايتهم وإن كانوا داعين، كيف يصح ولا يساعده أول كلامه وليس له عين ولا أثر، ولما كانت الدعوة إلى البدعة الغير الجلية موجبة للتهمة وعدم القبول، فإن الجلية بالطريق الأولى، فقد بان لك أن رواية أهل البدع مطلقاً لا تقبل عند هذا الحبر الإمام الهمام. ثم اعلم أن الخلاف في أصحاب البدع الذين لم يبيحوا الكذب، وأما المبيحون كالكرامية [2] فلا تقبل روايتهم البتة، لأنه لما جاز في دينهم على زعمهم الكذب لا يبالون بالارتكاب عليه، ومنهم الروافض الغلاة، والإمامية، فإن الكذب فيهم أظهر وأشهر، حتى صار واضرب المثل في الكذب، وهم جوّزوا ارتكاب جميع المعاصي حتى الكفر تقية عند معرفتهم غضب من عرف بمذهبهم وسخطه عليهم، بل يوجبون المعاصي في هذه الحال، فلا أمان منهم أن يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم عند هذه الحال، وهم لا يبالون بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ومن نظر في كتبهم لم يجد أكثر المرويات إلّا موضوعة مفتراة

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٢١.

(٢) المكرمية أصحاب مكرم بن عبدالله العجلي من جملة الثعالبة وتفرد عنهم بأن قال تارك الصلاة كافر لا من أجل ترك الصلاة ولكن لجهله بالله تعالى وطرد هذا في كل كبيرة يرتكبها الإنسان (انظر الملل والنحل ١/ ١٧٩).

قاطع، فهو تحكم، لأن فعله متردد بين الوجوب والندب، وعند من لم يوجب عصمته من الصغائر يحتمل الحظر أيضاً، فلم يتحكم بالحمل على الوجوب ولهم شبه:

الأولى: قولهم: لا بد من وصف فعله بأنه حق وصواب ومصلحة، ولولاه لما أقدم عليه ولا تعبد به، قلنا: جملة ذلك مسلم في حقه خاصة ليخرج به عن كونه محظوراً، وإنما الكلام في حقنا، وليس يلزم الحكم بأن ما كان في حقه حقاً وصواباً ومصلحة كان في حقنا كذلك، بل لعله مصلحة بالإضافة إلى صفة النبوة أو صفة هو يختص بها، ولذلك خالفنا في جملة من الجائزات والواجبات والمحظورات، بل اختلف المقيم والمسافر والحائض والطاهر في الصلوات فلم يمتنع اختلاف النبي والأمة.

الثانية: أنه نبي، وتعظيم النبي واجب، والتأسي به تعظيم، قلنا: تعظيم الملك في الانقياد له فيما يأمر وينهي لا في التربع إذا تربع، ولا في الجلوس على السرير إذا جلس

يشهد على كونها مفتراة عبارتها ومفادها، وقد سمعت بعض الثقاة يقول: حدثني الثقة محمد طاهر الشانبوري أني كنت مشتغلاً بالطب عند الطبيب المسمى بشكر الله السند يلوى وكان رافضياً خبيثاً، وكان عنده مجلد فيه رسائل مشتملة على عقائدهم الضررية، وكان يخبئها مني، وكان مخاصماً ألد الخصام، يجادلني كل يوم ويدعوني إلى هواه، فقدرت يوماً على أخذ ذلك عند غيبته، فأخذته فطالعته، فإذا وجدت في بعض تلك الرسائل جواز وضع الحديث عند المخاصمة مع أهل السنة، ثم إذا أراد يوماً آخر المجادلة إياي قلت: إياك والمجادلة واتق الله، فإن في مذهب أمثالك جواز وضع الأحاديث، فقال: من أين تقول؟ قلت: من رسائلك، فبهت الذي فسق. ويتذكر هذا العبد ظناً أنه نسب في تلك الرسائل هذا القول إلى الإمام علي بن موسى الرضا قدس سره وأسرار آبائه الكرام، وهذا كذب آخر صدر منهم، وما قيل إن البعض قبلوا بعض المتشيعين فليس هؤلاء المتيشعون من الإمامية والغلاة. بل هؤلاء المتشيعة هم الراؤون تفضيل أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه على الشيخين صرح به ابن تيمية وغيره فافهم. وتثبت (لنا أن تدينه يصده عن الكذب) يعني أن أهل الهوى لم يخرج بهواه عن ملة الإسلام، فتدينه بهذا الدين يصده عن الكذب لكونه محرم دينه والكلام في العدل في مذهبه وفيمن لا يتدين بحل الكذب (ومن ههنا قبل شهادة أهل الأهواء) مطلقاً (لا الخطابية) هم من غلاة الروافض تابعون لأبي الخطاب، ومن مذهبهم حل الشهادة لمن يحلف عندهم، لزعمهم أن المسلم لا يحلف كاذباً، وقيل: من مذهبهم حل الشهادة لأهل جليدتهم، فلا تقبل شهادتهم لأجل هذين التهمتين، ولا كذلك الرواية، إذ لا شبهة فيه أصلاً، كذا قيل. قلنا: أولاً: إنه منقوض بالكافر فإن الكذب محرم في دينهم وتدينهم بدينهم الباطل يصدهم عن الكذب، إذ الكلام في العدل في دينه فينبغي أن يقبل الكافر أيضاً، فإن قلت: لا ولاية لهم علينا، قلت: الرواية ليست من باب الولاية، وثانياً: الحل أن دينه لا يصده عن الكذب مطلقاً، بل عن الذي الذي لا يضر هواه، وهذا لأن جل دينه الهوى، والشرارة لا يهتدي به إلى سواء السبيل، بل دينه هذا يصده عن الخروج عن هواه الذي هو عليه وهواه

عليه، فلو نذر الرسول أشياء لم يكن تعظيمه في أن ننذرها مثل ما نذرها، ولو طلق أو باع أو اشترى لم يكن تعظيمه في التشبه به.

الثالثة: أنه لو لم يتابع في أفعاله لجاز أن لا يتابع في أقواله، وذلك تصغير لقدره وتنفير للقلوب عنه، قلنا هذا هذيان، فإن المخالفة في القول عصيان له، وهو مبعوث للتبليغ حتى يطاع في أقاويله، لأن قوله متعد إلى غيره، وفعله قاصر عليه، وأما التنفير فقد بينا أنه لا التفات إليه ولو كان ترك التشبه به تصغيراً له لكنا تركنا للوصال وتركنا نكاح تسع بل تركنا دعوى النبوة تصغيراً، فاستبان أن هذه خيالات، وأن التحقيق أن الفعل متردد، كما أن اللفظ المشترك كالقرء متردد، فلا يجوز حمله على أحد الوجوه إلّا بدليل زائد.

الذي يحرضه على المجادلة والخصومة، وهي تفضي إلى الوضع، وأيضاً: مذهبهم هو القيام على هواهم وعدالتهم تصلبهم على الهوى والتعصب والغلو، فعدالتهم موقعه في شبهة الوضع، ومبني أمر السنة على الاحتياط، ألم تر أن الإمام الهمام أبا حنيفة كره الاقتداء بالمتكلم المجادل ولو كان على الحق، والمحققون أعرضوا عن المتكلم المجادل في أخذ الحديث، حتى قال بعض العرفاء: ما كتبت الأحاديث كثيرة لكون رواتها متكلمين، فإذا كان حالهم هذا فما حال أهل البدع منهم (ولقوله ﷺ) معطوف على حاصل ما تقدم، أي قبول أهل البدع الجلية لما مر ولقوله ﷺ («أمرت أن أحكم بالظاهر») وظاهر حالهم الصدق، قلنا: الحديث غير صحيح في التيسير، قال الذهبي، وغيره: لا أصل له، ونقل عن بعض أهل الحديث أنه واه، وما في الصحيحين عن سلمة بن الأكوع أن رسول الله ﷺ قال: «إني بشر مثلكم وإنكم تختصمون إليَّ، ولعلَّ بعضكم أن يكون ألحن بالحجة فأقضي له على نحو ما أسمع. فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذنه، فإنما أقطع به قطعة من النار» فلا يدل إلّا على القضاء بحسب ظاهر الحجة لا على قبول الرواية بحسب الظاهر، فإن قلت: يدل بحسب مفهوم الموافقة، قلت: لا فإن رسول الله ﷺ لم يكن يقبل إلّا الشهادة بحسب الظاهر، ولا يفهم منه أخذ الدين عمن ظاهره الصلاح وباطنه الفساد أصلاً (وما في المختصر أنه متروك الظاهر بالكافر والفاسق المظنون صدقهما) فالحديث مخصوص بمن عداهم (فمدفوع بأنه) أي ظن صدق الفاسق أو الكافر (غير واقع، لأن القطع بالفسق ينافي ظهور الصدق) فإن الفسق آية الكذب والدفع غير واف، فإن الفسق ليس موجباً للكذب على القطع، كيف وكثير من الفساق يحترزون عن الكذب فوق ما يحترز به غيرهم لمروءتهم وجاههم، وكذا بعض الكفرة، وقد يورد على المختصر بأن تخصيص الحديث لا يبطل الحجية في الباقي، والجواب: أن الآية الكريمة محمولة على الظاهر، والحديث متروك، فلا يعارضه، وحينئذٍ لا يرد شيء، لكن بقي فيه أن الآية أيضاً مخصوصة بما عدا المعاملات، فالأولى أن يقال: إن الحديث مخصوص بما عدا الفاسق وأهل البدع الجلية من الفساق، وأي فسق أشد من فسقهم فتدبر (واستدل على قبول أهل البدع (بأن الصحابة كانوا يقبلون قتلة) أمير المؤمنين (عثمان) رضي الله تعالى عنه (شهادة ورواية) وهم من أخبث الخوارج (وأجيب بمنع الاجماع على القبول) فإن المباشرين للقتل لم

الرابعة: تمسكهم بآي من الكتاب، كقوله تعالى: ﴿فاتبعوه﴾[1] وأنه يعم الأقوال والأفعال، وكقوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾[2] وقوله: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾[3] وأمثاله، وجميع ذلك يرجع إلى قبول أقواله، وغايته أن يعم الأقوال والأفعال، وتخصيص العموم ممكن، ولذلك لم يجب على الحائض والمريض موافقته مع أنهم مأمورون بالإتباع والطاعة.

الخامسة: وهي أظهرها تمسكهم بفعل الصحابة، وهو أنهم واصلوا الصيام لما واصل وخلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع، وأمرهم عام الحديبية بالتحلل بالحلق فتوقفوا، فشكا إلى أم سلمة، فقالت أخرج إليهم واذبح واحلق ففعل، فذبحوا وحلقوا مسارعين، وإنه خلع خاتمه فخلعوا، وبأن عمر كان يقبل الحجر ويقول: إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي عليه السلام يقبلك ما قبلتك، وبأنه قال في جواب من سأل أم سلمة

يقبل قولهم أصلاً، وأما غير المباشرين الداخلين في البلوى فإنما قبل بعضهم بعد التوبة ولم يقبل آخرون إلاّ ما جاء من بعض الولاة ولا يعتد بهم، ولم ينقل من أكابر الصحابة أصلاً، فضلاً عن الاجماع (و) أجيب بمنع الاجماع (على الوضوح) أي وضوح البدعة، فليس هذا من البدع الواضحة (بل جعل كفراً اجتهادياً) وهذا الجواب ليس بشيء فإن أمير المؤمنين وإمام الآحيين عثمان بن عفان إمام حق ذو مناقب علية، قد شهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بكونه من أهل الجنة، وبشهادته وبكونه ذا فضل عظيم، دمه معصوم البتة لا ريب فيه لأحد من المتدينين، فقتله كبيرة عظيمة، واستحلاله كفر، فلا يكون اجتهاداً البتة، ولا مساغ للاجتهاد فيه، ولا محل للشبهة أصلاً، فلو كانت فهي غير قوية وغير معتبرة شرعاً، فالبدعة جلية قطعاً فافهم وتثبت. المحققون الذين لا يقبلون أهل البدع (قالوا) قال الله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾[4] وأيّ فسق أشنع من سوء العقائد (أقول لك: أن تمنع كون المتدين من أهل القبلة) المدعي اتباع الدين المحمدي (فاسقاً بالعرف المتقدم) الذي عليه نزل القرآن الشريف، وهذا المنع ليس بشيء، فإن الفاسق هو الخارج عن الحد الشرعي، وعليه نزل القرآن، ولا شك أن المبتدع متجاوز عن الحد، سالك سبيلاً غير سبيل شرعي مستقيم فهو فاسق البتة، نعم: لم يكن في حياة الرسول ﷺ المبتدع موجوداً، فإنه لو كان لأنكر رسول الله ﷺ، فإن اتبع ارتفع ابتداعه وإلا كفر كفراً جلياً، لكن لا يلزم منه عدم كونه فرد الفاسق بعد وجوده، كما لم يكن في ذلك الزمان الشريف أحد تارك الصلاة من المؤمنين، ولا يلزم منه أن لا يكون المؤمن التارك الصلاة بعد وجوده فاسقاً، كذا هذا فافهم وتثبت. وقد يجاب بأن الآية مؤولة بالكافر، والفاسق الغير المؤول، والمبتدع فاسق مؤول، وهذا واهٍ فإنه تأويل من غير قرينة صارفة فافهم. (وأما) البدعة (غير الجلية) لم

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٥٣ و١٥٥.
(٢) سورة النور الآية ٦٣.
(٣) سورة الحشر الآية ٧.
(٤) سورة الحجرات الآية ٦.

عن قبلة الصائم فقال ألاّ أخبرته أني أقبل وأنا صائم، وكذلك الصحابة رضي الله عنهم بأجمعهم اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين، فقالت عائشة رضي الله عنها: فعلته أنا ورسول الله فاغتسلنا فرجعوا إلى ذلك. الجواب من وجوه:

الأول: أن هذه أخبار آحاد، وكما لا يثبت القياس وخبر الواحد إلاّ بدليل قاطع، فكذلك هذا، لأنه أصل من الأصول.

الثاني: أنهم لم يتبعوه في جميع أفعاله وعباداته، فكيف صار اتباعهم للبعض دليلاً ولم تصر مخالفتهم في البعض دليل جواز المخالفة.

الثالث: وهو التحقيق أن أكثر هذه الأخبار تتعلق بالصلاة والحج والصوم والوضوء، وقد كان بين لهم أن شرعه وشرعهم فيه سواء فقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي» و«خذوا

يكن فيها مخالفة لدليل شرعي قاطع واضح (كنفي زيادة الصفات) فإن الشريعة الحقة إنما أخبرت بأنّ الله عالم قادر، وأمّا أنه عالم قادر بعلم وقدرة هما نفس الذات أو صفة قائمة بالذات، فالشرع ساكت عنه، فهذه البدعة ليست إنكار أمر واضح في الشرع (فيقبل) شهادة ورواية (اتفاقاً) لأن هذه البدعة لا توجب الفسق، إذ ليس فيها مخالفة لأمر شرعي (إلاّ إن دعا) هذا المبتدع (إلى هواه) فإن الداعي إلى الهوى مخاصم لا يؤمن عن الاجتناب عن الكذب، انظر بعين الإنصاف أنه لما كان الدعوة إلى البدعة الغير الجلية رافعة للأمان على الاجتناب عن الكذب، فالأولى أن ترفع الجلية هذا الأمان، والمبتدع بالدعة الجلية داع البتة إلى بدعته فلا يقبل أصلاً فافهم. (ومنها رجحان ضبطه وعدم تساهله في الحديث) بعضهم اكتفوا بالضبط فقط، والأولى ما ذكره المصنف لأن الضابط ربما يتساهل فيقع في الغلط، إلاّ أن اشتراط العدالة يغني عن اشتراط عدم التساهل، لأن العدل لا يتساهل فتأمل (ليحصل الظن) ظن الصدق وطريقه أن يراقب بكليته إلى لفظه، ومعنا، ويداوم عليه ويتشبث بمذاكرته حتى يؤدى، وهذا مبني على أن فهم المعنى شرط الرواية وسيجيء إن شاء الله تعالى (ويعرف) الضابط (بالشهرة) أنه ضابط (وبموافقة الضابطين) أي يكون حديثه مطابقاً لأحاديث الضابطين وتكون سيرته موافقة لسيرة الضابطين بأن يراقب هو ليلاً ونهاراً كما يراقب الضابط (فإن قيل: لا يروى العدل إلاّ ما ذكر) وإلاّ لم يكن عدلاً، فإذا روى حديثاً وتذكر ارتفع احتمال النسيان والتساهل في الضبط (ولذلك أنكر على أبي هريرة الإكثار) في الرواية فإنه ينافي الضبط ويخل بالعدالة (لا يروي إلاّ ما يعتقد تذكره) لا أنه لا يروي إلاّ ما يذكر في الواقع (لكن السامع لا يطمئن إلاّ بضبطه) لاحتمال السهو والخطأ في اعتقاد التذكر، وهذا لأنه إذا لم يكن ضابطاً وكان قاصر الحفظ احتمل احتمالاً قوياً أنه لعله نسي المتن وتذكر غير ما سمع، وإن كان عدلاً لا يكذب قصداً، فكيف يطمئن السامع بروايته، ولا يحصل الظن بمطابقة الواقع (وليس الإنكار) للإكثار (إلاّ لأن الإكثار يخاف معه ذلك) أي الخطأ في اعتقاد التذكر (فافهم. ومنها العدالة حال الأداء) لا حال التحمل (وهي) أي العدالة (ملكة التقوي والمروءة، والدليل) على هذه الملكة (ترك الكبائر) من الذنوب (والمخل بالمروءة) من الصغائر والأفعال

عني مناسككم» وعلمهم الوضوء وقال: «هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي» وأما الوصال فإنهم ظنوا لما أمرهم بالصوم واشتغل معهم به أنه قصد بفعله امتثال الواجب وبيانه، فرد عليهم ظنهم وأنكر عليهم الموافقة، وكذلك في قبلة الصائم ربما كان قد بين لهم مساواة الحكم في المفطرات وأن شرعه شرعهم، وكذلك في الأحداث قد عرفهم مساواة الحكم فيها، ففهموا لا بمجرد حكاية الفعل، كيف وقد نقل أنه عليه السلام قال: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» وأما خلع الخاتم فهو مباح، فلما خلع أحبوا موافقته لا لاعتقادهم وجوب ذلك عليهم، أو توهموا أنه لما ساواهم في سنة التختم فيساويهم في سنة الخلع، فإن قيل: الأصل أن ما ثبت في حقه عام إلاّ ما استثنى قلنا: لا بل الأصل أن ما ثبت في حقه فهو خاص إلاّ ما عممه فإن قيل: التعميم أكثر فلينزل عليه، قلنا: ولم يجب التنزيل على الأكثر، وإذا اشتبهت أخت بعشر أجنبيات، فالأكثر حلال، ولا يجوز الأخذ به، كيف والمباحات أكثر من المندوبات، فلتلحق بها والمندوبات أكثر من الواجبات فلتلحق بها، بل ربما قال القائل: المحظورات أكثر من الواجبات فلتنزل عليها.

الخسيسة، ولما كانت هذه الملكة خفية أدير الحكم على دليلها، كما في السفر والمشقة، وأنت لا يذهب عليك أن المناسب للاشتراط هو الملازمة على التقوى باجتنابه عن المحرمات والأفعال الخسيسة وإتيانه بالواجبات والأفعال المناسبة للمروءة، وهذا هو الذي يجتنب ويتقي عن الكذب، وأما الملكة فأمر زائد لا دخل فيه، بل الملكة قد يتخلف عنها الاجتناب، فهي لا تنافي إتيان كبيرة مرة، فالملازمة على التقوى بترك الكبائر، والأفعال الخسيسة هي الشرط، لا أن الشرط حقيقة الملكة، وهذا مظنتها كما في المشقة والسفر فافهم. (أما الكبائر فعن ابن عمر الشرك) بالله تعالى (والقتل) عمداً من غير حق. (وقذف المحصنة، والزنا والفرار من الزحف) أي من مقابلة العدو والكافر الحربي لكن، إذ لم يكن المسلمون أقل من النصف (والسحر) أي تعلمه والعمل به، وبعضهم أباحوا التعلم إذا قصد منه العلم دون العمل، والأول المختار، وجاء عن الصحابة أن يقتل الساحر، كذا ذكره الشيخ عبدالحق الدهلوي (وأكل مال اليتيم والعقوق) أي عقوق أحد الوالدين أو كليهما ما لم يكن لأمر شرعي (والإلحاد، أي الظلم في الحرم) تخصيص الحرم لأن هتك حرمته أشد (وزاد أبو هريرة أكل الربا و) زاد أمير المؤمنين (علي) رضي الله عنه (السرقة وشرب الخمر) نقل عن السبكي أن عد السرقة لم يثبت عنه بإسناد، وأما شرب الخمر فقد روي عنه شارب الخمر كعابد وثن (وقد زيد اليمين الغموس) وهو اليمين على أمر ماضٍ مع العلم بأنه كاذب فيه، وقد ثبت عده من الكبائر في الحديث الصحيح (والإصرار على الصغائر) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا كبيرة مع التوبة، ولا صغيرة مع الإصرار» (والقمار والطعن في الصحابة) والسلف الصالح وأراد به الإظهار بالسب، فإنه مردود شهادة ورواية، وعلى هذا فالمراد بالمبتدع المتقدم من لم يظهر السب، وأما على التحقيق فالساب مطلقاً

(١) أخرجه في الكنز (٤/ ١٠٢٣٨) بلفظ: «لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار».

(الفصل الثاني)
(في شبهات متفرقة في أحكام الأفعال)

الأولى: أن قال قائل: إذا نقل إلينا فعله عليه السلام فما الذي يجب على المجتهد أن يبحث عنه، وما الذي يستحب؟ قلنا: لا يجب إلّا أمر واحد، وهو البحث عنه، هل ورد بياناً لخطاب عام أو تنفيذاً لحكم لازم عام فيجب علينا اتباعه، أو ليس كذلك فيكون قاصراً عليه، فإن لم يقم دليل على كونه بياناً لحكم عام فالبحث عن كونه ندباً في حقه أو واجباً أو مباحاً أو محظوراً أو قضاء أو أداءً موسعاً أو مضيقاً لا يجب، بل هو زيادة درجة، وفضل في العلم يستحب للعالم أن يعرفه، فإن قيل: كم أصناف ما يحتاج إلى البيان سوى الفعل؟ قلنا: ما يتطرق إليه احتمال كالمجمل والمجاز والمنقول عن وضعه، والمنقول بتصرف الشرع، والعام المحتمل للخصوص، والظاهر المحتمل للتأويل، ونسخ الحكم بعد استقراره، ومعنى قول: افعل أنه للندب أو للوجوب أو أنه على الفور أو التراخي، أو أنه

مردود رواية (والسعي بالفساد) فإنه ذنب عظيم بالنص القرآني (وعدول الحاكم عن الحق) بأن امتنع عن الحكم بالحق، سواء حكم بخلافه أو لم يحكم بشيء، والأول أشد من الثاني، وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بكون القاضيين الحاكم على خلاف الحق، والمتوقف عن الحكم بالحق في النار، قال الشيخ عبدالحق الدهلوي: اضطربت الأقوال في حد الكبائر وتعيينها فقيل: المذكورات هي الكبائر، وما دونها صغائر، والمختار أنه ليس المراد الحصر، وقد روي عن ابن عباس أنه قال: الكبائر إلى سبعمائة أو ما قرب منها، بل النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أخبر في كل مجلس ما أوحي إليه، وما كان مفسدته مثل مفسدة شيء من المذكورات أو أكبر منها فهو أيضاً من الكبائر، وإليه أشار المصنف بقوله (قيل: وكل ما مفسدته كأقل ما روي مفسدة) أو أزيد منه وهو ظاهر جداً (فدلالة الكفار على المسلمين أكثر) مفسدة (من الفرار) عن الزحف، فإن المفسدة فيه الهتك بكلمة الله تعالى، والأول أشد فيه، وقال ذلك الشيخ، أما المثل فكشرب بعض المسكرات من غير الخمر، وكاللواطة مثل الزنا، وكإيذاء الأستاذ مثل إيذاء الوالد وكالغصب مثل الربا، وأما الأكثر فمثل قطع الطريق مع أخذ المال أكثر من السرقة، وكذا إيذاء النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أكثر من إيذاء الوالد، وكدلالة جيوش الكفار على بلاد المسلمين للغارة أكثر من الفرار عن الزحف، وكحكم القاضي بغير الحق أكثر من شهادة الزور ظلماً وإثماً، وقيل: ما ثبت النهي عنه بنص قطعي، وقيل: ما قرن به في الشرع حدٌّ أو لعن أو وعيد، وإلى هذا مال أكثرهم، وإليه أشار بقوله (وقيل: الكبيرة ما توعد عليه بخصوصه) وقال ذلك الشيخ، وعمم بعضهم هذا القول أيضاً وقال: وما مفسدته كمفسدة ما قرن به أحد الثلاثة وأكثر، وقيل: ما أشعر بتهاون المرتكب بالدين إشعاراً مثل إشعار الكبائر، كقتل رجل يعتقد أنه معصوم الدم، فظهر أنه مستحق له، وكوطء زوجته وهو زوجته وهو يظنها أجنبية، ونقل عن

للتكرار أو المرة الواحد، والجمل المعطوفة إذا أعقبت باستثناء وما يجري مجراه مما يتعارض فيه الاحتمال والفعل من جملة ذلك، فإن قيل: فإن بين لنا بفعله ندباً فهل يكون فعله واجباً؟ قلنا: نعم، هو من حيث أنه بيان واجب، لأنه تبليغ للشرع، ومن حيث أنه فعل ندب، وذهب بعض القدرية إلى أن بيان الواجب واجب، وبيان الندب ندب، وبيان المباح مباح، ويلزم على ذلك أن يكون بيان المحظور محظوراً، فإذا كان بيان المحظور واجباً فلم لا يكون بيان الندب واجباً، وكذلك بيان المباح، وهي أحكام الله تعالى على عباده والرسول مأمور بالتبليغ وبيانه: بالقول أو الفعل، وهو مخير بينهما، فإذا أتى بالفعل فقد أتى بإحدى خصلتي الواجب، فيكون فعله، واقعاً عن الواجب، فإن قيل: وبم يعرف كون فعله بياناً؟ قلنا: ما بصريح قوله وهو ظاهر، أو بقرائن، وهي كثيرة، إحداها: أن يرد خطاب مجمل ولم يبينه بقوله إلي وقت الحاجة، ثم فعل عند الحاجة والتنفيذ للحكم فعلاً صالحاً للبيان، فيعلم أنه بيان، إذا لم يكن لكان مؤخراً للبيان عن وقت الحاجة، وذلك محال عقلاً عند

الكافي، والأصح ما كان شنيعاً بين المسلمين، وفيه هتك حرمة الدين، فهو كبيرة، وإلاّ فهو صغيرة، وأما ما قيل: كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة، فيلزم منه أن يكون الزنا والقتل والشرب صغائر، إذ لم يصر عليها، اللهم إلاّ أن يريد ما عدا المنصوصة، وأغرب منه ما نقل عن صاحب الكفاية وقال: الحق أنهما أمران إضافيان لا يفترقان بذاتيهما، فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإن أضيفت إلى ما تحتها فهي كبيرة، وهذا مشكل جداً، فإن الكبائر والصغائر متمايزتان بالذات وبالأحكام، فإن الصغائر تكفرها الطاعات مثل الصلاة والصوم والوضوء وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿إنّ الحسنات يذهبن السيّئات﴾[1] انتهى كلامه (وما يخل) بالمروءة منها (صغائر دالة على خسة، كسرقة لقمة، واشتراط الأجرة على الحديث) عليه الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ونقل عن وكيع: لا بأس به، قال ابن الصلاح: مثله مثل الأجرة على تعليم القرآن، إلاّ أنه يخل بالمروءة إن لم يكن عن عذر (و) منها (مباحات مثلها كالأكل والبول في الطريق): وقيل في إباحة البول في الطريق نظر لورود النهي عنه (والحرف الدنية كالحياكة والصياغة) وفي التيسير في بعض فروع الشافعية أن أعياد الحياكة وهي حرفة أبيه فلا وفى الروضة ينبغي أن لا يقيد به وينظر إلى أنه يليق به أم لا (ولبس الفقيه قباء) فإنه عادة المسرفين (ثم العدد ليس بشرط) في الرواية عند الجمهور (خلافاً للجبائي) من المعتزلة، فإنه قال: لا بد من عدد الشهادة حتى أوجب في أحاديث الزنا أربعة رووها (إلاّ إذا أيد مؤيد) فلا يحتاج حينئذ إلى العدد، بل يكفي الواحد (وقد تقدم المأخذ) من قبل، فإنه يستدل برد أمير المؤمنين عمر خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد، ولنا ما تقدم من الدلائل على حجية خبر الواحد، فإنها غير فارقة، وربما يقيس على الشهادة وهو غير سديد، فإن اشتراط العدد فيها على خلاف القياس لكثرة التزوير فيها (ولا الحرية) شرطاً، بخلاف الشهادة إذ لا بد فيها من الولاية

---

(١) سورة هود الآية ١١٤.

قوم، وسمعاً عند آخرين، وكونه غير واقع متفق عليه، لكن كون الفعل متعيناً للبيان يظهر للصحابة، إذ قد علموا عدم البيان بالقول، أما نحن فيجوز أن يكون قد بين بالقول ولم يبلغنا، فيكون الظاهر عندنا أن الفعل بيان، فقطع يد السارق من الكوع وتيممه إلى المرفقين، بيان لقوله عز وجل: ﴿**فاقطعوا أيديهما**﴾[1] ولقوله تعالى: ﴿**فامسحوا بوجوهكم وأيديكم**﴾[2].

الثانية: أن ينقل فعل غير مفصل، كمسحه رأسه وأذنيه من غير تعرض لكونهما مسحا بماء واحد أو بماء جديد ثم ينقل أنه أخذ لأذنيه ماءً جديداً، فهذا في الظاهر يزيل الاحتمال عن الأول، ولكن يحتمل أن الواجب ماءٌ واحد، وأن المستحب ماءً جديداً فيكون أحد الفعلين على الأقل، والثاني على الأكمل.

الثالثة: أن يترك ما لزمه فيكون بياناً لكونه منسوخاً في حقه، أما في حق غيره فلا

(ولا الذكورة) فيقبل خبر المرأة العادلة من غير مشاركة رجل معها، بخلاف الشهادة إذ اشتراط الذكورة فيها بالنص على خلاف القياس (ولا البصر) بخلاف الشهادة، فإن أمرها أضيق، وإنما لم تشترط الحرية والذكورة والبصر (اقتداء بالصحابة) رضوان الله تعالى عليهم، وكفى بهم قدوة، وهم قد قبلوا خبر بريرة قبل العتاق، وخبر عائشة الصديقة أم المؤمنين، وأم المؤمنين أم سلمة وغيرهما، وخبر عبدالله بن أم مكتوم وابن عباس بعد ابتلائه بذهاب البصر (ولا عدم القرابة) بين الراوي وبين من ينفعه مضمون الحديث (ولا عدم العداوة) بينه وبين من يضره (لعموم الحديث) في حق الكل، حتى يلزم الراوي والمروي له وغيرهما، فلا تهمة، بخلاف الشهادة، فإنها مختصة بالمشهود له، والمشهود عليه نفعاً وضراً (ولا عدم الحد في قذف) فإنه تقبل رواية المحدود في القذف بعد التوبة (و) روي (عن) الإمام (أبي حنيفة) في رواية الحسن (خلافه) أي عدم القبول وإن تاب قياساً على الشهادة (وهو خلاف الظاهر) من المذهب (لقبول أبي بكرة) فإنه قذف المغيرة بن شعبة فحده أمير المؤمنين عمر، وحسان ومسطح بن أثاثة مع كونهما محدودين حين قذفا عائشة الصديقة فبرأها الله تعالى وكذبهما الله حين افترى عبدالله بن أبي المنافق، لكنهم تابوا عن هذا الأمر الشنيع (ولا الإكثار من الرواية) كيف وإن زبيراً رضي الله تعالى عنه لم يكثر رواية الحديث (ولا معرفة النسب) كما اشترط بعض أهل الحديث، إذا العدالة هي السبب لعدم الكذب، وعلة الظن بالصدق، ولا دخل فيه للنسب (ولا علم الفقه أوالعربية أو معنى الحديث، نعم) هما (أولى) وعندنا يشترط الثالث، وليس الخلاف في العلم بالمعاني الشرعية، وعلة الحكم، وإنما النزاع في المعنى اللغوي، لنا: أن المقصود في الحديث هو المعنى، ولا يتصدى للضبط إلّا من له معرفة بالمعنى عادة، ألم تر أنه لم يتصد أحد للكتب بقراءة متن الحديث من غير معرفة

---

(١) سورة المائدة الآية ٣٨.

(٢) سورة النساء الآية ٤٣.

يثبت النسخ إلاّ ببيان الاشتراك في الحكم، نعم لو ترك غيره بين يديه فلم ينكر مع معرفته فيدل على النسخ في حق الغير.

الرابعة: أنه إذا أتى بسارق ثمر أو ما دون النصاب فلم يقطع فيدل على تخصيص الآية، لكن هذا بشرط أن يعلم انتفاء شبهة أخرى تدرأ القطع، لأنه لو أتى بسارق سيف فلم يقطعه فلا يتبين لنا سقوط القطع في السيف ولا في الحديد، لكن يبحث عن سببه، فكذلك الثمر وما دون النصاب، وكذلك تركه القنوت والتسمية والتشهد الأول مرة واحدة لا يدل على النسخ، إذ يحمل على نسيان أو على بيان جواز ترك السنة، وإن ترك مرات دل على عدم الوجوب، وكذلك لو ترك الفخذ مكشوفاً دل على أنه ليس من العورة.

الخامسة: إذا فعل في الصلاة ما لو لم يكن واجباً لأفسد الصلاة دل على الوجوب،

المعنى، كما يشاهد في تعلم القرآن الشريف، ففي نقل من لا دراية له في فهم المعنى ريبة التساهل وعدم الضبط حقه، حتى لو علم رجل له تصد لضبط المتن مثل التصدي لضبط متن القرآن تقبل روايته، لكنه لم يوجد بعد، ومن ههنا ظهر فساد القياس على نقل القرآن فافهم. (واستدل في المختصر) على عدم اشتراط العلم بالمعنى (بقوله صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم: «نضر») بالتخفيف في رواية أبي عبيد، وقال: هو متعد ولازم، وبالتشديد فيما قال الأصمعي وقال: المخفف لازم، والتشديد للتعدية، وعلى الأول للمبالغة والتكثير، النضر والنضارة في الأصل حسن الوجه والبريق. والمراد ههنا رفع القدر والمرتبة، كذا قال الشيخ عبدالحق رحمه الله تعالى: («الله إمرأً سمع مني حديثاً فوعى فرواه كما وعى) فرب حامل فقه غير فقيه،ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[1] رواه أبو داود ورواه الترمذي والشافعي والبيهقي (أقول: هذا دعاء للصادق في الرواية عدلاً ضابطاً أولا، والمقصود) ههنا (تحصيل ضابطة للسامع) ليفيد غلبة ظن الصدق (دفعاً للريبة) ريبة تعمد الكذب والنسيان (فالاستلزام) للمطلوب (ممنوع) والحاصل أن الحديث إنما هو دعاء للحافظ الراوي، ولا يلزم منه قبول السامع إياه، ووجوب العمل عليه بمقتضاه، كيف وإذا كان غير عالم بالمعنى فريبة التساهل وسوء الضبط باقية ومعهما لا ظن للصدق فلا حجية (فتدبر) وربما يستدلون بأن مبني القبول على العدالة وهي موجودة، وقد اندفع بما مر فتذكر، (ولا الاجتهاد أيضاً خلافاً البعض الحنفية عند مخالفة القياس من كل وجه) قال الإمام فخر الإسلام: راوي الخبر إما فقيه أو غير فقيه، لكن عرف بالرواية، أو غير فقيه لم يعرف إلاّ بحديث أو حديثين، وسيجيء حاله، فخبر الفقيه مقبول يجب العمل به وإن خالف القياس، وخبر لغير الفقيه المعروف بالرواية أيضاً مقبول يترك به القياس إلاّ إذا خالف جميع الأقيسة وانسد باب الرأي بالكلية،

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب العلم باب فضل نشر العلم رقم ٣٦٦٠، وأخرجه الترمذي في كتاب العلم باب الحث على تبليغ السماع رقم ٢٦٥٨ وأخرجه ابن ماجة في المقدمة باب من بلغ علماً، رقم ٢٣٠ وفي كتاب المناسك باب الخطبة يوم النحر رقم ٣٥٠٦.

كزيادة ركوع في الخسوف، وكحمل أمامة في الصلاة يدل على أن الفعل القليل لا يبطل، وأنه فعل قليل هذا مع قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي» يكون بياناً في حقنا.

السادسة: إذا أمر الله تعالى بالصلاة وأخذ الجزية والزكاة مجملاً ثم أنشأ الصلاة وابتدأ بأخذ الجزية فيظهر كونه بياناً وتنفيذاً، لكن إن لم تكن الحاجة متنجزة بحيث يجوز تأخير البيان فلا يتعين لكونه بياناً، بل يحتمل أن يكون فعلاً أمر به خاصة في ذلك الوقت، فإذاً لا يصير بياناً للحكم العام إلّا بقرينة أخرى.

السابعة: أخذه مالاً ممن فعل فعلاً أو إيقاعه به ضرباً أو نوع عقوبة، فإنه له خاصة ما لم ينبه على أن من فعل ذلك الفعل فعليه مثل ذلك المال، فإنه لا يمتنع، لأنه وإن تقدم ذلك الفعل فلا يتعين لكونه موجب أخذ المال، وأنه لا يمتنع وجود سبب آخر هو المقتضى للمال

وهو مختار الإمام عيسى بن أبان والقاضي الإمام أبي زيد، وذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي إلى أنه كالأول، وهو مختار المصنف حيث قال: (لنا العدالة) يعني أن الراوي عدل ضابط أخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فيجب قبوله للأدلة السابقة، فإنها غير فارقة، ووجه قول الإمام فخر الإسلام أن النقل بالمعنى شائع، وقلما يوجد النقل باللفظ، فإن حادثة واحدة قد رويت بعبارات مختلفة، ثم إن تلك العبارات ليست مترادفة، بل قد روي ذلك المعنى بعبارات مجازية، فإذا كان الراوي غير فقيه احتمل الخطأ في فهم المعنى المراد الشرعي وإن كان هو عارفاً باللغة، وإذا خالف الأقيسة بأسرها واسند باب الرأي قوى ذلك الاحتمال قوة شديدة، فلم يبق ظن المطابقة، فسقط الحجية، وصار كالخبر المروي فيما ابتلى العوام والخواص مخالفاً لعملهم، ولا يلزم منه نسبة الكذب متعمداً إلى الصحابي معاذ الله عن ذلك، ومن ههنا ظهر جواب الاستدلال المذكور فتدبر، ومثلوا لذلك بحديث المصراة كما قال (كحديث المصراة) وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا تصروا الإبل والغنم، من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها فإن رضي أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر» رواه الشيخان، وفي بعض الروايات: «فهو بخير النظرين ثلاثة أيام» قالوا: أبو هريرة غير فقيه، وهذا الحديث مخالف للأقيسة بأسرها، فإن حلب اللبن تعدّ أولاً، وعلى الثاني فلا وجه لرد بدل اللبن، وعلى الأول فضمان التعدي يكون بالمثل أو القيمة والصاع من التمر ليس بواحد منهما، بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب، فيلزم رد الشاة مع رد القيمة، وهذا مما لا نظير له في الشرع، فالحديث سقط عن الحجية، فسقط احتجاج الشافعي على أن التصرية عيب ترد به الشاة، وبقي دليلنا سالماً عن المعارضة، وهو أن اللبن ثمرة من ثمرات المبيع، وبفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة في المبيع فبقلتها أولى أن لا يفوت، كذا قرر شراح كلامه، وفيه تأمل ظاهر، فإن أبا هريرة فقيه مجتهد لا شك في فقاهته، فإنه كان يفتي زمن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وبعده، وكان هو يعارض قول ابن عباس وفتواه كما روي في الخبر الصحيح أنه خالف ابن عباس في عدّة الحامل المتوفى عنها زوجها، حيث حكم

وللعقوبة، أما قضاؤها على من فعل فعلاً بعقوبة أو مال كقضائه على الأعرابي بإعتاق رقبة، فإنه يدل على أنه موجب ذلك الفعل، لأن الراوي لا يقول: قضى على فلان بكذا لما فعل كذا إلاّ بعد معرفته بالقرينة، فإن قيل: فإذا فعل فعلاً وكان بياناً ووقع في زمان ومكان وعلى هيئة: فهل يتبع الزمان والمكان والهيئة؟ فيقال: أما الهيئة والكيفية فنعم، وأما الزمان والمكان فهو كتغيم السماء وصحوها، ولا مدخل له في الأحكام إلاّ أن يكون الزمان والمكان لائقاً به بدليل دل عليه كاختصاص الحج بعرفات والبيت، واختصاص الصلوات بأوقات، لأنه لو اتبع المكان للزم مراعاة تلك الرواية بعينها، ووجب مراعاة ذلك الوقت، وقد انقضى ولا يمكن إعادته، وما بعده من الأوقات ليس مثلاً، فيجب إعادة الفعل في الزمان الماضي وهو محال، وقد قال قوم: إن تكرر فعله في مكان واحد وزمان واحد دل على الاختصاص وإلاّ فلا، وهو فاسد لما سبق ذكره، فإن قيل، إن كان فعله بياناً فتقريره على الفعل وسكوته عليه وتركه الإنكار واستبشاره بالفعل أو مدحه له، هل يدل على الجواز وهل يكون بياناً؟ قلنا: نعم، سكوته مع المعرفة وتركه الإنكار دليل على الجواز إذ لا يجوز

ابن عباس بأبعدالأجلين، وحكم هو بوضع الحمل، وكان سلمان يستفتي عنه، فهذا ليس من الباب في شيء، وفي بعض شروح الأصول للإمام فخر الإسلام: قال البخاري: روى عنه سبعمائة نفر من أولاد المهاجرين والأنصار، وروى عنه جماعة من الصحابة، فلا وجه لرد حديثه فتأمل، فإن فيه تأملاً، فإن الحق في دفع استدلال الشافعي أن الحديث مخالف للقرآن حيث قال الله تعالى: ﴿**فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾[1] ﴿**وجزاء سيئة سيئة مثلها**﴾[2] وأيضاً: قد انعقد عليه الإجماع، وأيضاً: معارض للسنة المشهورة المتلقاة بالقبول، وهي الخراج بالضمان فافهم. أصحاب الإمام عيسى بن أبان (قالوا: القياس معارض) لذلك الخبر، ولا حجية مع قيام المعارضة (فقيل) في الجواب: لا تعارض (بل) أضعف) فإنه رأي محض فلا يعارض الحديث، وأيضاً منقوض بخبر الفقيه إذا خالف الأقيسة (فأجيب: احتمال عدم الفهم جائز) من غير الفقيه، ففي الخبر شبهتان، فصار مثل القياس، بل أنزل منه (أقول ذلك) أي عدم الفهم (في الصحابي، وهو من طال صحبته متبعاً بعيد) وهذا لو تم على كون كل صحابي فقيهاً، وليس كذلك، بل التحقيق أن عدم فهمه المعنى اللغوي بعيد كل البعد، وأما عدم الفهم للمعنى الشرعي المنوط بالعلل فغير بعيد، بل واقع، كيف وقد فهمت فاطمة بنت قيس من أمر النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إياها بالاعتداد في بيت عبدالله بن أم مكتوم أن لا سكنى لها، بل للمبتوتة أصلاً، ولم يكن كذلك كما حكت عائشة الصديقة أم المؤمنين أن أمر رسول الله ﷺ إياها إنما كان لكون بيت زوجها عورة، والكل في صحيح مسلم (والحق أن الترجيح عند التعارض بالقوة) فيقدم القوي على الضعيف (وهي غير مضبوطة) بل قد تكون في الخبر، وقد تكون في القياس، فلا وجه

---

(١) سورة البقرة الآية ١٩٤.

(٢) سورة الشورى الآية ٤٠.

له ترك الإنكار لو كان حراماً، ولا يجوز له الاستبشار بالباطل، فيكون دليلاً على الجواز كما نقل في قاعدة القيافة، وإنما تسقط دلالته عند من يحمل ذلك على المعصية، ويجوّز عليه الصغيرة، ونحن نعلم إنفاق الصحابة على إنكار ذلك وإحالته، فإن قيل: لعله، منع من الإنكار مانع، كعلمه بأنه لم يبلغه التحريم فلذلك فعله، أو بلغه الإنكار مرة فلم ينجع فيه فلم يعاوده.

قلنا: ليس هذا مانعاً لأن من لم يبلغه التحريم فيلزمه تبليغه ونهيه حتى لا يعود ومن بلغه، ولم ينجع فيه فيلزمه إعادته وتكراره كيلا يتوهم نسخ التحريم، فإن قيل: فلم لم يجب عليه أن يطوف صبيحة كل سبت وأحد على اليهود والنصارى إذا اجتمعوا في كنائسهم بيعهم؟ قلنا: لأنه علم أنهم مصرون مع تبليغه وعلم الخلق أنه مصر على تكفيرهم دائماً، فلم يكن ذلك مما يوهم النسخ، بخلاف فعل يجري بين يديه مرة واحدة أو مرات، فإن السكوت عنه يوهم النسخ.

لترجيح القياس مطلقاً (وسيأتي) في مسألة التعارض بين الخبر والقياس، وهذا لا يرد على الحجة التي أسلفنا.

(فائدة: اكتفوا في هذه الأعصار) بطول الزمان وكثرة وسائط السند (عن جميع الشروط يكون الشيخ مستوراً) فإن تحقق العدالة كما هي مشكل في هذا الزمان، وقلما توجد (ووجود سماعه بخط ثقة موافق لأصل شيخه) فإنّ الضبط كما ينبغي أيضاً متعذر (وهذا لحفظ السلسلة عن الانقطاع) ولئلا تفوت بركتها (وأما لإيجاب العمل على المجتهد فلا بد) من تلك الشروط فافهم.

مسألة: (مجهول الحال) من العدالة والفسق (وهو المستور) في الاصطلاح (غير معقول) عند الجمهور (و) روى (عن أبي حنيفة) رضي الله عنه في غير رواية الطاهر (قبوله واختاره ابن حبان) نقل عنه في الحاشية قال ابن الصلاح يشبه أن يكون العمل في كثير من كتب الحديث المشهورة بهذا الرأي، وأشار إلى تحرير النزاع بقوله (والأصل أن الفسق مانع) عن القبول (بالاتفاق كالكفر، فلا بد من ظن عدمه) فإن اليقين متعسر (لكن اختلف في أن الأصل العدالة فتظن) ما لم يطرأ ضدها (أو) الأصل (الفسق فلا) تظن العدالة، ولك أن تقول: العدالة شرط اتفاقاً، لكن اختلف في أن أيهما أصل، ثم أن المعتبر في حجة الخبر ظن قوي، ولا يكتفي بالظن الضعيف، فإنه لا يغني من الحق شيئاً، ألا ترى أنه قد يحصل الظن بخبر الفاسق الذي جرب مراراً عدم الكذب منه لكن لا يقبل قوله شهادة ورواية، فكذا ظن العدالة من الأصالة لا يكفي ههنا، كيف وقبول الخبر من الدين ولا بد فيه من الاحتياط فمبنى ظاهر الرواية هو هذا لا ما ذكر، وإلى ما ذكرنا أشار الإمام فخر الإسلام بقوله: وهي نوعان: قاصر وكامل: أما القاصر فما ثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل: لأن أصل حاله الاستقامة، لكن الأصل لا يفارقه هوى يضله ويصده عن الاستقامة، ثم قال بعد هذا: والمطلق ينصرف إلى كمال الوجهين، ولهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة (فقيل: الفسق) مظنون (لأنه أكثر) والظن تابع للأغلب (وربما يمنع)

(الفصل الثالث)

(في تعارض الفعلين)

فنقول: معنى التعارض التناقض، فإن وقع في الخبر أوجب كون واحد منهما كذباً، ولذلك لا يجوز التعارض في الأخبار من الله تعالى ورسوله، وإن وقع في الأمر والنهي والأحكام فيتناقض فيرفع الأخير الأول ويكون نسخاً، وهذا متصور، وإذا عرفت أن التعارض هو التناقض، فلا يتصور التعارض في الفعل، لأنه لا بد من فرض الفعلين في زمانين، أو في شخصين، فيمكن الجمع بين وجوب أحدهما وتحريم الآخر فلا تعارض، فإن قيل: فالقول أيضاً لا يتناقض إذ يوجد القولان في حالتين، وإنما يتناقض حكمهما، فكذلك يتناقض حكم الفعلين، قلنا: إنما يتناقض حكم القولين، لأن القول الأول اقتضى

كونه أكثر (لأن النزاع في الصدر الأول) فمن اكتفى بظاهر العدالة وقبل المستور فإنما اكتفى وقيل في هذا الصدر ولعل إرادة قرن الصحابة بالصدر الأول مخالفة لما في المعتبرات، وأيضاً لا يتيسر من أحد دعوى كثرة الفسق في الصدر الأول، فالمراد به صدور عدم فشو الكذب وهي القرون الثلاثة وإلاّ فتخصيص النزاع بالصدر الأول يفيد كثرة الفسق في الصحابة العياذ بالله، ولا يصح فيهم احتماله العياذ بالله فضلاً عن الكثرة، وحينئذٍ فالجواب عنه أن أعوان السلاطين الظالمين أكثر بكثير من باقي الرجال، فأين كثرة العدالة، نعم: الكذب كان قليلاً لا شك، وبهذا القدر شهد صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه (ولو سلم) كثرة الفسق في ذلك الصدر (فيمنع) كثرة الفسق (في رواة الحديث) فإن أكثرهم عدول (فافهم) فإن فيه نظراً يظهر من تواريخ تلك السلاطين الفسقة (ولأن العدالة ملكة طارئة) على ما يضاده فلم تكن أصلاً (أقول: العدالة وإن كان ملكة لكن المراد ههنا) أي في شرط قبول الرواية بها (السلامة عن الفسق) وإن لم تصر ملكة (أما أوّلاً: فلرجحان الصدق بالسلامة مع الإسلام) على الكذب فيفيد الظن (فيجب اعتباره) ولا ينتظر إلى الملكة، لأن شرط العدالة إنما كان لكونها موجبة للصدق ومبعدة عن الكذب (وأما ثانياً: فلما تقرر عند الفقهاء أن الصبي إذا بلغ عدلاً) لأن لم يكن مكلفاً من الصبا وبعده ما عصى (فيقبل شهادته حتى يعصى) ولو كانت العدالة المشروطة هي الملكة لما قبلت (وأما ثالثاً، فلأن الفاسق إذا تاب تقبل شهادته ما دام تائباً بلا انتظار ملكة) فالملكة ليست شرطاً للقبول (وأما رابعاً: فلأن الملكة لا تنعدم بالتخلف مرة والعدالة تزول بالفسق ولو مرة) فالملكة ليست عدالة (وأما خامساً: فأسلم أعرابي فشهد بالهلال فقبل عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و السلام) شهادته، فأمر أن ينادي في الناس أن يصوموا غداً رواه الدارقطني، فاكتفى عليه وعلى آله الصلاة والسلام بظاهر العدالة ولم ينتظر إلى الملكة (وذلك) أي القبول وثبوت العدالة (لأن الإسلام يجب ما قبله) ولم يعمل بعده سيئة (فشهد وهو سالم) عن أسباب الفسق، والحاصل منع كون العدالة ملكة، والمذكورات إسناد، والجواب: إنه هب أن الشرط ليس الملكة، بل أقيم الاجتناب واعتبر لكن لا مطلقاً، بل الاجتناب لمخالفة هوى النفس، لأنه هو المرجح للصدق، وهو غير موجود في المستور،

حكماً دائماً، فيقطع القول الثاني دوامه، والفعل لا يدل أصلاً على حكم ولا على دوام حكم، نعم: لو أشعرنا الشارع بأنه يريد بمباشرة فعل بيان دوام وجوبه ثم ترك ذلك الفعل بعده كان ذلك نسخاً وقطعاً لدوام حكم ظهر بالفعل مع تقدم الأشعار، فهذا القدر ممكن، وأما التعارض بين القول والفعل فممكن بأن يقول قولاً يوجب على أمته فعلاً دائماً، وأشعرهم بأن حكمه فيه حكمهم ابتداءً ونسخاً، ثم فعل خلافه أو سكت على خلافه، كان الأخير نسخاً، وإن أشكل التاريخ وجب طلبه، وإلاّ فهو متعارض، كما روي أنه قال في السارق: «وإن سرق خامسة فاقتلوه» ثم أتى بمن سرق خامسة فلم يقتله، فهذا إن تأخر فهو نسخ القول والفعل، وإن تأخر القول فهو نسخ ما دل عليه: الفعل، وقد قال قوم: إذا تعارضا وأشكل التاريخ يقدم القول، لأن القول بيان بنفسه، بخلاف الفعل، فإن الفعل يتصور أن يخصه، والقول يتعدى إلى غيره، ولأن القول يتأكد بالتكرار بخلاف الفعل،

وأما قبول شهادة الصبي بعد البلوغ فللفرق بين الشهادة والرواية، كيف وشهادة المستور مقبولة عنده في ظاهر المذهب لمكان الضرورة، وعدم حضور العدول والثقات حين المعاملات، وأما قبول شهادة التائب فمشروطة بأن يظهر عليه آثار التوبة حتى يظن مخالفة الهوى فيظن صدقه، وأما قبول شهادة الأعرابي فلفظ ما روي في السنن عن ابن عباس أنه قال جاء أعرابي فقال: رأيت الهلال، فقال: «أتشهد أن لا إله إلاّ الله»؟ قال: نعم، قال: «أتشهد أن محمداً رسول الله»؟ قال: نعم، قال: «يا بلال أذن في الناس أن يصوموا وهذا لا يقوم حجته على قبول المستور، فلعله؟ كان مسلماً من قبل وعدلاً، وأما تقرير الشهادتين فلتقوية الشّهادة باليمين فتدبر (ولك ترجيح العدالة) على الفسق (بأن الولادة على الفطرة) فطرة الإسلام، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «ما من مولود إلاّ يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما نتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟»[1] ثم يقول أبو هريرة: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم» رواه البخاري (والإسلام على الطهارة) فإنه يجب ما قبله (والأصل بقاء ما كان على ما كان) ما لم يظهر خلافه، فالأصل البقاء على الطهارة ما لم يظهر فسق (فتأمل) والجواب أولاً بأنه منقوض بمن لم يعلم منه آثار الكفر والإيمان، لكن ولد في دار الإسلام فإن المقدمات جارية فيه، فإن ولادته على الفطرة فطرة الإسلام والإسلام على الطهارة، والأصل بقاء ما كان على ما كان، وثانياً: هذا الاستدلال بالاستصحاب وهو غير حجة، وإنما تكفي الأصالة للدفع عند بعض المشايخ لا للاستحقاق، فلا يصلح حجة في إثبات قبول القول، وثالثاً: إصالة بقاء ما كان على ما كان إنما هي إذا لم يعارضها معارض، وههنا العدالة وإن كانت أصلاً لكن ملازمة غلبة الهوى على الإنسان تعارضها، فلا وجه لبقائها ما لم يدل دليل على مخالفة الهوى فافهم وتثبت.

(مسألة: معرّف العدالة) أمور منها (الشهرة) والتواتر (كمالك) والإمام الأوزاعي و) عبدالله (بن

---

(١) انظر كنز العمال (١/ ١٣٣٨).

فنقول: أما قولكم أن الفعل ليس بياناً بنفسه فمسلم، ولكن كلامنا في فعل صار بياناً لغيره، وبعد أن صار بياناً لغيره فلا يتأخر عما كان بياناً بنفسه، وأما خصوص الفعل فمسلم أيضاً، ولكن كلامنا في فعل لا يمكن حمله على خاصيته، وأما تأكيد القول بالتكرار إن عني به أنه إذا تواتر أفاد العلم، فهذا مسلم إذا تواتر من أشخاص، فليس ذلك تكراراً، وتكراره من شخص واحد لا أثر له كتكرار الفعل، هذا تمام الكلام في الأفعال الملحقة بالأقوال، وبيان ما فيها من البيان والإجمال، ولنشتغل بعد هذا بالفن الثالث من القطب، وهو المرسوم لبيان كيفية دلالة الألفاظ على المدلولات بمعقولها ومعناها، وهو الذي يسمى قياساً فلنخض في شرح كتاب القياس مستعينين بالله عز وجلّ.

المبارك وغيرهم) كالإمام الهمام أبي حنيفة وصاحبيه وبواقي أصحابه، والإمام الشافعي وأحمد بن حنبل وسائر الأئمة الكرام قدس سرهم (لأنها فوق التزكية) في إفادة العلم بالعدالة، (ولهذا) أي لأجل كون الشهرة فوق التزكية (أنكر أحمد) بن حنبل (على من سأله عن إسحاق) بن راهويه: هو عدل أم لا؟ (و) أنكر يحيى (بن معين على من سأله عن أبي عبيدة، فقال) ابن معين (أبو عبيد يسأل عن الناس) وأنت تسأل عنه، يعني أنه مشهور بالعدالة حتى يجعل مزكياً وأنت تسأل عنه (و) منها (التزكية) وهي أخبار العدل بالعدالة، (والأصل في مراتبها اصطلاح المزكي) ألفاظ التزكية (والأشهر) بين أهل الحديث (أن أرفعها) في التعديل (حجة وثقة وحافظ ضابط) ثلاثتها (توثيق للعدل) فإن تلك الألفاظ ليست منبئة عن العدالة، فلا بد من علمها بوجه آخر (ثم) بعدها ثلاثة ألفاظ (مأمون، صدوق، لا بأس به، ثم) بعدها (صالح، شيخ، حسن الحديث، صويلح، و) الأشهر (في الجرح) أسوأها (كذاب، وضاع، دجال، ثم) بعدها (ساقط، ذاهب، متروك، ومنه) أي مما يلي المرتبة الأولى (للبخاري فيه نظر، ثم) بعدها (ردوا حديثه، مطرح ليس بشيء، ففي هذه) تزكية الجرح (لا حجية ولا تقوية) أي لا تصلح الرواية لهذا المجروح حجة في نفسه، ولا يقوى غيره، ولا يتقوى بغيره، فيصير حجة (ثم) بعدها (ضعيف منكر الحديث واه، ثم) بعدها (فيه مقال ليس بمرضي، لين ويصلح هذا للاعتبار والمتابعات) الاعتبار تتبع الأسانيد ليظهر للحديث ما يوافقه لفظاً أو معنى، من ذلك الصحابي الراوي أو غيره من الصحابة، وهذا الموافق متابع له إن كان منه وشاهدان كان من غيره، وقد يطلقان مترادفين أيضاً، وإنما صلح هذا للاعتبار دون الأول، لأن المراتب الأول تدل على الفسق، والفاسق لا يصلح حجة ولا مقوّياً ولا يصير بتقويته غيره حجة بحال بخلاف هذه، فإنها لا تدل على الفسق (و) قال (في التحرير: حديث) الراوي (الضعيف للفسق لا يرتقي متعدد الطرق) التي كلها ضعاف من الفسق (إلى الحجية) أصلاً، فإن خبر الفاسق لا يقبل بحال (و) حديث الراوي الضعيف (لغيره) أي لغير الفسق (مع العدالة ترتقي) إلى الحجية، لأن العدالة موجبة لقبول خبره، وإنما كان الريبة بسوء الحفظ، وقد ارتفع بالتعدد، وبنى هو رحمه الله تعالى في فتح القدير على هذا الأصل مسائل كثيرة (أقول: التعدد قد يوجب تواتر القدر المشترك) كما مر، (وحجيته غير مشروطة بالعدالة) فيكون خبر الضعاف للفسق

في كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ والاقتباس من معقول الألفاظ بطريق القياس

(ويشتمل على مقدمتين وأربعة أبواب)

الأول: في إثبات أصل القياس على منكريه.

الثاني: في طريق إثبات العلة.

الثالث: في قياس الشبه.

الرابع: في أركان القياس، وهي أربعة: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم، وبيان شروط كل ركن من هذه الأركان.

متواتراً حجة، فالضعيف بالفسق وغيره سواء (فتأمل) ولعله رحمه الله تعالى أراد أن تعدد الطرق بحيث لا يخرج الخبر عن الآحادية يوجب أحجية في الضعيف بغير الفسق دون الضعيف به وأما المتواتر فخارج عن البحث بل القدر المشترك الذي تواتر يعمل به ولا يعمل بكل واحد واحد من أخبار الآحاد، لأن الفسق مانع وموجب للتثبت بالنص فافهم (ولا جرح بترك العمل في رواية أو شهادة) بترك الراوي أو الشاهد العمل، كما إذا كان الخبر محرماً فارتكبه أو موجباً فتركه، أو مبيحاً فأفتى بالحرمة أو الوجوب، أو كان الشاهد حكماً أو قاضياً فلم يحكم بنا شهد به (فلعل ثمة معارضاً) لأجله ترك العمل أو علم بالنسخ فلا يدل على فسقه، وأما أن هذا الخبر حجة أم لا فبحث آخر سيجيء إن شاء الله تعالى (ولا) جرح أيضاً (بحد بشهادة الزنا لعدم النصاب) لأنه يجوز أن يكون صادقاً فيما رمى به ولم يوافقه غيره فحد إلاّ أنه يرد عليه ما قالوا في تعليل عدم قبول شهادته أنه ارتكب جريمة إفشاء حال المسلم مع عدم حسبة إقامة الحد باللسان فجوزي بعدم قبول قوله فإنه يدل على كونه فاسقاً فتأمل فيه (ولا) جرح أيضاً (بالأفعال المجتهد فيها) كاللعب بالشطرنج من غير قمار وشرب المثلث، وأكل متروك التسمية عامداً، فإنه معصية عند رؤيتها مباحة، وقد نقل عن الشافعي في شارب المثلث أحدبه وأقبل شهادته، لكن ينبغي تقييد المسألة بما إذا عمل موافقاً لرأيه وأما إذا ارتكب بها رائياً للحرمة فينبغي أن لا يقبل كحنفي أكل متروك التسمية وشافعي شرب المثلث (ولا) جرح أيضاً (بعدم اعتياد الرواية) فإن الموجب

(مقدمة في حد القياس)

وحدّه أنه جمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما، ثم إن كان الجامع موجباً للاجتماع على الحكم كان قياساً صحيحاً، وإلاّ كان فاسداً، واسم القياس يشتمل على، الصحيح والفاسد في اللغة، ولا بد في كل قياس من فرع وأصل وعلة وحكم، وليس من شرط الفرع والأصل كونهما موجودين، بل ربما يستدل بالنفي على النفي، فلذلك لم نقل حمل شيء، لأن المعدوم ليس بشيء عندنا، وأبدلنا لفظ الشيء بالمعلوم، ولم نقل حمل فرع على أصل، لأنه ربما ينبو هذا اللفظ عن المعدوم، وإن كان لا يبعد إطلاق هذا الاسم عليه بتأويل ما، والحكم يجوز أن يكون نفياً ويجوز أن يكون إثباتاً، والنفي كانتفاء الضمان والتكليف،

للقبول العدالة والضبط ولا يخل شيئاً منهما، وأيضاً أن زبيراً رضي الله تعالى عنه لم يكن معتاداً بها وكذا بلال، ومن ههنا ظهر بطلان قول بعض المتعصبين في حق الإمام الهمام الشهير بالشرق والغرب الإمام أبي حننيفة الكوفي رضي الله تعالى عنه أنه ضعف لكونه غير معتاد بالرواية وأيضاً قالوا: إنه قد أخذ دفتر شيخه حماد رضي الله تعالى عنه فيروي منه، انظر بعين الإنصاف أي طعن في هذا؟ فإن الرواية عن المكتوب آية كمال الاحتياط والورع وخوف الله تعالى (ولا) جرح أيضاً (بأن له راوياً) واحداً (فقط) دون غيره؟ (وهو مجهول العين باصطلاح) كسمعان ليس له راوٍ غير الشعبي فإن المناط العدالة والحفظ لا تعدد الرواة، وقيل: لا يقبل عند أكثر المحدثين وهو تحكم، وقيل: إن كان عادة هذا المنفرد النقل من الثقة يقبل، وقيل: إن زكاه أحد من الأئمة يقبل، وهذا قريب من المختار (ولا) جرح أيضاً (بحداثة السن) لعدم دخل السن فيما هو المناط (ولا) جرح أيضاً (بالتدليس بإيهام الرواية عن المعاصر الأعلى) وهو يرويه عن الأدنى المشارك له في الاسم أو اللقب بالسماع عنه لقيه أولاً (أو) التدليس (بذكر شيخه بأسماء لا يهام العلو) أي لا يهام أن شيخه عال (أو) لا يهام (الكثرة) أي لا يهام أن شيوخه أكثر، وعدم الجرح بهذين التدليسين إنما هو (على الأصح) من المذاهب، وذهب كثير من المحدثين إلى أن التدليس جارح وحجة عدم الجرح بأنه لا معصية لعدم الكذب (لكنه) أي التدليس (مكروه) وجه الكراهة ظاهر، ومن يرى التدليس جارحاً يراه معصية كبيرة، حتى قال بعض أهل الحديث: لأن أزني خير من أن أدلس، ولا بد من إثبات كونه كبيرة بدليل إذ لا دخل فيه للرأي، وأما الحديث الذي وقع فيه التدليس هل هو حجة أم لا فالأكثر من المحدثين لا، إلاّ إذا علم حال الراوي الذي وقع فيه التدليس، وقيل: هذا مبنى على أن رواية الثقة توثيق أم لا، وفي كون رواية المدلس توثيقاً تأمل (وأما) التلدليس (بإسقاط ضعيف) وهو قوي عنده (من بين ثقتين) وبعبارة أخرى: إسقاط مختلف فيه اعتماداً على كونه ثقة (وهو) تدليس (التسوية فيضر عند نفاة المراسيل) حجيتها، وأما عند من يقبل المراسيل فيقبل، لأن جزمه بالرواية توثيق للمسقط، كما في المرسل، لكن قبول إرسال المدلس لا يخلو عن كدر (والصحيح عدم سقوطه) أي سقوط هذا المدلس (لعدم) صريح (الكذب) بل غاية ما فعل

والانتفاء أيضاً يجوز أن يكون علة، فلذلك أدرجنا الجميع في الحد، ، ودليل صحة هذا الحد إطراده وانعكاسه، أما قول من قال في حد القياس أنه الدليل الموصل إلى الحق أو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر أو رد غائب إلى شاهد، فبعض هذا أعم من القياس وبعضه أخص، ولا حاجة إلى الأطناب في إبطاله، وأبعد منه إطلاق الفلاسفة اسمه على تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة، كقول القائل: كل مسكر حرام، وكل نبيذ مسكر، فيلزم منه أن كل نبيذ حرام، فإن لزوم هذه النتيجة من المقدمتين لا ننكره، لكن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة، إذ تقول العرب: لا يقاس فلان إلى فلان في عقله ونسبه وفلان يقاس إلى فلان، فهو عبارة عن معنى إضافيّ بين شيئين، وقال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد، وهو خطأ، لأن الاجتهاد أعم من القياس، لأنه قد يكون

الرواية عن المجهول ولا عائبة فيها (بل) الصحيح (التوقف) في حديثه حتى يظهر حقيقة الحال، ثم تدليس التسوية إنما يكون إذا كان من بعد المسقط معاصراً وإلاّ فلا تدليس فافهم (ومن المعرّفات) للعدالة (حكم الحاكم) أي القاضي إذا حكم بشهادته (وعمل المجتهد) بروايته، لكن لا مطلقاً، بل حال كونهما عدلين (شارطين للعدالة) وهذا إذا لم يكن له مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهداء (و) من المعرفات أيضاً (سكوت السلف) عن الطعن (عند اشتهار روايته إذ لا يسكتون) بعدالتهم (على منكر) والعمل بخبر المطعون منكر، لكن هذا عند الاستطاعة (فإن قبله بعض) (من السلف (ورده بعض فكثير) من أهل الحديث (على الرد والحنفية على القبول) فإنهم قالوا: الراوي إن كان غير معروف بالفقاهة، ولا بالرواية بل إنما عرف بحديث أو حديثين فإن قبله الأئمة وسكتوا عنه عند ظهور الرواية أو اختلفوا كان كالمعروف وإن لم يظهر منهم غير الطعن كان مردوداً وإن لم يظهر شيء منهم لم يجب العمل، بل يجوز، فيعمل به في المندوبات والفضائل والتواريخ ومثلوا المطعون بفاطمة بنت قيس فإنها روت أن زوجها طلق فبت الطلاق، فلم يجعل رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لها نفقة وسكنى وقال: اعتدى في بيت ابن أم مكتوم فإنه رجل أعمى فردها أمير المؤمنين عمر قائلاً: لا نترك كتاب بنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، حفظت أم نسيت، وأم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قائلة: ألا تتقي الله تعالى، إنما أمرها بالاعتداد في بيت ابن أم مكتوم لأنه لم يكن لزوجها بيت غير ما هو عورة ومعنى ما ذكرنا ثابت في صحيح مسلم، فإن قلت يظهر من كلامهم أن الحكم عام في الراوي مطلقاً، صحابياً كان أو غيره كما تدل الأمثلة والصحابة كلهم عدول فلا وجه رواية الغير المعروف من الصحابة وإن تكلم عليه البعض، قلت سيجيء أن حكم العدالة إنما هو في الصحابي الذي طالت صحبته وكون هذا المجهول منه محل بحث بل طويل الصحبة إما فقيه أو معروف بالرواية، نعم يرد على من سمى الصحابي لمن صحب ولو ساعة، مع أن الصحبة أيضاً محل بحث، ولا يلزم من المعاصرة أو الاجتماع في بلد الصحبة فافهم، ولما كان مزعوم صاحب البديع أن هذا من باب تقديم التعديل على الجرح لأن الرد لأجل جرح في الراوي والقبول للتعديل مع أن التقديم للجرح كما سيجيء إن شاء الله تعالى أراد إزالة هذا الزعم، وقال: (وليس) هذا (من) باب (تقديم

بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس، ثم أنه لا ينبىء في عرف العلماء إلاّ عن بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم، ولا يطلق إلاّ على من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع، فمن حمل خردلة لا يقال اجتهد، ولا ينبىء هذا عن خصوص معنى القياس، بل عن الجهد الذي هو حال القياس فقط.

(مقدمة أخرى)

في حصر مجاري الأجتهاد في العلل

أعلم أنا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه، والاجتهاد في العلة أما أن يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحكم أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه، أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه، مثاله: الاجتهاد في تعيين الإمام بالاجتهاد مع

التعديل) على الجرح (كما) زعم (في البديع بل العمل) بخبره (توثيق) له فإن عمل المجتهد توثيق (والترك) لعمل (ليس بجرح) لجواز أن يكون لوجدان معارض أقوى أو مساوٍ أو للعلم بانتساخه أو لزعمه شرطاً زائداً في وجوب العمل على العدالة والضبط ومع قيام هذه الاحتمالات لا يتيقن بالجرح، بل لا يظن أيضاً (كما مر) أن العمل بخلاف الرواية ليس جرحاً (ومثلوه بحديث معقل بن سنان أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام قضى لبروع الأشجعية حين مات عنها زوجها قبل التسمية) لمهر وكانت مفوضة (بمهر المثل، قبله ابن مسعود) حيث كان حكم بهذا، فلما سمع الحديث سر به، وقد مر تخريج هذا (ورده) أمير المؤمنين (علي) رضي الله عنه (قائلاً: ما نصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها) وأثر أمير المؤمنين لم يظهر ثبوته في كتب أهل الحديث، والذي مر من رواية الصحاح لا يدل عليه، وقال العيني في شرح الكنز: قال ابن المنذر لم يصح هذا عن علي، وقال الشيخ ابن الهمام أن أمير المؤمنين لم يلق معقلاً حتى يحلفه، وكان هو رضي الله تعالى عنه لا يرى العمل قبل التحليف، ثم لو سلم ففيه جرح في معقل لا سكوت عن العمل فليس المثال مطابقاً، إلاّ أن يقال: لعله رضي الله عنه أراد توصيف الجنس، يعني أنه أعرابي والأعراب فيهم البول على العقبين، ولم يرد أن هذا الأعرابي شأنه ذلك، فغايته الأخبار بعدم معرفة الحال، وليس فيه تبيان الجرح، وقد يقال أيضاً: إنه لم يستدل به ابن مسعود رضي الله عنه، بل إنما كان سر به لمطابقة فتواه بالرأي الحديث، فغايته القبول لوجود التقوية بالرأي أو غيره من المتابعات، وهذا أشبه بالجدل، ثم هذا الحديث ليس مما تفرد به معقل بن سنان بل رواه معقل بن يسار أيضاً، وقال العيني: الاختلاف في اسم الراوي لا يقدح إذا كان الراوي مشهوراً وقال هو أيضاً. قال البيهقي: جميع روايات هذا الحديث وأسانيدها صحيحة والله أعلم (وفي رواية العدل) عن المجهول (مذاهب) أحدها (التعديل) يعني أن الرواية تعديل له، فإن شأن العدل أن لا يروي إلاّ عن عدل (و) الثاني (المنع) أي لا تكون الرواية تعديلاً

قدرة الشارع في الإمام الأوّل على النص، وكذا تعيين الولاة والقضاة، وكذلك في تقدير المقدرات وتقدير الكفايات في نفقة القرابات، وإيجاب المثل في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وطلب المثل في جزاء الصيد، وإن مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية، وذلك معلوم النص، أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا فيدرك بالاجتهاد والتخمين، وينتظم هذا الاجتهاد بأصلين: أحدهما: أنه لا بد من الكفاية.

والثاني: أن الرطل قدر الكفاية، فيلزم منه أنه الواجب على القريب، أما الأصل الأوّل فمعلوم بالنص والإجماع، وأما الثاني فمعلوم بالظن، وكذلك نقول: يجب في حمار الوحش بقرة، لقوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾[1] فنقول: المثل واجب، والبقرة مثل، فإذا هي الواجب، والأوّل معلوم بالنص وهي المثلية التي هي مناط الحكم، أما تحقق المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من المقايسة والاجتهاد، وكذلك من ألف فرساً فعليه

لجواز روايته تعويلاً على المجتهد بأنه لا يعمل إلاّ بعد التعديل (و) الثالث (التفصيل بين من علم) من عادته (أنه لا يروي إلاّ عن عدل) فيكون تعديلاً (أولاً) من عادته ذلك فلا يكون تعديلاً (وهو) أي الثالث (الأعدل) وهو ظاهر.

(**مسألة**: الجرح والتعديل يثبت بواحد) أي بتزكية واحد عدل (في الرواية) (و) يثبت (باثنين في الشهادة) في تزكية العلانية عندهما، وفي السر أيضاً عند الإمام محمد (عند الأكثر) من الأئمة (وهو المختار، وقيل) يثبت (باثنتين فيهما) وقيل يثبت (بواحد فيهما، وعليه القاضي) أبو بكر الباقلاني (لنا أوّلاً كما أقول: قول العدل مرجح) قطعاً (فيظن الصدق) في أخباره (والعمل بالظن واجب) فيجب العمل بقوله فيقبل، فإن قيل: منقوض بالشهادة قال (وأما الشهادة فأخلق بالاحتياط لكثرة البواعث) هناك (على المساهلة) كالصداقة والعداوة، فشرط فيه العدد، وفيه أن العدد لا ينفي المساهلة أيضاً، بل غايته الظن القوي، والظن كان حاصلاً بالواحد أيضاً، وأيضاً فتزكية السر والعلانية متساويتان في وجوب الاحتياط، فالأولى أن الشهادة شرط فيها العدد بالنص، وتزكية العلانية شهادة معنى لاختصاصه بمجلس القضاء، كالشهادة وإيجابها على القاضي الحكم مثلها فأعطيت حكمها (و) لنا (ثانياً: لا يزيد شرط على مشروطه ولا ينقص) عنه (بالاستقراء) والتزكية شرط الشهادة والرواية فلا تزيد عليهما ولا تنقص فيكفي في الرواية تزكية الواحد بقبول رواية واحد، ولا يكفي في الشهود إلاّ تزكية اثنين (ومن ههنا) أي من أجل أن الشرط لا يزيد على المشروط (صح على) المذهب (الأصح تزكية كل عدل ولو) كان (عبداً أو امرأة) لأنه يقبل رواية كل عدل ولمانع أن يمنع الاستقراء، وأيضاً: لو تم لدل على اشتراط العدد في تزكية السر أيضاً (وأورد شاهد الهلال) ويكفي الواحد في شهادة هلال رمضان بالسماء علة (و) أورد (شهود الزنا) ويجب فيها الأربعة (فإن التعديل فيهما باثنين) لا أقل ولا أكثر فقد

---

(١) سورة المائدة الآية ٩٥.

ضمانه، والضمان هو المثل في القيمة، أما كونه مائة درهم مثلاً في القيمة فإنما يعرف بالاجتهاد، ومن هذا القبيل الاجتهاد في القبلة وليس ذلك من القياس في شيء، بل الواجب استقبال جهة القبلة، وهو معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة فإنه يعلم بالاجتهاد، والأمارات الموجبة للظن عند تعذر اليقين، وكذلك حكم القاضي بقول الشهود ظني، لكن الحكم بالصدق واجب، وهو معلوم النص، وقول العدل صدق معلوم بالظن وأمارات العدالة، والعدالة لا تعلم إلّا بالظن فلنعبر عن هذا الجنس بتحقيق مناط الحكم، لأنّ المناط معلوم، بنص أو إجماع لا حاجة إلى استنباطه، لكن تعذرت معرفته باليقين، فاستدل عليه بإمارات ظنية، وهذا لا خلاف فيه بين الأمة، وهو نوع اجتهاد، والقياس مختلف فيه، فكيف يكون هذا قياساً وكيف يكون مختلفاً فيه، وهو ضرورة كل شريعة، لأنّ التنصيص

زاد الشرط على مشروطه في الصورة الأولى وانتقص في الثانية (وأجيب بأن الزيادة) كما في تزكية شاهد الهلال (والنقص) كما في تزكية شهود الزنا (بالنص لا يقدح فيما هو الأصل من المساواة) والحاصل أن الصورتين مستثناتان عن الأصل الكلي وهو لا يقدح (فتأمل) وفيه، أنه لم يدل نص على اشتراط تعدد المزكين، ولا دليل آخر يخرج عن هذا الأصل وإن كان فلا بد من الإبانة المعدّدون (قالوا: التزكية شهادة) وكل شهادة لا يكون فيها إلّا اثنان (فيتعدد) وعورض بأنه أخبار فلا يتعدد كسائر الإخبارات، فرجح بأن الاحتياط في إيجاب العدد، فعورض بأن الاحتياط في الكفاية بالواحد لأن فيه إيجاباً على الأحوال (ويدفع بأن شرع ما لم يشرع شر من ترك ما شرع كذا في التحرير) فلو اكتفى بالواحد يلزم تشريع الإيجاب عند تعديل واحد وهو تشريع غير المشروع لو كان العدد شرطاً ولو شرط العدد يلزم ترك العمل به وهو ترك المشروع إن لم يكن شرطاً، ففي الاكتفاء بالواحد احتياط بتشريع ما لم يشرع وفي اشتراط العدد احتياط بالاجتناب عنه مع احتمال ترك المشروع، والأوّل شر من الثاني، فالاحتياط في اشتراط العدد، وفيه أن في اشتراط العدد احتمال إيجاب أمر زائد لم يجب من قبل لو كان بالواحد كفاية، ففيه أيضاً تشريع ما لم يشرع كما في الاكتفاء بالواحد احتمال إباحة ما لم يكن مباحاً لو كان العدد مشروطاً فاستويا (أقول: وأيضاً لو تم) هذا (لأوجب العدد في الرواية) أيضاً، فإن فيه احتمال ترك المشروع وفي الكفاية بالواحد احتمال شرع ما لم يشرع (فافهم) وهذا إنما يرد لو كان مقصوده ترجيح إيجاب الإثنين في الشهادة، وليس بل مقصوده إبطال الترجيح بالأحوطية وحينئذٍ لا ورود أصلاً (و) يدفع (بأن الشهادة أخص من الأخبار) فإنها أخبار خاص (فاعتبارها أتم) من اعتبار الأخبارية، فالكبرى القائلة بأن كل أخبار يكفي فيه الواحد ممنوعة وكذا لا يصح القياس على سائر الإخبارات (كذا قيل) في حواشي مرزاجان (أقول: مراد المعارض أنه أخبار مغاير للشهادة) فالحاصل أنه أخبار غير شهادة، وكل أخبار كذلك يكفي فيه الواحد (ولذا يقبل فيه العبد فتدبر.

(مسألة: أكثر الفقهاء والمحدّثين) قالوا (لا يقبل الجرح إلّا مبيناً ولا حكماً كما) روي (عن علماء هذا الشأن) فإنه وإن لم يكن مبيناً لكن إنما قالوا بعد التدقيق ومعرفة الجرح على الخصوص، فهو في حكم المبين (بخلاف التعديل) يعني أن التعديل يقبل غير مبين أيضاً (وقيل بالعكس) أي لا يقبل التعديل

على عدالة الأشخاص وقدر كفاية كل شخص محال، فمن ينكر القياس ينكره حيث يمكن التعريف للحكم بالنص المحيط بمجاري الحكم.

الاجتهاد الثاني: في تنقيح مناط الحكم، وهذا أيضاً يقربه أكثر منكري القياس، مثاله: أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم، مثاله: إيجاب العتق على الأعرابي حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله، فإنا نلحق به أعرابياً آخر بقوله عليه السلام: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» أو بالإجماع على أن التكليف يعم الأشخاص، ولكنا نلحق التركي والعجمي به، لأنا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع أعرابي، ونلحق به من أفطر في رمضان آخر، لأنا نعلم أن المناط هتك حرمة رمضان لا حرمة ذلك الرمضان، بل

إلاّ مبيناً بخلاف الجرح (وقيل: لا يكفي الاطلاق فيهما) بل يجب التبيين (و) قال (القاضي: يكفي الاطلاق فيهما من ذي بصيرة) في الجرح والتعديل (وهذا) بعينه (ما) روي (عن الإمام: إن كان المزكي (عالماً كفى) الاطلاق (فيهما وإلاّ فلا) يكفي فيهما، وبعضهم نقلوا مذهب القاضي أنه يكفي الاطلاق فيهما مطلقاً، ومذهب الإمام يكفي الاطلاق من العالم البصير، ولما كان هذا بعيداً محضاً فإنه لا يليق بحال أحد أن يقبل الجرح أو التعديل ممن لا معرفة له جعل المصنف المذهبين واحداً وقال (والحق أنه لا خامس) من المذاهب ههنا (والمسألة اجتهادية) لا قطع فيها في جانب (لنا: التعديل لا يقبل التفصيل) فإنّ العدالة الاجتناب عن الممنوعات الشرعية والإتيان بالواجبات وتفصيلها لكثرتها متعسر (فلا يكلف) به دفعاً للحرج (بخلاف الجرح) فإنه الإخلال بواحد من الأمور الشرعية، وتعيينه غير متعذر، ثم إن أسباب الجرح مختلف فيها، فإن بعضها جارح عند البعض غير جارح عند الآخر، كركض الدابة، فلعل المزكي جرح بما ليس بجرح في الواقع، أو عند المجتهد، فلو قبل قوله يلزم تقليده، وهو ممنوع عنه (فلا يقلد إلاّ من علم صحة رأيه) ولا يعلم إلاّ بالتفصيل حقيقة أو حكماً، فلا يقبل إلاّ المبين، فالمناط لوجوب البيان وجود الاختلاف في نفس الجرح أنه جارح أم لا، لا وجود الاختلاف في كون ما جرح به معصية أولاً، كاللعب بالشطرنج، وأكل متروك التسمية عامداً، حتى يرد أن الارتكاب بالأمور المجتهد فيها لا يوجب المعصية ولا يضر بالعدالة، والحاصل: أن مقتضى الدليل وجوب تفصيل الجرح والتعديل جميعاً لمكان الاختلاف، إلاّ أنا جوزنا في التعديل الاطلاق للضرورة (وأما احتجاج الشافعية بأن الجرح أسباباً وفيها اختلاف) كما مر تقريره. ويظهر من بعض كتبهم أن مناط الاختلاف في حرمة سبب الجرح، فلعل المزكي رأى رجلاً يلعب بالشطرنج فحكم بالفسق وجرح، وهو ليس فسقاً عند المجتهد، فلا يقلده، وبهذا افترق عما سلف، فيرد عليه ما أورد ولو حمل على ما مر فالتفارق بما ذكروا في دليل التعديل (بخلاف العدالة) فإنها الاستقامة في الدين ولا يختلف فيها أصلاً (ففيه أن اجتناب أسباب الجرح أسباب للعدالة، فالاختلاف فيها اختلاف فيها) والجرح والتعديل سيان، وهذا ظاهر جداً، وما في الحاشية أن الكذب حرام في كل مذهب، فالتعديل من متمذهب بأي مذهب كان توثيق له بالصدق، ولا يضر فيه الاختلاف في أسباب العدالة، فيظن بالصدق

نلحق به يوماً آخر من ذلك الرمضان، ولو وطيء أمته أوجبنا عليه الكفارة، لأنا نعلم أن كون الموطوءة منكوحة لا مدخل له في هذا الحكم، بل يلحق به الزنا، لأنه أشد في هتك الحرمة، إلاّ أن هذه إلحاقات معلومة تنبيء على تنقيح مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في موارده ومصادره في أحكامه أنه لا مدخل له في التأثير، وقد يكون حذف بعض الأوصاف مظنوناً فينقدح الخلاف فيه، كإيجاب الكفارة بالأكل والشرب إذ يمكن أن يقال: مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم، والجماع آلة الإفساد، كما أن مناط القصاص في القتل بالسيف كونه مزهقاً روحاً محترمة، والسيف آلة، فيلحق به السكين والرمح والمثقل، فكذلك الطعام والشراب آلة، ويمكن أن يقال: الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان شهوته لمجرد وازع الدين، فيحتاج فيه إلى كفارة وازعة، بخلاف الأكل، وهذا محتمل،

بتعديل كل متمذهب، فإن مناط قبول الرواية والشهادة هو الصدق، ففيه أنه إن أراد التوثيق بالصدق سواء كان مع العدالة أم لا فغير نافع، لأن هذا الظن مهدر شرعاً بالاجماع، فإن رب فاسق بترك الصلاة لا يتعاطى الكذب، بل يظن بصدقه ظناً قوياً ولا يقبل خبره إجماعاً، وإن أراد التوثيق بالصدق الحاصل من جهة أنه لا يتعاطى محذور دينه، فظاهر أن رب محذور عند رجل غير محذور آخر، فرجع الأشكال قهقري فافهم. وما قيل في الجواب ثانياً أن الجرح إنما يثبت بالفسق في الجملة، وهو مختلف فيه، وأما التعديل فإنما يثبت بارتفاع الفسق مطلقاً، وهذا مما لا يشوبه شبهة واختلاف، ففيه أن ارتفاع الفسق مطلقاً إنما يكون باجتناب كل محذور ومختلف فيه، فيكون الاجتناب أيضاً مختلفاً فيه، نعم: لو كان التعديل باجتناب كل محذور ولو في مذهب لتم لكنه، ليس كذلك (واعترض بأن عمل الكل) من الأئمة في الكتب (على إبهام التضعيف إلاّ قليلاً) وقد قبلوا هذا التضعيف (فكان) هذا (إجماعاً) على قبول التضعيف الغير المبين (والجواب: أن أصحاب الكتب المعرّفين عرف منهم صحة الرأي في الأسباب) أسباب الجرح والتعديل، فإبهامهم كتفصيلهم (حتى لو عرف) رأيهم (بخلافه لا يقبل) ولذا لم يقبل تضعيف ابن الجوزي محمد بن حميد، ولم يقبل أيضاً ما تفوه به الدارقطني وأمثاله من أهل التعصب في ذلك الإمام الهمام، أعجبني صدور هذا الأمر الفظيع منه ولم يخف الله تعالى، حفظنا الله تعالى عن مثله (وهذا) الجواب (أولى مما قيل أنه) أي التضعيف المبهم (وإن لم يوجب الحكم بجرحه لكن يوجب التوقف عن قبوله) لعدم ثبوت التعديل (وذلك) أي كونه غير أولى (لأن قول العدل لم يزد حينئذٍ على الجهالة) والجهالة والتوقف كانا من قبل، وبقاؤه عليه بقاء على ما كان، فلم يكن لجرحهم تأثير، مع أنه إنما ترك لجرحهم (فتدبر) العاكسون (قالوا) كثيراً ما يتصنع الرجال في إظهار عدالتهم و (كثرة التصنع مريب في العدالة) فلا بد من التفصيل (بخلاف الجرح) فإنه لا يتصنع في إظهاره، فلا حاجة إلى التفصيل، فإن قلت: إن قوماً من أولياء الله تعالى قدّس أسرارهم لا يميلون عن الأمور الشرعية أصلاً، وحاشاهم عن ذلك، لكن يتصنعون في إظهار الفسق كي يراهم الناظرون فاسقين فينفرون عنهم، كما حكي عن قطب الأقطاب الشيخ أبي يزيد البسطامي في مبدأ حاله لما جمع عليه القوم بالانقياد وأراد الاعتزال عنهم ولم يكن يتيسر، فأكل بحضرتهم في نهار شهر رمضان، وكان

والمقصود أن هذا تنقيح المناط بعد أن عرف المناط بالنص لا بالاستنباط، لذلك أقر به أكثر منكري القياس، بل قال أبو حنيفة رحمه الله: لا قياس في الكفارات وأثبت هذا النمط من التصرف وسماه استدلالاً، فمن حجد هذا الجنس من منكري القياس وأصحاب الظاهر لم يخف فساد كلامه.

الأجتهاد الثالث
في تخريج مناط الحكم واستنباطه

مثاله: أن يحكم بتحريم في محل ولا يذكر إلاّ الحكم والمحل، ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته، كتحريم شرب الخمر والربا في البر، فنحن نستنبط المناط بالرأي والنظر

هو رضي الله تعالى عنه مريضاً، ولم يكونوا عالمين به، فتنفروا تنفر حمار الوحش. قلت: هذا قليل جداً، فلا يقاس عليه، إذ مبنى الأمر على الكثرة، على أنه يظهره حالهم عن قريب فيرتفع الاشتباه فافهم. (قيل) غاية ما لزم من بيانكم انتفاء التصنع في الجرح و(لا يلزم من انتفاء التصنع في الجرح انتفاء المانع) عن التفصيل (مطلقاً، ولعله الاختلاف في الأسباب) كما مر (أقول) لم يستدلوا بانتفاء المانع على انتفاء التفصيل، بل (مرادهم أن الجرح لا يختلف ظاهراً وباطناً) لانتفاء التصنع هناك، فلا يجب التفصيل والبيان (بخلاف العدالة) فإنها تختلف ظاهراً وباطناً، فيجب البيان، وفيه أن عدم الاختلاف ظاهراً وباطناً لا يوجب عدم وجوب التفصيل، بل يجوز أن يكون وجوب التفصيل للاختلاف في الأسباب كما شرحنا من قبل فافهم. (نعم يرد) عليه (أنه) أي اختلاف العدالة ظاهراً وباطناً (لا يستلزم البيان) فإنه لا يرتفع به شبهة التصنع، فإن الأمر الباطن مما لا يطلع عليه (بل) يستلزم (التحري للمزكي) فيظن بإمارات أن ظاهره وباطنه سواء، فيحكم بالعدالة، وإلاّ لا فافهم. المثبتون (قالوا: الإطلاق) موجود وملازم (مع الشك للالتباس في الأسباب) أسباب الجرح والعدالة، فإن أسباب الجرح مختلف فيها ملتبسة، فكذا أسباب التعديل، لأنها الاجتناب عن أسباب الجرح، وإذا كان الاطلاق ملازماً للشك فلا يقبل فيجب البيان، وجوابه: أنه هب أن مقتضى الاختلاف إيجاب التفصيل في الجرح مع التعديل، لكنا إنما قبلنا في التعديل الاطلاق ضرورة لتعذر التفصيل (والجواب كما في المختصر: بأن قول العدل يوجب الظن) فكون الاطلاق ملازماً للشك ممنوع (يدفع بأن إفادة الظن على تقدير عدم المانع) عنه (وقد وجد) المانع عنه (لاحتمال الغلط) في الحكم بالعدالة (للتصنع واعتقاد ما ليس بقادح) في العدالة (قادحاً) فيها للاختلاف، والحاصل أن العدالة يعارضها احتمال الغلط للتصنع، واختلاف الأسباب والتعارض يوجب الشك، فثبت المقدمة الممنوعة وارتفع السند. القاضي وأتباعه (قالوا: الشهادة) على الجرح والتعديل (من غير بصيرة تلبيس) فلا يصح من العدل (والاطلاق في محل الخلاف تدليس) فلا يصح منه أيضاً، فإذا أطلق علم أن لا خلاف فيه، وأنه شهد عن بصيرة فيقبل اطلاقه، وفي كون التدليس مخالفاً للعدالة أو العلم نظر كما مر (والجواب: بأنه ربما لا يعرف الخلاف) فلا تدليس (ينافي البصيرة بالفن) وقد فرض المزكي بصيراً كما مر في نقل مذهب القاضي. وهذا الرد

فنقول: حرمه لكونه مسكراً، هو العلة، ونقيس عليه النبيذ، وحرم الربا في البر لكونه مطعوناً، ونقيس عليه الأرز والزبيب، ويوجب العشر في البر فنقول: أوجبه لكونه قوتاً. فنلحق به الأقوات، أو لكونه نبات الأرض وفائدتها، فنلحق به الخضراوات وأنواع النبات، فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه وأنكره أهل الظاهر وطائفة من معتزلة بغداد وجميع الشيعة، والعلة المستنبطة أيضاً عندنا لا يجوز التحكم بها بل قد تعلم بالإيماء وإشارة اللنص، فتلحق بالمنصوص، وقد تعلم بالسير حيث يقوم دليل على وجوب التعليل، وتنحصر الأقسام، في ثلاثة مثلاً، ويبطل قسمان فيتعين الثالث، فتكون العلة ثابتة بنوع من

إنما يتوجه إلى المجيب لو سلم نقل مذهبه على ما مر. ولو كان مزعوم المجيب أن القاضي يرى قبول اطلاق العدل مطلقاً كما هو المشهور، فلا توجه له أصلاً، على أن البصيرة إنما هي معرفة أسباب الجرح والتعديل لا معرفة جميع مواضع الخلاف فافهم. (وأما الجواب بالابتناء على اعتقاده كما في المختصر) يعني أن المزكي إنما يزكي على اعتقاده، فإن اعتقده مجروحاً حكم به، وإن اعتقده عدلاً حكم به، ويجوز أن يكون خطأً حينئذٍ لا تلبيس ولا تدليس (فأقول: إنما يتم لو كان الاعتبار لمذهب المعدل والجارح) فيعدل أو يجرح على اعتقاده (لا) لمذهب (الحاكم) في الشهادة (والمجتهد) في الرواية، فإنه لو كان الاعتبار بمذهبهما فلا عبرة لاعتقاد المعدل والجارح فلا يمكن التزكية بالجرح والتعديل على حسب اعتقاده، بل على حسب اعتقادهما، فيجب العمل عليهما، وقبول الاطلاق (وتعليلهم وجوب بيان الجرح بلزوم التقليد) عند العمل بالاطلاق (يدل على أن الاعتبار للثاني) أي اعتقاد المجتهد والحاكم (فتدبر) وفيه تأمل، فإن مبنى لزوم التقليد على تقدير عدم بيان الجرح إنما هو أن وجوب العمل عليه إنما هو برأيه، وفي إطلاق الجرح لم يعلم أنه موافق لرأيه أم لا، فيلزم لا على أن الجرح من الجارح أو التعديل منه، إنما يكون بمذهب المجتهد، وعسى أن لا يعلم الجارح أو المعدل مذهب المجتهد حين التجريح من الجارح أو التعديل منه، إنما يكون بمذهب المجتهد، وعسى أن لا يعلم الجارح أو المعدل مذهب المجتهد حين التجريح أو التعديل، بل ولا يعلم وجوده أصلاً، فحاصل كلام المجيب أن المزكي إنما يجرح أو يعدل على اعتقاده، فيجوز أن لا يرى لمجتهد ما يراه جرحاً جارحاً، وكذا ما يراه تعديلاً لا يراه تعديلاً للخطأ في اعتقاده، فلا تلبيس فيه ولا تدليس، وربما يورد أنه لا اعتبار لمذهب المزكي ولا المجتهد في الفسق والعدالة، فإن العدالة القيام بإطاعة الرب، والفسق الانحراف، فالاعتبار لمذهب الراوي المجروح أو المعدّل فإن عمل بمحذور الدين في مذهبه فهو فاسق البتة يخاف كذبه لهتكه حرمة الدين، وإن أتى بما ليس محذوراً عنده، وإن كان محذوراً في الواقع أو عند المجتهد العامل بروايته فلا يضر العدالة عنده ولا في الواقع، فالمزكي إن جرح من غير بصيرة بمذهبه وجرح برؤية الإتيان بمحذور الدين على مذهب نفسه فقد لبس، وإن كان عارفاً بمذهبه وأطلق فقد دلس، وحينئذٍ لا يتوجه الجواب أصلاً فتأمل فيه.

(فائدة: لا بد للمزكي أن يكون عدلاً عارفاً بأسباب الجرح والتعديل، وأن يكون منصفاً ناصحاً،

الاستدلال، فلا تفارق تحقيق المناط وتنقيح المناط، وقد يقوم الدليل على كون الوصف المستنبط مؤثراً بالإجماع فيلحق به ما لا يفارقه إلاّ فيما لا مدخل له في التأثير، كقولنا الصغير يولي عليه في ماله لصغره، فيلحق بالمال البضع، إذ ثبت بالإجماع تأثير الصغر في جلب الحكم، ولا يفارق البضع المال في معنى مؤثر في الحكم، فكل ذلك استدلال قريب من القسمين الأوّلين، والقسم الأول متفق عليه، والثاني مسلم من الأكثرين. هذا شرح المقدمتين ولنشرع الآن في الأبواب.

إلاّ أن يكون متعصباً ومعجباً بنفسه، فإنه لا اعتداد بقول المتعصب، كما قدح الدارقطني في الإمام الهمام أبي حنيفة رضي الله عنه بأنه ضعيف في الحديث، وأي شناعة فوق هذا، فإنه إمام ورع تقي نقي خائف من الله تعالى، وله كرامات شهيرة، فبأي شيء تطرق إليه الضعف؟ فتارة يقولون إنه كان مشتغلاً بالفقه، انظر بالانصاف أي قبح فيما قالوا: بل الفقيه أولى بأن يؤخذ الحديث منه، وتارة يقولون إنه لم يلاق أئمة الحديث، إنما أخذ ما أخذ من حماد رضي الله عنه، وهذا أيضاً باطل، فإنه روي عن كثير من الأئمة كالإمام محمد الباقر والأعمش وغيرهما، مع أن حماداً كان وعاءً للعلم، فالأخذ منه أغناه عن الأخذ من غيره، وهذا أيضاً آية ورعه وكمال علمه وتقواه فإنه لم يكثر الأساتذة لئلاّ تتكثر الحقوق فيخاف عجزه عن إيفائها، وتارة يقولون إنه كان من أصحاب القياس والرأي، وكان لا يعمل بالحديث حتى وضع أبو بكر بن أبي شيبة رحمه الله تعالى في كتابه بالرد عليه وترجمه بباب الرد على أبي حنيفة، وهذا أيضاً من التعصب، كيف وقد قبل المراسيل وقال: ما جاء من رسول الله ﷺ فبالرأس والعين، وما جاء من أصحابه فلا أتركه، ولم يخصص بالقياس عام خبر الواحد فضلاً عن عام الكتاب، ولم يعمل بالإحالة والمصالح المرسلة، والعجب منهم أنهم طعنوا في هذا الإمام مع قبولهم الإمام الشافعي، وقد قال في أقوال الصحابة: كيف أتمسك بقول من لو كنت في عصره لحاججته ورد المراسيل وخصص عام الكتاب بالقياس وعمل بالإحالة. وهل هذا إلاّ بهت من هؤلاء الطاعنين، والحق أن الأقوال التي صدرت عنهم في حق هذا الإمام الهمام مقتدى الأنام كلها صدرت من التعصب لا تستحق أن يلتفت إليها ولا ينطفىء نور الله بأفواههم فاحفظ وتثبت، وسبب وقوعهم في هذا الأمر الفظيع أنهم كانوا سييء الفهم يخدمون، ظواهر ألفاظ الحديث، ولا يرومون فهم بواطن المعاني، فضلاً عن المعاني الدقيقة التي يعجز عنها إفهام المتوسطين، وكان هذا التحرير الإمام مؤيداً بالتأييد الإلهي متعمقاً في بحار المعاني أخذ لآلئه من قعر البحر الذي لا يقدر على الخوض فيه أحد إلاّ آحاد من المؤيدين بتأييد الله. وهؤلاء الطاعنون بقصور فهمهم عجزوا عن إدراك ما فهمه هو، فتنفروا عما قال تنفر الحيوان الوحشي، وظنوا شيئاً فرياً، وحكموا بأنه خالف الحديث، فوقعوا فيما وقعوا من الجهل المركب، ومثل هذا الطعن ما طعن به الشيخ ابن الجوزي على قطب الأقطاب الذي قدمه على رقاب كل ولي لله محيي الملة والدين ابن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في النسب والحسب سيدي وسيد هذه الأمة السيد عبدالقادر الجيلاني أوصله في أعلى الجنان وبوأنا في جواره، وقع هذا الطاعن بهذا الطعن في مهلكة عظيمة، ويقال: إنه كان يكاد في مرض الموت أن يسلب إيمانه، فعصمه

في إثبات القياس على منكريه

وقد قالت الشيعة وبعض المعتزلة: يستحيل التعبد بالقياس عقلاً، وقال قوم في مقابلتهم: يجب التعبد عقلاً، وقال قوم: لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب، ولكنه في مظنة الجواز، ثم اختلفوا في وقوعه، فأنكر أهل الظاهر وقوعه، بل ادعوا حظرِ الشرع له، والذي ذهب إليه الصحابة رضي الله عنهم بأجمعهم وجماهير الفقهاء والمتكلمين بعدهم رحمهم الله وقوع التعبد به شرعاً، ففرق المبطلة له ثلاث: المحيل له عقلاً، والموجب له

الله تعالى بدعوة هذا القطب، والقصة مشروحة في شرح المشكاة الفارسي للشيخ عبدالحق الدهلوي، وكرامات هذا القطب متواترة، لا ينبغي أن ينكرها إلاّ معاند سفيه، فاحفظ الأدب في رجال الله وتثبت.

(مسألة: إذا تعارض الجرح والتعديل فالتقديم للجرح مطلقاً) سواء كان الجارحون أكثر أو المعدلون (عند الأكثر، وقيل) ليس التقديم للجرح مطلقاً (بل للتعديل عند زيادة) عدد (المعدلين) على عدد الجارحين (ومحل الخلاف إذا أطلقا) وهذا على رأي من يقيل الجرح المبهم، وأما على ما هو المختار فلا اعتبار له، فيقبل التعديل إلاّ إذا علم صحة الرأي (أو عين الجارح سبباً لم ينفه المعدل أو نفاه) لكن (لا بيقين أما إذا نفى يقيناً كما إذا ادعى الجارح أنه زنى بفلانة في بلدة كذا، وقال المعدل: لم يدخل هو أو هي تلك البلدة قط، أو ماتت هي قبل لقائه (فالمصير إلى الترجيح اتفاقاً) لا أنه يقدم التعديل حينئذٍ إذ لا ترجيح لقول المعدل (ولو قال) المعدل: هب أنه فعل ما قلت في الجرح، لكنه (تاب عنه) وحسن توبته (قدم التعديل) اتفاقاً، لكون الجارح غير مكذب ولا المعدل (لنا في تقديم الجرح) على التعديل (صدقهما) أي صدق المعدل والجارح (لأن العدالة ظنية) لأنها بالنظر إلى الظاهر فإن المعدل لم يلازمه آناء الليل والنهار، مع أن باب التصنع أيضاً مفتوح، فقصوى أمر المعدل الظن بالعدالة، فالمعدل لا يمكنه الأخبار إلاّ بحسب ظنه، والجرح إنما يكون بارتكاب أمر من محذورات دينه، وهو متحقق بالمعاينة، فالجارح مخبر عن عمله، فلا يلزم تكذيب المعدل (أقول هذا بناء على أن الجرح لا يجوز عن ظن) فإنه لو كان عن الظن والظن بالظن، فلا يلزم في تقديم التعديل كذب الجارح (إن تم) عدم جواز الجرح بالظن (تم) البيان وإلاّ لا لكن ينبغي أن يعلم أنه لا حاجة إلى ذلك، فإن

عقلاً والحاظر له شرعاً، فنفرض على كل فريق مسألة، ونبطل عليهم خيالهم ونقول للمحيل للتعبد به عقلاً: بم عرفت إحالته، بضرورة أو نظر؟ ولا سبيل إلى دعوى شيء من ذلك ولهم مسالك.

الأول: قولهم: كلما نصب الله تعالى دليلاً قاطعاً، على معرفته فلا نحيل التعبد به، إنما نحيل التعبد بما لا سبيل إلى معرفته، لأن رحم الظن جهل، ولا صلاح للخلق في إقحامهم ورطة الجهل حتى يتخبطوا فيه، ويحكموا بما لا يتحققون أنه حكم الله، بل يجوز أنه نقيض حكم الله تعالى، فهذان أصلان: أحدهما: أن الصلاح واجب على الله تعالى، والثاني: أنه لا صلاح في التعبد بالقياس، ففي أيهما النزاع؟ والجواب: إننا ننازعكم في الأصلين جميعاً، أما إيجاب صلاح العباد على الله تعالى فقد أبطلناه، فلا نسلم، وإن سلمنا فقد جوز التعبد بالقياس، بعض من أوجب الصلاح، وقال: لعل الله تعالى علم لطفاً بعباده في الرد إلى القياس لتحمل كلفة الاجتهاد وكدّ القلب والعقل في الاستنباط لنيل الخيرات

للجارح قوة العلم من علم المعدل، فإنه إنما يعتمد على ظاهر الأمر وحسن الظن، والجارح يدعي ارتكاب المحذور، ولا يتمكن العدل من نسبة المحذور، إليه إلاّ عن تفتيش بالغ، والعلم به عن دليل أو الظن به عن أمارة قوية، وهذا القدر يكفينا فافهم. ولنا أيضاً: أن الجارح مثبت والمعدل ناف وللمثبت قوة فافهم.

(**فائدة**: قال الذهبي وهو من أهل الاستقراء التام في نقل) حال (الرجال: لم يجتمع إثنان من علماء هذا الشان على توثيق ضعيف) في الواقع (ولا على تضعيف ثقة) في الواقع، ولعل هذا الاستقراء ليس تاماً، فإن محمد بن إسحاق صاحب المغازي قال: شعبة صدوق في الحديث، قال ابن عتيبة لابن المنذر ما يقول أصحابك فيه؟ قال: يقولون إنه كذاب، قال لا نقبل ذلك، سئل أبو زرعة عنه قال: من تكلم في محمد بن إسحاق هو صدوق. قال قتادة: لا يزال في الناس علم ما عاش محمد بن إسحاق، قال سفيان: ما سمعت أحداً يتهم محمد بن إسحاق، وروى الميموني عن ابن معين ضعيف. قال النسائي: ليس بالقوي. قال الدارقطني: لا يحتج به وبأبيه، قال يحيى بن سعيد: تركته متعمداً ولم أكتب حديثه. قال ابن أبي حاتم: ضعيف الحديث. قال سليمان التيمي: كذاب، قال مالك: أشهد أنه كذاب، قال وهب: ما يدريك؟ قال: قال لي هشام: أشهد أنه كذاب، فانظر، فإن كان هو ثقة فقد اجتمع أكثر من اثنين على تضعيفه، وإن كان ضعيفاً فقد اجتمع أكثر من اثنين على توثيقه فافهم.

(**مسألة**: الأكثر) من أهل القبلة هم أهل السنة والجماعة القامعين للبدعة قالوا: (الأصل في الصحابة العدالة) فلا يحتاج إلى التزكية (وقيل: هم كغيرهم) من المسلمين، منهم عدول وغير عدول، فيحتاج إلى التزكية (وقيل) هم (عدول إلى الدخول في الفتنة وهي قتل) أمير المؤمنين (عثمان) رضي الله عنه (أو بغي معاوية) على أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه (فلا يقبل الداخلون) في

الجزيلة: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾[1] وتجشم القلب بالفكر لا يتقاعد عن تجشم البدن بالعبادات، فإن قيل: كان الشارع قادراً على أن يكفيهم بالتنصيص كلمات الظن، وذلك أصلح، قلنا: من أوجب الصلاح لا يوجب الأصلح، ثم لعل الله تعالى علم من عباده أنه لو نص على جميع التكاليف لغووا وعصوا، وإذا فوض إلى رأيهم انبعث حرصهم لاتباع اجتهادهم وظنونهم، ثم نقول: أليس قد أقحمهم ورطة الجهل في الحكم بقول الشاهدين والاستدلال على القبلة وتقدير المثل والكفايات في النفاقات والجنايات وكل ذلك ظن وتخمين، فإن قيل: ما تعبد القاضي بصدق الشاهدين، فإن ذلك لا يقدر عليه، بل أوجب الحكم عليه عند ظن الصدق، وأوجب استقبال جهة يظن أن القبلة فيها لا استقبال القبلة، قلنا: وكذلك تعبد المجتهد بأن يحكم بشهادة الأصل للفرع إذا غلب على ظنه دلالته عليه وشهادته له، ولا تكليف عليه في تحقيق تلك الشهادة، بل هو مكلف بظنه، وإن فسدت

إحدى الفتنتين (إلاّ بالتزكية، لأن الفاسق غير معين) لأن أحد الفريقين على الحق، والآخر على الباطل، ولا معين لعدم العلم وفيه ما فيه، فإن عدم التعين ممنوع إلاّ إذا بني على اجتهاد كل، فحينئذٍ لا شائبة لفسق أحد، ويمكن أن يكون مرادهم أن الداخلين في الفتنة غير معينين، فلا بد من التزكية ليعلم أن أياً منهم داخل وأياً خارج، وفي شرح المختصر حرر هذا المذهب بأنه يزكي غير الداخل. وأما الداخلون فهم فاسقون بيقين، فإن أراد أن غير الداخلين يزكون قبل دخولهم وبعد الدخول فاسقون فهو ليس مذهب أحد.

واعلم أن قتل أمير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه من أكبر الكبائر، فإنه إمام حق، وقد أخبر رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بأنه يقتل مظلوماً، وقد أفنى عمره في طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولم يدخل أحد من الصحابة رضوان الله عليهم في قتله رضي الله عنه، ولم يرض به أحد منهم أيضاً، بل جماعة من الفساق اجتمعوا كاللصوص وفعلوا ما فعلوا، وأنكر الصحابة كلهم كما ورد في الأخبار الصحاح، فالداخلون في القتل أو الراضون به فاسقون البتة، لكن لم يكن فيهم واحد من الصحابة، كما صرح به غير واحد من أهل الحديث (وقالت المعتزلة) الصحابة كلهم (عدول إلاّ من قاتل) أمير المؤمنين (علياً) كرّم الله وجهه ووجوه آله الكرام (ولم يتب) عن هذا الصنع، ظاهر هذا القول بهت وهذيان، فإن ممن قاتل أمير المؤمنين علياً كرّم الله وجهه ووجوه آله الكرام أم المؤمنين عائشة الصديقة التي فضلها على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام كما ورد في الحديث الصحيح المروي في صحيح البخاري والزبير بن العوّام، وطلحة بن عبيدالله من العشرة المبشرة وحواري رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وعدالتهم جلية كظهور الشمس على نصف النهار، ولعلهم يدعون التوبة وهو الصواب، فإن أم المؤمنين قد اعتزلت عن الحرب واستقرت في المدينة المطهرة، والزبير أيضاً قد اعتزل وامتنع عن إرادة الحرب فقتله شقي مظلوماً، وطلحة

---

(١) سورة المجادلة الآية ١١.

الشهادة كما كلف الحاكم الحكم بظنه، وإن كان كذب الشهود ممكناً ولا فرق، لذلك نقول: كل مجتهد مصيب، والخطأ محال إذ يستحيل أن يكلف إصابة ما لم ينصب عليه دليل قاطع وما ذكروه إنما يشكل على من يقول المصيب واحد، وتحقيقه أنه لو قال الشارع: حرمت كل مسكر، أو حرمت الخمر لكونه مسكراً، لم يكن التعبد به ممتنعاً، فلو قال: متى حرمت الربا في البر فأسبروا حاله، وقسموا صفاته، فإن غلب على ظنكم، بإمارة أني حرمته لكونه قوتاً، وحرمت الخمر لكونه مسكراً، فقد حرمت عليكم كل قوت وكل مسكر، ومن غلب على ظنه أني حرمته لكونه مكيلاً فقد حرمت عليه كل مكيل، لم يكن بين هذا وبين قوله إذا اشتبهت عليكم القبلة، فكل جهة غلب على ظنكم أن القبلة فيها فاستقبلوها فرق حتى لو غلب جهتان على ظن رجلين فيكون كل واحد مصيباً، وكما لم يمتنع أن يلحق ظن القبلة بمشاهدتها، وظن صدق العدل بتحقيق صدق الرسول المؤيد بالمعجزة وصدق الراوي

رضي الله عنه وإن مات بالطعنة التي طعن في الجمل على ما في جامع الأصول لكنه بقي حياً إلى أن أدرك رجلاً من أصحاب أمير المؤمنين على رضي الله تعالى عنه فبايعه وقال: هذه بيعة علي، ثم أنه يخدش بأنه على هذا يلزم ارتكابهم الكبيرة، والتزامه لا يخلو عن حماقة، كيف وعدالتهم مقطوعة، وقد أخبر الله تعالى أنه راضٍ عنهم، بل الحق أنهم في هذا الصنع كانوا يعملون على مقتضى اجتهادهم وهم فيه مطيعون لله ورسوله، ونرجو أن يثابوا عليه، ثم لما تبين أنهم أخطأوا في اجتهادهم اعتزلوا وامتنعوا عن القتال، وهذا مما يجب أن يعتقد فيه والله أعلم. بقي أمر: بغي معاوية والذي عليه جمهور أهل السنة أن هذا أيضاً خطأ في الاجتهاد، ولا يلزم منه بطلان العدالة، لكن يخدشه عدم إظهار الحجية في مقاتلة أمير المؤمنين علي، وكان هو ألين للحق، واستمراره على الصنع الذي صنع مع أن قتل عمار كان من أبين الحجج على حقية رأي أمير المؤمنين علي، ولم ينقل في الدفع إلاّ أمر بعيد هو أن الجائي برجل شيخ في المعركة قاتل إياه، وهو كما ترى، لكن الذي يؤيد ما ذهبوا إليه أن المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه كان مع معاوية رضي الله عنه، وهو كان من أصحاب الحديبية الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم﴾[1] فرضاً لله تعالى عنهم مقطوع به، فعلم أن الصنع الذي أيده ورضي به لم يكن معصية، ومن المعلوم المقطوع أن أمير المؤمنين علياً كان على الحق قطعاً، فمخالفه كان على الباطل قطعاً، والعمل بالباطل لا يخرج عن المعصية إلاّ عند كونه صادراً باجتهاده فافهم. هذا غاية الكلام في هذا المقام. ويخدشه أنه يفهم من الاستيعاب أن المغيرة إنما جاء عند معاوية بعد الصلح الذي وقع بين الإمام الهمام سيد شباب أهل الجنة الحسن بن علي رضي الله تعالى عنه، ولا شك أن معاوية كان على الحق واتباعه بعد هذا لا تأييد فيه لما نحن بصدّه.

واعلم أن عدالة الصحابة الداخلين في بيعة الرضوان والبدريين كلهم مقطوع العدالة، لا يليق

---

(١) سورة الفتح الآية ١٨.

الواحد بتحقيق صدق التواتر، فكذلك لا يمتنع أن يلحق ظن ارتباط الحكم بمناط بتحقيق ارتباطه به بالنص الصريح، فإن قيل: فأيّ مصلحة في تحريم الربا في البر لكونه مكيلاً أو قوتاً أو مطعوماً قلنا: ومن أوجب الأصلح لم يشترط كون المصلحة مكشوفة للعباد، وأي مصلحة في تقدير المغرب ثلاث ركعات والصبح بركعتين، وفي تقدير الحدود والكفارات ونصب الزكوات بمقادير مختلفة لكن علم الله تعالى في التعبد لطفاً استأثر بعلمه يقرب العباد بسببه من الطاعة، ويبعدون عن المعصية وأسباب الشقاوة، حتى لو أضاف الحكم إلى اسم مجرد ثبت واعتقدنا فيه لطفاً ندركه فكيف لا يتصور ذلك في الأوصاف؟.

الشبهة الثانية: قولهم: لا يستقيم قياس إلاّ بعلة، والعلة ما توجب الحكم لذاتها، وعلل الشرع ليست كذلك، فكيف يستقيم التعليل مع أن ما نصب علة للتحريم يجوز أن

لمؤمن أن يمترى فيها، بل الذين آمنوا قبل فتح مكة أيضاً عادلون قطعاً داخلون في المهاجرين والأنصار، وإنما الاشتباه في مسلمي فتح مكة، فإن بعضهم من مؤلفة القلوب. وهم موضع الخلاف والواجب علينا أن نكف عن ذكرهم إلاّ بخير فافهم. (لنا أوّلاً) قوله تعالى: ﴿جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾[1] (أي) أمة. (عدولاً) وهذا التفسير مروي مرفوعاً برواية أحمد والترمذي والنسائي والحاكم (قيل: كثيراً ما يسند الفعل إلى الجماعة باعتبار البعض) كما يقولون: بنو تميم فعلوا كذا، فيجوز أن يكون إسناد العادلة من هذا القبيل، فلا يلزم عدالة الكل (والجواب: ذلك مجاز) خلاف الأصل فلا يحمل عليه (والأصل الحقيقة) فيحمل عليه، وليس هذا المجاز متعارفاً حتى يترك به الحقيقة، فإن قلت: الخطاب ههنا للأمة مطلقاً غير مخصوص بالصحابة، كما روى البخاري والترمذي والنسائي عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «يدعى نوح يوم القيامة فيقال له: هل بلغت، فيقول: نعم. فيدعى قومه فيقال لهم: هل بلغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذير، وما أتانا من أحد، فيقال لنوح: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته، فذلك قوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾[2] قال الوسط العدل فتدعون فتشهدون بالبلاغ وأشهد عليكم». وإذا كان الخطاب للأمة مطلقاً فلا يراد الكل بل الجنس، فلا يفيد المطلوب. قلت: قد مر سابقاً أن الخطاب الشفاهي لا يتناول المعدوم زمن الخطاب، ولعل مراد نوح من لفظ الأمة هم الصحابة، وكذا خطاب «فتدعون فتشهدون وأشهد عليكم» لا يتناول المعدوم زمن الخطاب، فالخطاب مختص بالصحابة، لكن بقي فيه أن الخطاب هل يتناول جميع الصحابة، ففيه بعد، لأن بعد نزول الآية أسلم جمع كثير فتأمل (و) لنا (ثانياً) قوله تعالى: (﴿والذين معه) أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضوانا﴾[3] (الآية، قيل: لا تدل) هذه الكريمة (على العدالة أصلاً) فإنه لا تدل على الاجتناب عن الكبائر، والجواب عنه أولاً: أن مدح الفسقة لا يجوز بحال ولا يليق بجنابه تعالى، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿يبتغون فضلاً من الله ورضوانا﴾[4] والفاسق لا يكون

---

(١) (٢) سورة البقرة الآية ١٤٣. (٣) (٤) سورة الفتح الآية ٢٩.

يكون علة للتحليل؟ قلنا: لا معنى لعلة الحكم إلاّ علامة منصوبة على الحكم، ويجوز أن ينصب الشرع السكر علامة لتحريم الخمر ويقول: اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا كل مسكر، ويجوز أن ينصبه علامة للتحليل أيضاً، ويجوز أن يقول: من ظن أنه علامة للتحليل فقد حللت له كل مسكر ومن ظن أنه علامة للتحريم فقد حرمت عليه كل مسكر حتى يختلف المجتهدون في هذه الظنون، وكلهم مصيبون.

الشبه الثالثة: قولهم: حكم الله تعالى خبره، ويعرف ذلك بتوقيف، فإذا لم يخبر الله عن حكم الزبيب فكيف يقال: حكم الله في الزبيب التحريم والنص، لم ينطق إلاّ بالأشياء الستة، قلنا: إذا قال الله تعالى: قد تعبدتكم بالقياس، فإذا ظننتم أني حرمت الربا في البر لكونه مطعوماً فقيسوا عليه كل مطعوم، فيكون هذا خبراً عن حكم الزبيب، وما لم يقم دليل

مبتغياً لرضا الله تعالى، فإن الابتغاء المعتبر شرعاً هو الابتغاء بإتيان أوامر الله تعالى والكف عما نهى عنه. وثانياً: ما أشار إليه بقوله: (أقول: لا شك أن فيهم عدولاً اتفاقاً) من كل أهل القبلة (وظاهر أن العدول والفساق كل منهم يتباغضون عن الآخر لا يتراحمون) لأن شأن العدل البغض في الله والتنفر عمن يعمل معصية الله تعالى واجب. وقد ورد الحديث الصحيح أنه ليس وراء ذلك من الأيمان شيء هذا وبما قررنا اندفع ما قيل أن العدول والفساق متشاركون في أصل الأيمان، وهذا التشارك يكفي للتراحم فافهم. لكن بقي نوع من التأمل، فإن الآية بل السورة نزلت في صلح الحديبية، فلا تتناول من صار معه بعده، فإن المشتق لا يدل إلاّ على من اتصف بالمبدأ في الحال، فلا تدل الآية إلاّ على عدالة أصحاب الحديبية. وقد مر أنها مقطوعة تكاد تلحق بضروريات الدين فافهم (و) لنا (ثالثاً) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «(أصحابي كالنجوم) فبأيهم اقتديتم اهتديتم» رواه رزين، وقد تكلموا عليه، لكن لا ضير فإن له طرقاً كثيرة، وبمثلها يبلغ درجة الحسن. ووجه الاستدلال أنه لا اهتداء في اقتداء الفاسق (أقول: الظاهر أن المراد) بأصحابي (الذين اختصوا بالصحبة) الشريفة (بدليل الخطاب) بالاقتداء، فإن الخطاب الشفاهي لا يكون إلاّ لمن وجد زمن الخطاب، فلا بد من المقتدين المغايرين لمن هم كالنجوم، وهم غير المختصين كالوفود ومن جاء ساعة، فهذا الحديث لا يدل إلاّ على عدالة من طالت صحبته، لا كل من رأى ولو ساعة فافهم. وليس المقصود الإيراد على الدليل، بل الرد على ابن الحاجب حيث ادعى عدالة الصحابي بمعنى من رأى ولو ساعة، واستدل بهذا الحديث، وأما الدليل على مذهبنا فغير متقاعد عن الحجية، فإن الصحابي عندنا هو من طالت صحبته دون من يكون كالوفود (و) لنا (رابعاً) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم («خير القرون قرني) ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب»[1] وهو حديث صحيح مروى في الصحيحين وغيرهما بألفاظ مختلفة، والخيرية لا تكون إلاّ للعدول (قيل: لا يدل) هذا الحديث (على العدالة أصلاً، أقول: العدالة إنما اعتبرت) في الرواة (لأنها دليل رجحان الصدق الذي له الاعتبار في) هذا (الباب والحديث يدل

---

(١) انظر كنز العمال (١١/ ٣٢٤٥٢).

على التعبد بالقياس لا يجوز القياس عندنا، فالقياس عندنا حكم بالتوقيف المحض كما قررناه في كتاب أساس القياس، لكن هذا النص بعينه، وإن لم يرد نقد دل إجماع الصحابة على القياس، على أنهم ما فعلوا ذلك إلاّ وقد فهموا من الشارع هذا المعنى بألفاظ وقرائن وإن لم ينقلوها إلينا.

الشبهة الرابعة: قولهم: إذا شبهت رضيعة بعشر أجنبيات أو ميتة بعشر مذكيات لم يجز مد اليد إلى واحدة، وإن وجدت علامات لأمكان الخطأ والخطأ ممكن في كل اجتهاد وقياس، فكيف يجوز الهجوم مع إمكان الخطأ، ولا يلزم هذا على الاجتهاد في القبلة، وعدالة الشاهد والقاضي والإمام ومتولي الأوقاف لمعنيين، أحدهما: أن ذلك حكم في الأشخاص والأعيان ولا نهاية لها، ولا يمكن تعريفها بالنص، والثاني: أن الخطأ فيه غير ممكن، لأنهم متعبدون بظنونهم لا بصدق الشهود، قلنا: وكذلك نحن نعترف بأنه لا خلاص

عليه) فإنّ الخيرية خيرية الصدق (بدليل قوله) صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه («ثم يفشوا الكذب») وأنت تعلم أن مطلق رجحان الصدق غير معتبر في الباب، كيف وخبر الفاسق المظنون الصدق غير مقبول، بل المعتبر رجحان الصدق من جهة العدالة، والحديث لا يدل عليه، نعم: لو كان المذهب أن الرواية في القرن الأول مقبولة من غير العدل أيضاً لتم لكن الأمر ليس كذلك فافهم، فالحق أن الخيرية مطلقة والخيرية المطلقة لا تكون إلاّ للعدول، فتأمل فيه، فإنّ الله تعالى أعلم بكلام رسوله صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (و) لنا (خامساً ما تواتر عنهم من مداومة الامتثال) لأوامر الله تعالى ونواهيه (وبذل الأنفس والأموال) في سبيل الله تعالى، وهي العدالة (قيل: التواتر) للامتثال (عن الجميع غير مسلم) كيف وينكره الخصم (و) التواتر عن (البعض لا يفيد) المطلوب، فإنه لا يلزم عدالة الكل وهو المطلوب (أقول: هذا دليل) دال على العدالة (للبعض الذين عمدة خلاف الخصم فيهم، وهم) الذين رويت عنهم الأحاديث، ومنهم (الخلفاء) الراشدون المهديون الهادون (ونحوهم) كالعبادلة وأم المؤمنين عائشة الصديقة رضوان الله تعالى عليهم (وإنكار التواتر فيهم مكابرة) ناشئة من حماقة قوية، والحاصل أنا نختار شقاً ثالثاً وهو التواتر عن جماعة مخصوصين رواة الأحاديث فافهم. ولما كان منشأ توهم أولئك المبتدعة دخول بعض الصحابة في الفتن كالجمل وصفين فكشف شبهتهم بقوله: (وأما الدخول في الفتن) كالجمل وصفين، وأما قتل أمير المؤمنين عثمان، فلم يكن فتنة بل كبيرة محضة، ولم يرض به واحد من الصحابة (فبالاجتهاد والعمل به واجب اتفاقاً، ولا تفسيق بواجب) أي يفعله، فالقتال الذي وقع في الجمل اجتهادي البتة، لا شك في أنه اجتهادي، والمنكر معاند لا شك في حماقته، وأما صفين فقد عرفت حالة (والتفصيل) لهذا (في) علم (الكلام).

(**مسألة**: الصحابي عند جمهور الأصوليين مسلم طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه) وآله وصحبه (وسلّم متبعاً) إياه (والأصح عدم التحديد) للطول (وقيل: ستة أشهر وقيل: سنة أو غزوة) وعلى هذا يخرج حسان بن ثابت وجرير بن عبدالله البجلي، مع أنهما صحابيان بالإجماع، فإن حساناً

عن هذا الإشكال إلاّ بتصويب كل مجتهد، وأن المجتهد وإن خالف النص فهو مصيب إذ لم يكلف إلاّ بما بلغه، فالخطأ عير ممكن في حقه، أما من ذهب إلى أن المصيب واحد فيلزمه هذا الإشكال، وأما اختلاط الرضيعة بأجنبيات فلسنا نسلم، أن المانع مجرد، إمكان الخطأ، فإنه لو شك في رضاع امرأة حل له نكاحها، والخطأ ممكن، لكن الشرع إنما أباح نكاح إمرأة يعللم أنها أجنبية بيقين، وحكم أن اليقين لا يندفع بالشك الطارىء، أما إذا تعارض يقينان وهو يقين التحريم والتحليل، فليس ذلك في معنى اليقين الصافي عن المعارضة، ولا في معنى اليقين الذي لم يعارضه إلاّ الشك المجرد فلم يلحق به اتباعاً لموجب الدليل، ولو ورد الشرع بالرخصة فيه لم يكن ذلك ممتنعاً.

(مسألة)

الذين ذهبوا إلى أن التعبد بالقياس واجب عقلاً متحكمون فمطالبون بالدليل ولهم شبهتان:

لم يغز مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وجريراً أسلم قبل موته ﷺ بأربعين يوماً (وعند جمهور المحدثين) الصحابي (من لقيه مسلماً ومات على إسلامه) ويعلم الموت على الإسلام بأن لا يظهر الكفر، مع أن الضرورة الوجدانية الإيمانية تشهد أن موت الصحابي على الإيمان لا غير (ولو تخللت ردة) سواء كان الإسلام بعد الردة في حياته صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أو بعد موته (كالأشعث) بن قيس، أسلم سنة عشر، وارتد بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فأسر في خلافة أمير المؤمنين الصديق الأكبر، وكان يكلمه في الحديد، ثم أسلم وشهد هو وجرير جنازة، فقدم الأشعث جريراً وقال: إني ارتددت ولم ترتد. كذا في الاستيعاب (على الأصح) من مذهبهم، خلافاً لما يقوله البعض من محققي أهل الحديث، والذي جرأه على الحكم بالأصحية عد أكثر أهل سير الصحابة الأشعث المذكور، لكن الحق هو المذهب الأخير فإن الردة تبطل الأعمال بأسرها بالنص القاطع، والصحبة من أفضل الأعمال، فتبطلها الردة، فالصحبة التي حصلت قبل المراجعة إلى الإسلام كلا صحبة، كصحبة الكافر حال كفره، وأما ذكرهم إياه في الصحابة فلعله لأنه لما كان روايته مقبولة والغرض المقصود معرفة حال الرواة وروايته مثل رواية الصحابة من غير واسطة فلا جرم ذكروه فيهم، لكن لا بد من التزكية لهذا الرجل، ولا يكتفي بظاهر العدالة لعدم كونه صحابياً حقيقة (واختاره ابن الحاجب، ولا يخفى أن تعديل الكل بهذا المعنى مشكل) والأدلة المذكورة غير مفيدة إياه (ألا ترى إلى قول) أمير المؤمنين (عمر في) حق (فاطمة بنت قيس: لا ندري أصدقت أم كذبت) والمحفوظ في صحيح مسلم: لا ندري أم نسيت، وهذا القدر لا ينفي العدالة فافهم. (وقيل) الصحابي (من اجتمع فيه طول الصحبة والرواية، وهو بعيد لغة وعرفاً) فإنهما لا يفهمان الرواية (وقريب تعديلاً) فإن الرواة من الصحابة كلهم عدول (لنا المتبادر من الصحابي، وأصحاب الحديث عرفاً ليس

الأولى: أن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة، والصور لا نهاية لها، فكيف تحيط النصوص بها، فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة، فنقول: هذا فاسد، لأن الحكم في الأشخاص التي ليست متناهية، إنما يتم بمقدمتين كلية، كقولنا: كل مطعوم ربوي، وجزئية كقولنا: هذا النبات مطعوم، أو الزعفران مطعوم، وكقولنا: كل مسكر حرام، وهذا الشراب بعينه مسكر، وكل عدل مصدق، وزيد عدل، وكل زانٍ مرجوم، وماعز قد زنى، فهو إذاً مرجوم، والمقدمة الجزئية هي التي لا تناهي مجاريها فيضطر فيها إلى الاجتهاد لا محالة، وهو اجتهاد في تحقيق مناط الحكم، وليس ذلك بقياس، أما المقدمة الكلية فتشمل على مناط الحكم وروابطه، وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية، كقوله: كل مطعوم ربوي، بدلاً عن قوله: لا تبعوا البر بالبر، وكقوله: كل مسكر حرام، بدلاً عن قوله: حرمت الخمر، وإذا أتى بهذه الألفاظ العامة وقع الاستغناء عن استنباط مناط الحكم، واستغنى عن القياس، هذا مع أنه يمكن منازعة هذا القائل بأنه لم يجب استيعاب

إلاّ الملازم) المتبع المحب (ولذا صح النفي عن الوافد اتفاقاً) لأنه ليس ملازماً، فإن قلت: صحة النفي بالمعنى الأخص مسلم ونفي مطلق الصحابي ممنوع، قال (والحمل على نفي الأخص) من المعنى الحقيقي (خلاف الظاهر) من العرف جمهور أهل الحديث (قالوا أوّلاً: الصحبة تعم القليل) منه (والكثير كالزيارة) تعمهما، فيكون الصاحب كل من لقي ولو قليلاً (و) قالوا (ثانياً: لو حلف لا يصحبه حنث بلحظة) أي بالصحبة لحظة (اتفاقاً) فيكون الملاقي لحظة صاحباً (والجواب ذلك) الاستدلال (يتأتى في الصاحب لغة) ونحن نسلم تناوله للملاقي ساعة لغة لعموم مبدئه و (أما الصحابي فلا) يتأتى فيه، فإن العرف والشرع فيه لملازم طويل الصحبة (أقول: وأيضاً) الجواب (النقض بمن ارتد) بعد الصحبة ولم يرجع (بل بالكافر) أيضاً، فإن الصحبة تعمهما أيضاً (فتأمل) إشارة إلى أن التخصيص في العرف بالموت على الإسلام اتفاقي، وإنما الكلام في الملاقي ساعة متبعاً فهم يبقونه على اللغة. كذا في الحاشية.

(فائدة: قيل قبض رسول الله صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم عن مائة ألف وأربعة عشر ألفاً من الصحابة) عدد الأنبياء (ممن سمع منه وروى عنه) وأما من لم يروِ عنه ولم يسمع فالله أعلم بهم (وأفضلهم الخلفاء) الراشدون عبدالله بن عثمان أبو بكر الصديق؛ أبو حفص عمر بن الخطاب الفاروق، ذو النورين عثمان ابن عفان أبو الحسن، وأبو تراب علي بن أبي طالب، فضيلتهم على سائر الأصحاب مجمع عليها مقطوع، وأما التفاضل فيما بينهم فالشيخان أفضل من الختنين قطعاً، صرح به الشيخ أبو الحسن الأشعري. سئل الإمام الهمام أبو حنيفة رضي الله عنه: ما التسنن؟ فقال: أن تفضل الشيخين، وتحت الختنين رضوان الله تعالى عليهم كافة أجمعين. وأما تفضيل أمير المؤمنين عثمان على أمير المؤمنين علي فظني قد اختلف فيه (ثم باقي العشرة المبشرة) بالجنة سعد بن أبي وقاص سعيد بن زيد عبدالرحمن بن عوف، أبو عبيدة بن الجراح طلحة بن عبيدالله زبير بن العوام رضوان الله

جميع الصور بالحكم، ولم يستحيل خلو بعضها عن الحكم فإنه في المقدمة الجزئية أيضاً يمكن أن يرد فيه إلى اليقين فيقال: من تيقنتم صدقة، وما تيقنتم كونه مطعوماً أو مسكراً فاحكموا به، وما لم تتيقنوا به فاتركوه على حكم الأصل، إلاّ أن هذا لا يجري في جميع الجزئيات، لأنه لا سبيل إلى تيقن صدق الشهود وعدالة القضاة والولاة، ولا سبيل إلى تعطيل الأحكام، وكذلك لا سبيل إلى تقدير متيقن في كفاية الأقارب وأروش المتلفات، فإن التكثير فيه إلى حصول اليقين ربما يضر بجانب الموجب عليه، كما يضر التقليل بجانب الموجب له، فالاجتهاد في تحقيق مناط الحكم ضرورة، أما في تخريج المناط وتنقيح المناط فلا.

الثانية: قولهم: إن العقل كما دل على العلل العقلية دل على العلل الشرعية، فإنها ندرك بالعقل، ومناسبة الحكم مناسبة عقلية مصلحة يتقاضى العقل ورود الشرع بها، وهذا فاسد، لأن القياس إنما يتصور لخصوص النص، ببعض مجاري الحكم، وكل حكم قدر

تعالى عليهم أجمعين. قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبدالرحمن بن عوف في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة»[(١)] رواه الترمذي. اعلم أن كونهم مبشرين بالجنة مقطوع قد اشتهر فيه الأحاديث ورويت بطرق كثيرة ووقع عليه الاجماع القاطع، وأما أفضليتهم على سائر الصحابة فأمر لم يدل عليه دليل، إلاّ أن السلف قالوا كذلك، فنرجو أن يكون هو الصواب (ثم أهل بدر) وهم عدد أصحاب طالوت الذين جاوزوا النهر ولم يشربوا منه إلاّ غرفة بيد، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «قد اطلع الله على قلوب أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم» رواه مسلم وهذا الحديث مشهور بحيث يكاد يكون متواتر المعنى عن رفاعة، قال: جاء جبريل النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: «ما تعدون أهل بدر فيكم؟ قال: من أفضل المسلمين» أو كلمة نحوها، قال: و«كذلك من شهد بدراً من الملائكة» رواه البخاري (ثم أهل أحد) قد اشتهر مناقب شهداء أحد وفيهم نزلت: **﴿ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون﴾**[(٢)] وأما فضلهم على من عداهم فأمر مظنون (ثم أهل بيعة الرضوان) الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم تحت الشجرة يوم الحديبية هم ألف وثلثمائة، وقد يزاد: قال الله تعالى: **﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾**[(٣)] (وأوّلهم إسلاماً من الرجال) البالغين (أبو بكر، و) أولهم (من الصبيان: عليّ، ومن النساء: خديجة، ومن الموالي: زيد) بن حارثة (ومن العبيد: بلال) فإنه آمن حال العبدية، ثم اشتراه

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب المناقب باب مناقب عبدالرحمن بن عوف (٥/ ٦٠٥) رقم ٣٧٤٧.
(٢) سورة البقرة الآية ١٥٤.
(٣) سورة الفتح الآية ١٨.

خصوصه، فتعميمه ممكن، فلو عم لم يبق للقياس مجال، وما ذكروه من قياس العلة الشرعية بالعلة العقلية خطأ، لأن من العلل ما لا يناسب، وما تناسب لا توجب الحكم لذاتها، بل يجوز أن يتخلف الحكم عنها فيجوز أن لا يحرم المسكر، وأن لا يوجب الحد بالزنا والسرقة، وكذا سائر العلل والأسباب.

(مسألة)

في الرد على من حسم سبيل الاجتهاد بالظن، ولم يجوز الحكم في الشرع إلا بدليل قاطع، كالنص وما يجري مجراه، فأما الحكم بالرأي والاجتهاد فمنعوه وزعموا أنه لا دليل عليه، وإنما الرد عليهم بإظهار الدليل، وما عندي أن أحداً ينازع في الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا، تصرف الزكاة إلا إلى فقير ويعلم فقره بأمارة ظنية، ولا يحكم إلاّ بقول عدل، وتعرف عدالته بالظن، وكذلك الاجتهاد في الوقت والقبلة وأروش الجنايات وكفاية

أبو بكر رضي الله عنه فأعتقه، بقي الكلام في أن الأول من هؤلاء من هو، فذهب الجمهور إلى أن الأول، إيماناً أبو بكر الصديق، وقد ادعى الاجماع عليه، وذهب محمد بن إسحاق صاحب المغازي إلى أنه أم المؤمنين خديجة، ثم أمير المؤمنين علي، ويؤيد القول الأول ما رواه مسلم عن عمرو بن عتبة أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: من معك في هذا الأمر؟ فقال: «حر وعبد».[1] وروي في الاستيعاب من طريق ابن أبي شيبة :سئل ابن عباس :أيّ الناس كان أول إسلاماً؟ فقال: أما سمعت قول حسان في أبيات:

وأول الناس منهم صدق الرسلا

وفيه أيضاً، ويروى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال لحسان: «هل قلت في أبي بكر» فقرأ الأبيات، وفيها هذا المصراع، فسر النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وقال: «أحسنت يا حسان» وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: «دعوا ليَّ صاحبي فإنكم قلتم لي كذبت وقال لي صدقت وقد روي البخارى عن عمار بن ياسر قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وما معه إلاّ خمسة أعبد وامرأتان وأبو بكر، وهذا يدل دلالة واضحة على أنه رضي الله عنه أسبق إيماناً من أمير المؤمنين علي لا كما زعمه ابن إسحاق، والأعبد الخمسة بلال وزيد بن حارثة وعامر بن فهيرة وأبو فكيهة وعبيد بن زيد، والمرأتان أم المؤمنين خديجة وأم أيمن رضوان الله تعالى عليهم كافة، ويؤيد القول الثاني ما قال محمد بن إسحاق، وكان مما أنعم الله عليه أنه كان في حجر رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قبل الإسلام وذلك أن قريشاً أصابهم شدة، وكان أبو طالب ذا عيال كثيرة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لعمه عباس وكان أيسران أخاك أبا طالب كثير العيال وقد أصاب الناس ما ترى فانطلق بنا إليه فلنخفف من عياله آخذ من

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب إسلام عمرو بن عبسة (١/ ٥٦٩).

القريب، وإن اعتذروا عن جميع ذلك بأن كل عبد مأمور باتباع ظنه في ذلك وظنه موجود قطعاً، والحكم عند الظن واجب قطعاً، فنحن كذلك نقول في سائر الاجتهادات، وإن اعتذروا عن ذلك بأن ذلك ضرورة، فإنما نزاعنا في معرفة مناط الأحكام بالرأي والاجتهاد، فيستدل على ذلك بإجماع الصحابة على الحكم بالرأى والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم، ولم يجدوا فيها نصاً، وهذا مما تواتر إلينا عنهم تواتراً لا شك فيه، فننقل من ذلك بعضه وإن لم يمكن نقل الجميع، فمن ذلك حكم الصحابة بإمامة أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد مع انتفاء النص، ونعلم قطعاً بطلان دعوى النص عليه وعلى عليٍّ وعلى العباس، إذ لو كان لنقل ولتمسك به المنصوص عليه ولم يبق للمشورة مجال حتى ألقى عمر رضي الله عنه الشورى بين ستة وفيهم علي رضي الله عنه، فلو كان منصوصاً عليه وقد استصلحه له فلم تردد بينه وبين غيره، ومن ذلك قياسهم العهد على العقد، إذ ورد في الأخبار عقد الإمامة بالبيعة، ولم ينص على واحد، وأبو بكر عهد إلى عمر خاصة ولم يرد فيه نص، ولكن قاسوا تعيين

بنيه رجلاً وتأخذ أنت رجلاً فنكفيهما عنه، فجاء أبا طالب فقالا ما يريدان، فقال: إذا تركتما عقيلاً لي فاصنعا ما شئتما، ويقال: عقيلاً وطالباً، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم علياً فضمه إليه، وأخذ العباس جعفراً فضمه إليه، فلم يزل علي مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم حتى بعثه الله نبياً فآمن من به وصدقه واتبعه، ولم يزل جعفر عند العباس حتى أسلم، ولا يذهب عليك أن هذا لا يدل على كونه كرّم الله وجهه أول إيماناً من أمير المؤمنين الصديق الأكبر، ثم هذا من تعليقات محمد بن إسحاق، فلا يكون حجة، لا سيما عند معارضة ما في صحيح مسلم، ويؤيده أيضاً ما روى محمد بن إسحاق عن عفيف الكندي قال: كاان العباس بن عبد المطلب لي صديقاً، وكان يختلف إلى اليمن يشتري العطر ويبيعه أيام الموسم، فبينما أنا عند العباس بمنى فأتاه رجل فتوضأ فأسبغ الوضوء ثم قام يصلي فخرجت امرأة فتوضأت ثم قامت تصلي ثم خرج غلام قد راهق فتوضأ ثم قام إلى جنبه، فقلت: ويحك يا عباس، ما هذا الدين؟ قال: هذا دين محمد بن عبدالله بن أخي، يزعم أن الله تعالى بعثه رسولاً. وهذا ابن أخي علي بن أبي طالب قد تابعه على دينه، وهذه امرأته خديجة قد تابعته على دينه، فقال عفيف بعد أن أسلم ورسخ في الإسلام يا ليتني كنت رابعاً، وفي رواية له: قال العباس، ولم يتبعه على أمره إلّا امرأته وابن عمه، وهو يزعم أنه يفتح عليه كنوز كسرى. وأنت لا يذهب عليك أن الحجة ليس إلّا فيما روى العباس عفيفاً، وكانت روايته قبل أن أسلم، والإسلام شرط لقبول الرواية حين الإداء، فهذا الحديث ليس بشيء لا يصل مرتبة الضعيف أيضاً، نعم: ههنا مؤيدات أخر منها ما ذكر في الاستيعاب من غير سند عن سلمان مرفوعاً أن أول هذه الأمة وروداً على الحوض أو لهم إسلاماً على بن أبي طالب، ومنها قول ابن عباس: أول من صلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعد خديجة عليّ على ما أورده في الاستيعاب برواية أبي داود الطيالسي لكن هذا معارض بما مر فلا يقوم حجة، وبعضهم قالوا: أبو بكر أول من أظهر الإسلام، وعليّ أوّل من آمن، لكن لم يظهره قبل إظهاره خوفاً من أبي طالب وهو مروى عن محمد بن كعب القرظي والله أعلم بأحوال خواص عباده

الإمام على تعيين الأمة لعقد البيعة، فكتب أبو بكر: هذا ما عهد أبو بكر، ولم يعترض عليه أحد، ومن ذلك رجوعهم إلى اجتهاد أبي بكر ورأيه في قتال ما نعى الزكاة، حتى قال عمر: فكيف تقاتلهم؟ وقد قال عليه السلام «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها»[(١)] فقال أبو بكر: ألم يقل إلا بحقها فمن حقها إيتاء الزكاة، كما أن من حقها إقام الصلاة، فلا أفرق بين ما جمع الله، والله لو منعوني عقالاً مما أعطوا النبي عليه السلام؟ لقاتلتهم عليه، وبنو حنيفة الممتنعون من الزكاة جاؤوا إلى أبي بكر رضي الله عنه متمسكين بدليل أصحاب الظاهر في اتباع النص وقالوا: إنما أمر النبي عليه السلام بأخذ الصدقات، لأن صلاته كانت سكناً لنا، وصلاتك ليست بسكن لنا، إذ قال الله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾[(٢)] فأوجبوا تخصيص الحكم بمحل النص، وقاس أبو بكر والصحابة خليفة

(وأكثرهم حديثاً أبو هريرة، و) أم المؤمنين (عائشة، و) عبدالله (بن عمر) بن الخطاب وأظن أنه عبدالله بن عمرو بن العاص، فإنه أكثر حديثاً منه، لكن الكتابة لا تتحمله (و) عبدالله بن عباس، وجابر، وأنس، هذا) كما لا يخفى على من تتبع.

(مسألة: إخبار العدل عن نفسه بأنه صحابي إذا كان معاصراً) لرسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، أي علم معاصرته من غير إخباره (لا كالرتن) الهندي الذي ظهر بعد ستمائة سنة وادّعى الصحبة، فقال في القاموس إنه كذاب ليس صحابياً وقبله الشيخ ركن الدين علاء الدولة السمناني، وقال: قد لقي الشيخ رضي الدين علي اللالا الرتن الهندي صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وأعطى مشطاً من أمشاط رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وحبس ذلك المشط تبركاً وقال: وصل إليَّ خرقة من الشيخ الرتن، ولا يخفى عليك أن الشيخين وإن كانا تقيين وليين صاحبي كرامات، لكن لم يكن لهم معرفة بأحوال الرجال وغيرهم من رجال هذا المقال، ولم يقولا بالكشف، مع أن الجرح مقدم على التعديل، كما في الحاشية لكن ينبغي أن لا يذكر الرتن بالشر لاحتمال الصحبة حذراً عن الوقوع في الكبيرة، لكن روي في النفحات أن الشيخ ركن الدين علاء الدولة كتب بخطه الشريف أنهم كانوا يقولون أن تلك الأمشاط كانت أمانة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم للشيخ رضي الدين على اللالا وهذا أي كون الأمشاط أمانة إن لم يكن بقول الرتن فهو بالكشف، فإذن صحبته ثابتة لا مجال للمرية فيه، ثم مثل الرتن ما يدعيه الأولياء القلندرية البررة الكرام، من صحبة عبدالله ويلقبونه بعلم بردار، وينسبون خرقتهم إليه، ويدعون إسناداً متصلاً ويحكون حكاية عجيبة ويدعون بقاءه إلى قريب من ستمائة، ولا مجال للنسبة الكذب إليهم فإنهم أولياء الله أصحاب كرامات محفوظون من الله تعالى والله أعلم (ليس كتعديله نفسه) فإنه يستلزم الدور، فإن العدالة لو ثبتت بقوله كان متوقفاً على قبول قوله، وقبول قوله متوقف على ثبوت العدالة، بخلاف

---

(١) انظر كنز العمال (١/ ٣٧٥ و٣٧٩ و٦/ ١٦٨٣٦ و١٦٨٤٦).

(٢) سورة التوبة الآية ١٠٣.

الرسول على الرسول، إذ الرسول إنما كان يأخذ للفقراء لا لحق نفسه، والخليفة نائب في استيفاء الحقوق، ومن ذلك ما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد بعد طول التوقف فيه، ككتب المصحف، وجمع القرآن بين الدفتين، فاقترح عمر ذلك أوّلاً على أبي بكر فقال: كيف أفعل ما لم يفعله النبي عليه السلام؟ حتى شرح الله له صدر أبي بكر، وكذلك جمعه عثمان على ترتيب واحد بعد أن كثرت المصاحف مختلفة الترتيب، ومن ذلك إجماعهم على الاجتهاد في مسألة الجدّ والأخوة على وجوه مختلفة، مع قطعهم بأنه لا نص في المسائل التي قد أجمعوا على الاجتهاد فيها، وننقل الآن من أخبارهم ما يدل على قولهم بالرأي.

فمن ذلك قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة: أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان، الكلالة ما عدا الوالد والولد، ومن ذلك أنه ورّث أمّ الأم دون أم الأب، فقال له بعض الأنصار: لقد ورّثت امرأة

الأخبار بالصحبة (لعدم الدور) فإن قبوله متوقف على العدالة الثابتة بوجه آخر (بل يفيد) هذا الأخبار (ظناً بصدقه) لكونه خبر عدل غير مكذوب (لكن) ظناً (ضعيفاً) من ظن أخبار آخر (للريبة بادعاء الرتبة) العالية لنفسه، والإنسان مجبول على طلبه فيكذب لأجله.

(مسألة: لألفاظ الصحابي) في الرواية (سبع درجات: الأولى قال لنا، وأخبرني، وحدثنا، ونحوه) وهذه (حجة بلا خلاف) لأن هذه الكلمات ظاهرة في السماع إلاّ بصارف، كما نقل عن الحسن البصري إنه قال: حدّثنا أبو هريرة، مع أنه لم يلاقه على ما قالوا، وكما في الصحيحين أنه يخرج رجل مؤمن هو خير الناس إلى الدجال فيقول: أنت الدجال الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، مع أنه لم يلاق مع أن فيه للمناقشة مجالاً، فإن هذا المؤمن الخضر، ولعله تشرف بالصحبة، والحسن كان معاصراً لأبي هريرة فيحتمل لقاءة والشهادة على النفي غير مقبولة على أنهم يشهدون أنه لم يلاق أمير المؤمنين علياً، مع أن لقاءه جليّ جلاء الشمس، فلتكن هذه الشهادة من هذا القبيل (و) الدرجة (الثانية: قال عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام، فيحمل على السماع) فإن ظاهر حال الصحابي إنه إنما جزم بنسبة القول إليه بالسماع، لأن الكلام فيمن طالت صحبته (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني لا يحمل على السماع، بل (يحتمل الإرسال أيضاً، فيبتني) قبوله (على مسألة التعديل) وهي ظهور عدالة الصحابة (وذلك لأنه لم يعرف رواية الصحابي عن تابعي إلاّ كعب الأحبار) فإنه كان يهودياً حبراً أسلم في خلافة أمير المؤمنين عمرٍ ويسمى كعب الأحبار وكعب الحبر (في الإسرائيليات) أي في قصص بني إسرائيل في التيسير روى عنه العبادلة الأربعة، وأبو هريرة وغيرهم في الإسرائيليات، وإذا تمهد هذا فالصحابي الناسب إلى الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أما سمع من فيه الشريف أو سمع من صحابي والصحابة كلهم عدول، فيكون الخبر حجة قطعاً، وأما من في قلبه من الصحابة شيء فيحتاج إلى التعديل، ثم استقراء عدم معرفة رواية صحابي عن تابعي لعله غير تام، فإن الشيخ جلال الدين السيوطي صنف رسالة وجمع الأحاديث المروية من صحابي عن

من ميت، لو كانت هي الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت، فرجع إلى الاشتراك بينهما في السدس.

ومن ذلك حكمه بالرأي في التسوية في العطاء، فقال عمر: لا نجعل من ترك دياره وأمواله مهاجراً إلى النبي عليه السلام كمن دخل في الإسلام كرهاً، فقال أبو بكر: إنما أسلموا الله وأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ.

ولما انتهت الخلافة إلى عمر فرق بينهم ووزع على تفاوت درجاتهم، واجتهاد أبي بكر أن العطاء إذا لم يكن جزاء على طاعتهم لم يختلف باختلافها، واجتهاد عمر أنه لولا الإسلام لما استحقوها، فيجوز أن يختلفوا، وأن يجعل معيشة العالم أوسع من معيشة الجاهل، ومن ذلك قول عمر رضي الله عنه أقضي في الجدّ برأيي وأقول فيه برأيي، وقضى بآراء مختلفة،

تابعي لكنه قليل جداً لا يقاس عليه (و) الدرجة (الثالثة أمر ونهي: فالأكثر) قالوا: هذه (حجة) لأن الظاهر أن الأمر هو الرسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مشافهة (وتوقف الإمام لأنه يحتمل الاعتقاد) بالأمرية والنهيية (من أفعل ولا تفعل، وقد اختلف فيه) وقد مر أنهما لهما أم لا فيحتمل فهمه من الصيغتين، فلا يكون حجة على من لا يراهما لهما (ورد بأنه بعيد لا يمنع الظهور) فإن هذا الاحتمال احتمال الخطأ، وهو بعيد محض، على أنه لا وجه له للتوقف، فإنه يدل لفظ الأمر والنهي على افعل ولا تفعل، فمن زعم أنه للوجوب يعمل به، ومن يزعم أنه للندب يعمل به، ثم التحقيق أن النهي والأمر ليسا إلّا الاقتضاء الحتمي، فمعنى أمر ونهى اقتضى الفعل أو الكف حتماً وهذا نقل الحديث الدال على الوجوب والتحريم بالمعنى وهو حجة كما سيجيء إن شاء الله تعالى. الدرجة (الرابعة: بيان حكم بصيغة المفعول) أي بصيغة المجهول (كأمرنا وحرم) علينا، كما قالت أم عطية: أمرنا أن نخرج في العيدين العواتق وذوات الخدور رواه البخاري. وعنها: نهينا عن اتباع الجنائز (والخلاف فيه أقوى) من السابقة (للزيادة بانضمام احتمال كون الحاكم بعض الأئمة أو الكتاب أو القياس) الظاهر إسقاط الكتاب لأنه لا ينافي في الحجية، قيل لا يحتمل الخلاف في أمير المؤمنين الصديق فإنه لم يكن إمام فوقه حتى يأمره وفيه أن احتمال القياس باق. الدرجة (الخامسة من السنة) وهو (حجة عند الأكثر للظهور في سننه عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام وعند الحنفية تعم سنة الخلفاء) الراشدين لكنه حجة عندهم فإن سنة الخلفاء حجة عندهم أيضاً والنزاع في أن لفظ السنة في إطلاق الصحابة لأي سنة هي فعندنا المتبادر منها طريقة مسلوكة في الدين سواء كانت طريقة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أو طريقة الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم. لنا: أن السنة لغة الطريقة، ثم عرفا الطريقة الحسنة، ثم طريان النقل لم يثبت، بل خلاف الأصل، فيبقى إطلاقهم على العرف العام، ويؤيده قول أمير المؤمنين عليه رضي الله عنه وعن آله الكرام جلد النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أربعين، وأبو بكر أربعين، وعمر ثمانين وكل سنة رواه مسلم، الدرجة (السادسة: عن النبي صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم، فابن الصلاح وجماعة حملوه على السماع)

وقوله: من أحب أن يقتحم جراثيم جهنم فليقض في الجدّ برأيه، أي الرأي العاري عن الحجة، وقال لما سمع الحديث في الجنين: لولا هذا لقضينا فيه برأينا، ولما قيل في مسألة المشتركة: هب أن أبانا كان حماراً، ألسنا من أم واحدة، أشرك بينهم بهذا الرأي.

ومن ذلك أنه قيل لعمر: إن سمرة أخذ من تجار اليهود الخمر في العشور وخللها وباعها، فقال: قاتل الله سمرة، أما علم أن النبي ﷺ قال: **«لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها»**[1] فقاس عمر الخمر على الشحم، وأن تحريمها تحريم لثمنها.

وكذلك جلد أبا بكرة، لما لم يكمل نصاب الشهاد مع أنه جاء مشاهداً في مجلس الحكم لا قاذفاً لكنه قاسه على القاذف، وقال علي رضي الله عنه اجتمع رأي عمر في أم

إذ هو الظاهر من حال الصحابي (والأكثر) من أهل الأصول (على احتمال الإرسال) يعني أن السماع بواسطة محتمل وليس بظن السماع بلا واسطة وهو الحق، لأن كلمة عن تدل على أنه مروى عنه ومنسوب إليه، وأما أنه مسموع منه فأمر زائد لا يحتمله اللفظ، فإثباته من غير دليل، لكن يكون حجة بناء على مسألة التعديل. الدرجة (السابعة) قول الصحابي (كنا نفعل ونحوه) وهو (ظاهر في) نقل (الإجماع) فالمعنى، كنا جماعة الصحابة نفعل جميعاً (وقيل: ليس بحجة) لأنه ليس واحداً من الثلاثة لأنه إنما يدل على أن فعلهم كذا لا أنه من الله تعالى أو الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولا إجماع أيضاً (وإلّا كان المخالفة) إياه (خرفاً للإجماع) فيكون الخلاف خطأ، وهو باطل بالإجماع، فإنه لا يخطىء مخالفه (والجواب أن ذلك) أي بطلان خرق الإجماع (في) الإجماع (القطعي) وهذا الإجماع ظني، فلا يكون المخالف مبطلاً (وأما) قوله: كنا نفعل (بزيادة نحو في عهده أو وهو يسمع) نحو قول ابن عمر: كنا نتخير في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فخيرنا أبا بكر ثم عمر، ثم عثمان، رواه البخاري. وقول أبي هريرة: كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم حي: أفضل الناس أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان (فرفع) (إلى الرسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (بلا توقف) فيه (هذا).

(**مسألة**: إذا روى الصحابي المجمل فحمل على أحد محمليه فالمتعين ذلك) المحمل (لكن لا تقليداً) أي في هذا الحمل (بل لأن الظاهر عدم حمله إلاّ بقرينه عاينها) والقرينة واجبة الاعتبار (فلا يترك) هذا الحمل (إلاّ بالأقوى) منه.

اعلم أن المجمل عندنا كما قد مر ما لا يعلم معناه إلاّ بالبيان من المتكلم، ولا شك أن حمله على أحد المعنيين وتعيين المراد فيه لا يكون إلاّ عن سماع فيجب الاتباع قطعاً، لكن الظاهر أنه لم يرد هذا المعنى إذ لا يساعده قوله، لأن الظاهر عدم حمله إلاّ بقرينة، فإن المتعين فيه عدم الحمل لا بقرينة ولا

---

(١) انظر كنز العمال ٢/ ٤٣٧٢ و٤/ ٩٩٨٣ و٩٩٨٧).

الولد أن لا تباع، ورأيت الآن بيعهنّ، فهو تصريح بالقول بالرأي.

وكذلك عهد عمر إلى أبي موسى الأشعري: أعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور برأيك، ومن ذلك قول عثمان لعمر رضي الله عنهما في بعض الأحكام إن اتبعت رأيك فرأيك أسد، وإن تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي كان، فلو كان في المسألة دليل قاطع لما صوبهما جمعاً.

وقال عثمان وعلي رضي الله عنهما في الجمع بين الأختين: المملوكتين: أحلتهما آية وحرمتهما آية، وقضى عثمان بتوريث المبتوتة بالرأي.

ومن ذلك قول علي رضي الله عنه في حدّ الشرب؛ من شرب هذي ومن هذي افترى، فأرى عليه حدّ المفتري، وهو قياس للشرب على القذف، لأنه مظنة القذف التفاتاً إلى أن

بغيرها إلّا بسماع، بل جرى على اصطلاح الشافعية، فإن المجمل عندهم غير متضح المعنى، وحينئذٍ لا يسلم عدم الحمل إلّا بالقرينة المعاينة، بل يجوز حمله على أحد المعنيين بالرأي أو بكونه مأنوساً بالنسبة إلى الآخر، ورأيه لا يكون حجة، ومن أوجب منا تقليد الصحابة فإنما يوجب لاحتمال السماع، وههنا قد ظهر أن لا سماع، فلو كان حجة لزم تقليد المجتهد رأي الغير وهو يخطىء ويصيب، وأكثر مشتايخنا لا يقبلون تأويل الصحابي، وتعيين أحد المحامل لما بينا، مثاله قوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»[1] يحتمل أن يكون المعنى هما بالخيار ما لم تتفرق أبدانهما، فيدل على خيار المجلس كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى، ويحتمل أن يكون المعنى: هما بالخيار ما داما متبايعين ما لم تتفرق أقوالهما فيدل على خيار القبول، وابن عمر الراوي حمله على الأول، ومشايخنا الكرام لم يقلدوه وحملوا على الثاني لما أن في إثبات الخيار إبطال حق الغير الذي تعلق به من غير رضا ذي الحق وإطلاق الله تعالى بقوله: ﴿**إلّا أن تكون تجارة عن تراض**﴾[2] يقتضي جواز التصرف من غير توقف على خيار المجلس فافهم (ولو حمل) ذلك الصحابي الراوي (ظاهراً على غيره، كتخصيص العام، فالأكثر) من الشافعية والمالكية يحملون (على الظاهر، وفيه قال الشافعي: كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته) أي كيف أترك القول الواجب الاتباع بقول من ليس قوله حجة (أقول: ما الفرق بين الأول) وهو حمل المجمل على أحد المعنيين (والثاني) وهو حمل الظاهر على خلافه، فإن الحمل الأول أيضاً قول من لا حجية في قوله كالثاني فليس بين الصورتين فرق (ولو قيل) في الأول ترجيح أحد المتساويين وفي الثاني ترجيح المرجوح و(ترجيح أحد المتساويين أهون من ترجيح المرجوح) فيتحمل الأول دون الثاني، وتفصيله أن في الأول الخبر ليس حجة في نفسه لإجماله وإنما يحتمل الحجية بالبيان، والراوي قد بين، فيقبل بخلاف الثاني، فإن الخبر حجة في

---

(١) انظر كنز العمال (٤/ ٩٧٠٧).

(٢) سورة النساء الآية ٢٩.

الشرع قد ينزل مظنة الشيء منزلته، كما أنزل النوم منزلة الحدث والوطء في إيجاب العدة منزلة حقيقة شغل الرحم ونظائره، ومن ذلك قول ابن مسعود في المقوّضة برأيه بعد أن استمهل شهراً.

وكان ابن مسعود يوصي من يلي القضاء بالرأي ويقول: الأمر في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين، فإن لم يكن شيء من ذلك فاجتهد رأيك.

ومن ذلك قول معاذ بن جبل للنبي ﷺ: أجتهد رأيي عند فقد الكتاب والسنة، فزكاه النبي عليه السلام.

ومن ذلك قول ابن عباس لمن قضى بتفاوت الدية في الأسنان لاختلاف منافعها، كيف لم يعتبروا بالأصابع، وقال في العول: من شاء باهلته الحديث، ولما سمع نهيه عن بيع

نفسه، فحمله مبطل الحجية فلا يعتد به (لم يفد) لأن كلا الحملين لا بد فيهما من قرينة، فإن الحكم بتعيين المراد لا يتأتى من غير قرينة، فترجيح أحد المتساويين والمرجوح سيان في صيرورتهما حجة بالقرينة، فإن كان تأويله بالقرينة حجة فكلاهما حجة وإلاّ فلا شيء منهما حجة فما الفرق؟ وفي بعض النسخ لم يبعد مكان لم يفد ولا يظهر له وجه (والحنفية والحنابلة) يحملون (على ما حمل) ذلك الصحابي الراوي (لأن ترك الظاهر بلا موجب حرام) وإذ هو عادل لا سيما إذا كان ممن أسلم قبل الفتح ودخل البيعة (فلا يتركه إلاّ بدليل قطعاً) وهذا الدليل إما السمع أو القرينة المعاينة، وكلاهما موجبان أن المحمول عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف الصورة الأولى، فإن المحتمل للمعاني يجوز مخالفة أحدها والعمل بالآخر بالرأي فقط، ولا ينافي العدالة فيتأتى من الصحابي، فلا قطع فيها بالحمل بالسماع أو القرينة المعاينة على أنه المراد، فلا يجب اتباعه، فاتضح الفرق واندفع ما يقال: ما بال الحنفية لا يقبلون حمل الصحابي في الأول دون الثاني مع أن في الثاني إبطال الحجة دون الأول فافهم. فإن قيل: يجوز ظن الصحابي غير القرينة قرينة، والخطأ في الحمل فلا يكون حجة قال (وأما تجويز خطئه بظن ما ليس دليلاً) على الصرف (دليلاً) عليه (فمندفع بأن المراد الرجحان بالمعانية غالباً فافهم) يعني أن غالب حاله عمله بالسماع أو القرينة المعاينة لعدالته، فيكون المحمول عليه مراد الله ورسوله، ولا ندعي القطع به، فإنّ الظن واجب العمل، ولا ينافيه هذا التجويز، بل نقول: هذا التجويز غير ناشيء عن الدليل لا سيما في مثل الخلفاء والعبادلة فلا اعتداد به (ولو ترك) الصحابي (نصاً مفسراً) غير قابل للتأويل (تعين علمه بالناسخ) لأن مخالفة المفسر عسى أن تكون كبيرة، والصحابي أجل من أن يرتكبه، ولا يحتمل التأويل حتى يكون مؤوّلاً، فتعين النسخ لا غير، فإما أن يكون علمه بالنسخ خطأً أو صواباً، والأول باطل كما أشار إليه بقوله: (واحتمال جعله ما ليس بناسخ) في الواقع (ناسخاً أبعد) من الصواب، فإن ناسخ المفسر لا يكون إلاّ مثله فلا يحتمل الخطأ فيه فتعين الثاني (فيجب اتباعه خلافاً للشافعي) رحمه الله تعالى لما ارتكز في ظنه ما مر (قيل) في حواشي مرزاجان (خلاف عمل الصحابي) روايته (مثل عمل غيره ممن روى الحديث) العادل فيجب أن يعتبر ويتبع، وهو باطل (فإنه لا يعتبر

الطعام قبل أن يقبض قال: لا أحسب كل شيء إلا مثله، وقال في المتطوع: إذا بدا له الإفطار أنه كالمتبرع أراد التصدق بمال فتصدق ببعضه ثم بدا له.

ومن ذلك قول زيد في الفرائض والحجب وميراث الجدّ، ولما ورث زيد ثلث ما بقي في مسألة زوج وأبوين قال ابن عباس: أين وجدت في كتاب الله ثلث ما بقي؟ فقال زيد: أقول برأيي وتقول برأيك، فهذا وأمثاله مما لا يدخل تحت الحصر مشهور، وما من مفت إلا وقد قال بالرأي، ومن لم يقل فلانه أغناه غيره عن الاجتهاد، ولم يعترض عليهم في الرأي فانعقد اجماع قاطع على جواز القول بالرأي.

وجه الاستدلال أنه في هذه المسائل التي اختلفوا واجتهدوا فيها، فلا يخلوا إما أن يكون فيها دليل قاطع لله على حكم معين أو لم يكن، فإن لم يكن وقد حكموا بما ليس بقاطع فقد ثبت الاجتهاد، وإن كان فمحال، إذ كان يجب على من عرف الدليل القاطع أن لا

اتفاقاً، أقول) هو (قياس مع الفارق، لأن الرواة ليس لهم إلاّ الرواية) ولا علم لهم بالقرائن والأسماع (بخلاف الصحابي فله المشاهدة) والسماع وبهما العبرة كما لا يخفى فلا يتناول الحجية لراوي الحديث مطلقاً (ومن ثمة اعتبر) الصحابي (في حمل المجمل اتفاقاً) بينكم أيها الخصوم وإن كنا لا نوافقكم فيه، ولم يعتبر غيره من الرواة (فتدبر، وإن عمل بخلاف خبره غيره فإن كان صحابياً فالحنفية) قالوا (إن كان) الخبر (مما يحتمل الخفاء) على العامل (كحديث القهقهة) فإنه روى معبد الخزاعي أنه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه قال: «من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة» رواه الإمام أبو حنيفة (فعن أبي موسى) الأشعري روى (تركه) فالتارك غير الراوي. قال في التيسير: قد يمنع صحة الرواية عنه، بل روى الطبراني عنه مرفوعاً بإسناد صحيح خلافه (لا يضر) عمل هذا الصحابي العمل بالحديث (لأنه) أي ما يحتمل الخفاء (من الحوادث النادرة) فيحتمل أن يكون تركه لعدم العلم بالحديث فلا يورث ضعفاً في الحديث. وهذا ظاهر جداً في حديث القهقهة، فإن الصحابة من كرام أولياء الله تعالى. وخشوعهم في الصلاة والمشاهدة فيها أتم وفوق ما لغيرهم، فلا يشغلهم شأن عن المشاهدة والخشوع، فلا مجال لاحتمال القهقهة في الصلاة، ألا ترى أنه لم يحك عنهم قهقهة خارج الصلاة إلاّ ما يكون أندر عن البعض الذي لم يكن له صحبة طويلة، فكيف يقع في الصلاة؟ فهم لا يحتاجون إلى معرفة حكم القهقهة فيحتمل الخفاء فافهم (وإلاّ) أي وإن كان لا يحتمل الخفاء على العامل (فيقدح) في الحديث المروى (كحديث التغريب) وهو ما روى مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والشافعي وعبدالرزاق وابن أبي شيبة والطحاوي عن عبادة بن الصامت «خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة ثم نفي سنة»[1] (خلف) أمير المؤمنين (عمر أن لا ينفي أبداً بعد لحاق من غربه مرتد بالروم) روى عبدالرزاق

---

(١) انظر كنز العمال (٥/ ١٣٠٩٨).

يكتمه، ولو أظهره وكان قاطعاً لما خالفه أحد، ولو خالفه لوجب تفسيقه وتأثيمه ونسبته إلى البدعة والضلال، ولوجب منعه من الفتوى ومنع العامة من تقليده، هذا أقل ما يجب فيه إن لم يجب قتله، وقد قال به قوم، وإن كنا لا نراه، وعلى الجملة: فلو كان فيها دليل قاطع لكان المخالف فاسقاً، وكان المحق بالسكوت عن المخالف، وترك دعوته إلى الحق فاسقاً، فيعم الفسق جميع الصحابة بل يعم العباد جميعهم، وليس هذا كالعقليات، فإن أدلتها غامضة قد لا يدركها بعض الخلق فلا يكون معانداً، أما القاطع الشرعي فهو نص ظاهر، وقد قال أهل الظاهر: إنما يحكم بنص منطوق به أو بدليل وفيما ليس منطوقاً به لا يحتمل التأويل، كقوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾[1] فمعقول هذا أن لأبيه الثلثين، وقوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾[2] فمعقوله تحريم التجارة والجلوس في البيت، وقوله: ﴿ولا تظلمون فتيلاً﴾[3] و﴿من يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾[4] و﴿لا تقل لهما أفٍ﴾[5] فلم يرخص

عن ابن المسيب قال: غرب عمرو رضي الله عنه ربيعة بن أمية بن خلف إلى خيبر، فلحق بهرقل فتنصر، فقال: لا أغرب بعده مسلماً (وقال) أمير المؤمنين (علي) كرّم الله وجهه ووجوه آله الكرام (كفى بالنفي فتنة) روى الإمام محمد من طريق الإمام أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: قال عبدالله ابن مسعود في البكر يزنى: يجلدان مائة وينفيان سنة. قال: قال علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: حسبهما من الفتنة أن ينفيا، وأما لفظ الكتاب فقول إبراهيم النخعي كما رواه ذلك الإمام فهذان الإمامان الهاديان المهديان عملا خلاف رواية عبادة وابن مسعود (ومثله لا يخفى عن مثلهما) بل هما أولى بالعلم منهما بهذا الأمر، فإن الخليفة أحق بمعرفة أمر الحد، لأنه المأمور بالإقامة، وأما تغريب أمير المؤمنين عمر فلعله للسياسة لا لكونه حداً فافهم وتأمل فيه فإنه لا يخلو عن قلق (وإن كان) هذا العامل (غير صحابي ولو) كان (أكثر الأمة فالعمل بالخبر) لا غير، لأن الخبر حجة وعمله ليس حجة. وليس أيضاً ثبوت الخبر مما لا يخفى عليه (ألا اجتماع) أهل (المدينة، عند المالكية) فإنه إجماع وحجة ومقدم على الخبر عندهم.

(مسألة: تتقوم الرواية فينا بـ) ثلاثة (التحمل والأداء، والبقاء، وكل منها رخصة وعزيمة، فالعزيمة في الأول) أي لتحمل أصل وخلف، والأصل (قراءة الشيخ) عليك (من حفظه) بل التحمل به (قيل هو أعلى) مما عداه (اتفاقاً) وهو ظاهر (أو) قراءة الشيخ عن (كتاب وقراءتك) أيها المتحمل (أو) قراءة (غيرك عليه فيقرر) الشيخ (ولو ظناً) بأن يكون هناك قرينة تفيد ظن التقرير، وإن لم يقرر هو باللسان (وهو العرض) في الاصطلاح (ورجحه) أي العرض (أبو حنيفة) إذ كان القراءة عن كتاب (لإفادته التمكن من ضبط المتن والسند) وكمال العناية به (وذهب جمع ومنهم البخاري إلى المساواة)

---

(١) سورة النساء الآية ١١.
(٢) سورة الجمعة الآية ٩.
(٣) سورة النساء الآية ٧٧.
(٤) سورة الزلزلة الآية ٧.
(٥) سورة الإسراء الآية ٢٣.

في الحكم في المسكوت عنه إلا في هذا الجنس، ولا يخفى هذا على عامي، فكيف خفي على الصحابة رضي الله عنهم مع جلالة قدرهم حتى نشأ الخلاف بينهم في المسائل، هذا تمهيد الدليل وتمامه بدفع الاعتراضات، وقد يعترض الخصم عليه تارة بإنكار كون الإجماع حجة، وهو قول النظام، وقد فرغنا من إثباته، وتارة بإنكار تمام الإجماع في القياس، من حيث أن ما ذكرناه منقول عن بعضهم، وليس للباقين إلاّ السكوت، وقد نقلوا عن بعضهم إنكار الرأي، وتارة يسلمون السكوت، لكن حملوه على المجاملة في ترك الاعتراض، لا على الموافقة في الرأي، وتارة يقرون بالإجماع، ولا يكترثون بتفسيق الصحابة، وتارة يردون رأيهم إلى العمومات، ومقتضى الألفاظ وتحقيق مناط الحكم دون القياس، فهذه مدارك اعتراضاتهم وهي خمسة.

(الاعتراض الأوّل): قال الجاحظ حكاية عن النظام: إنّ الصحابة لو لزموا العمل بما

بينهما (خلافاً لأكثر المحدثين) فإنهم قالوا: قراءة الشيخ أرجح (واستدلالهم بقراءة الرسول) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم على الصحابة دون قراءتهم عليه (في غير محل النزاع) فإنه ثمة لا يمكن القراءة من الصحابة فإن ما يوحى إليه لا يمكن المعرفة به من غير إخباره، بخلاف ما نحن فيه، فالفرق واضح، والخلف الكتاب والرسالة، وإليه أشار بقوله (والكتاب كالخطاب، والرسالة كالقراء مشرعاً وعرفاً) فإذا كتب الشيخ حديثاً وأرسل به أو أرسل رسولاً ليقرأه على المرسل إليه وأجاز الرواية عن نفسه كفى، كما إذا أخبر مشافهة (والتعليق) أي تعليق قبول الكتاب (على البينة) ليشهدوا عند المكتوب إليه أنه كتاب فلان الشيخ (تضييق) في باب السنة (من أبي حنيفة) لكمال عنايته بأمرها وعظم احتياطه بها، ألا ترى إلى أمير المؤمنين على كيف يحلف الراوي؟ (والصحيح كفاية ظن الخط) في الكتاب (والصدق) في الرسالة، فإذا ظن المكتوب إليه أنه خط فلان الشيخ أو ظن المرسل إليه صدق الرسول في رسالته كفى، لأن الاتباع بالظن واجب بخلاف كتاب القاضي إلى القاضي، فإن التلبيس في المعاملات أكثر مما في السنن، فلا يقبل كتاب القاضي إلى القاضي من غير بينة (ويصح في العرض) أن يقول المتحمل حين الرواية (حدثنا، وأخبرنا وأنبأنا، ونبأنا، مقيداً) بالقراءة (ومطلقاً على الأصح، قال الحاكم، على ذلك عهدنا أئمتنا، ونقله عن الأئمة الأربعة) المجتهدين (و) يقول (في الكتاب والرسالة: أخبرني، لا حدثني، لصحة اطلاق الخبر عند عدم المشافهة) دون التحديث، ولعل هذا اصطلاح (والرخصة) في الأول (الإجازة) وهو أن يقول الشيخ أجزتك أن تحدث مروياتي (والسلف قد اختلفوا فيها) فمنهم من أجازها، ومنهم من منعها، (لكنّ المتأخرين وسعوا حتى جوّزوا الإجازة العامة للجميع) من المسلمين بأن يقول: أجزت للمسلمين كافة (وبالجميع) أي جميع مروياته بأن يقول أجزت جميع مروياتي (وللمجهول) بأن يقول: أجزت لمن هو موجود الآن في حياتي (وبالمجهول) مثل: أجزت بما أخبرني (وللمعلوم) مثل: أجزت لمن سيولد (مثل: أجزت بما سأسمع، ونقل عن بعض التابعين أن سائلاً سأل الإجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لأصحابه: هذا يطلب إجازة أن يكذب عليّ

أمروا به ولم يتكلفوا ما كفوا القول فيه من أعمال الرأي والقياس لم يقع بينهم التهارج[1] والخلاف، ولم يسفكوا الدماء، لكن لما عدلوا عما كلفوا وتخيّروا وتآمروا وتكلفوا القول بالرأي جعلوا الخلاف طريقاً، وتورطوا فيما كان بينهم من القتل والقتال، وكذلك الرافضة بأسرهم زعموا أن السلف بأسرهم تآمروا وغصبوا الحق أهله وعدلوا عن طاعة الإمام المعصوم المحيط بجميع النصوص المحيطة بالأحكام إلى القيامة، فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف، وهذا اعتراض من عجز عن إنكار اتفاقهم على الرأي، ففسق وضلّ، ونسبهم إلى الضلال ويدل على فساد قوله ما دل على أن الأمة لا تجتمع على الخطأ، وما دل على منصب الصحابة رضوان الله عليهم من ثناء القرآن والأخبار عليهم، كما نذكر في كتاب الإمامة، وكيف يعتقد العاقل القدح فيمن أثنى الله تعالى ورسوله عليهم بقول مبتدع مثل النظام.

(والأصح الصحة في الجملة) للإجازة (للضرورة) إذ المنع مطلقاً يؤدي إلى إبطال أكثر السنن، لكن يشترط عند الإمامين أبي حنيفة ومحمد علم المجاز له بما أجيز به، خلافاً لما في قياس قول أبي يوسف (ولا نزاع في) صحة الإجازة (للتبرك) بلسان الشيخ، إنما النزاع في صحتها العمل المجتهد (و) الرخصة (المناولة) وهي أن يناول الشيخ السامع الكتاب ويقول: هذه أحاديثي عن فلان، أو يناول السامع الشيخ ويقول: هذه أحاديثي عنك أو عن فلان، فيقرره قد تقارنها الإجازة، وقد لا فبينهما عموم من وجه كما قال (وهي أخص من الإجازة بوجه، وعند الحنفية إن كان يعلم) المجاز له (ما في الكتاب جازت الرواية) له كالشهادة على الصك) فإن الشاهد إن كان عالماً بما في الصك يجوز له الشهادة (وإلّا) يكن يعلم ما في الكتاب (فإن احتمل) الكتاب (التغير) بأن يكون عند من ليس ما مأموناً (الرواية أصلاً للريبة (وإن لم يحتمل) التغير (فكذلك) لا تصح الرواية عند الإمام أبي حنيفة والإمام محمد (خلافاً لأبي يوسف) فإنه صحيح الرواية عند الأمن عن التغير (ككتاب القاضي) إلى القاضي (إذ علم الشهود بما فيه شرط) عندهما، فلا يقبل عند عدم علم الشهود بما فيه وإن كان مأموناً عن التغير (خلافاً له) فعلى هذا كتاب الحديث المناول (وقول شمس الأئمة إن عدم الصحة) عند عدم العلم في الرواية (اتفاق) بين أئمتنا الثلاثة (وتجويز أبي يوسف في الكتاب) فقط (لضرورة اشتماله على الأسرار) التي تخفى عن غير المكتوب إليه، فلو لم يقبل من غير علم فات المقصود (بخلاف كتب الأخبار) فإنها غير مشتملة على الأسرار ولا يقصد إخفاؤه (مندفع بأن ذلك) أي اشتمال الكتب على الأسرار (في كتب العامة لا) في (كتاب المحكمة) فكتاب القاضي وكتاب الأخبار سيان وفيه ما فيه، فإن القاضي ربما يسأل قاضياً آخر أو يخبر أموراً مخفية أيضاً. وقد يكتب في الكتاب المرسل أسراره ومحكمته معاً (ثم المستحب فيهما) أي في الإجازة والمناولة (أجازني، ويجوز أخبرني وحدثني مقيداً) بالإجازة

---

(١) أي الفتن.

(الاعتراض الثاني): قولهم: لا يصح الرأي والقياس إلاّ من بعضهم، وكذلك السكوت لا يصح إلا من بعضهم، فإن فيهم من لم يخض في القياس، وفيهم من لم يسكت عن الاعتراض، قال النظام فيما حكاه الجاحظ عنه إنه لم يخض في القياس إلاّ نفر يسير من قدمائهم، كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت وأبيّ بن كعب ومعاذ بن جبل ونفر يسير من أحداثهم، كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير، ثم شرع في ثلب[1] العبادلة وقال: كأنهم كانوا أعرف بأحوال النبي عليه السلام من آبائهم، وأثنى على العباس والزبير، إذ تركا القول بالرأي ولم يشرعا، وقال الداودية: لا نسلم سكوت جميعهم عن إنكار الرأي والتخطئة فيه، إذ قال أبو بكر: أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي، وقال: أقول في الكلالة برأيي، فإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، وقال علي لعمر رضي الله عنهما في قصة الجنين: إن اجتهدوا فقد أخطأوا، وإن لم يجتهدوا فقد غشوا، وقالت عائشة رضي الله عنها: أخبروا زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب لفتواه بالرأي في

(ومطلقاً) عنها (على) المذهب (الأصح) خلافاً للبعض وإنما جاز حدثني (للمشافهة) أي لوجود المشافهة فيها (والوجادة) وهو أن يجد الطالب كتاباً بخط الشيخ (كالوصية) بالرواية للطالب (والإعلام) هو أن يعلم الشيخ بأن ما في هذا الكتاب من مروياتي عن فلان ولم يناوله ولم يجز به (لا يخلو عن صحة) و (أما اطلاق حدثني وأخبرني)، فيهما (فحديث ضعيف) لعدم الإخبار والتحديث إلاّ أن يصطلح على أعم من ذلك (والعزيمة في الثاني) وهو البقاء (دوام الحفظ إلى) وقت (الأداء) عن ظهر القلب (والرخصة تذكره بعد النظر إلى الكتاب) ما فيه (وإن لم يتذكر) ما فيه (وقد علم أنه خطه أو خط الثقة) غيره (وهو) أي الكتاب (في يده أو يد أمين حرمت الرواية، والعمل عند أبي حنيفة، وصح عند الأكثر) من أهل الأصول (وهو المختار، وعلى هذا) الخلاف (رؤية الشاهد خطه في الصك) فيجوز الشهادة عند معرفة خطه وعدم تذكر ما فيه عند الأكثر خلافاً له (و) رؤية (القاضي) خطه (في السجل) فلا يجوز عنده العمل به خلافاً للأكثر (و) روي (عن أبي يوسف الجواز في الرواية والسجل) لأنهما مأمونان (دون الصك) لأنه في أيدي الخصوم فلا أمان (و) روي (عن الإمام (محمد في الكل) رواية كان أو سجلاً أو صكاً (تيسيراً لنا كما أقول معرفة خطه وهو في يده) أو في يد ثقة (تقتضي الظن) بكونه مسموعه ومكتوبه أو مسموع ثقة ومكتوبه (وعدم التذكر ليس بمانع) عن هذا الظن (ضرورة) واتباع الظن واجب فيجب قبوله، ولعلك تقول: إن أيراث الظن ممنوع بل العادة في كتب الأحاديث الحفظ والنظر لاستفادة معانيه وما فيه، فإذا لم يتذكر احتمل أنه تساهل في الحفظ والضبط فلا يفيد الظن فتأمل فيه بخلاف نقل القرآن فإنه كثيراً ما يحفظ للتبرك بنفس المكتوب فافهم. (واستدل أوّلاً بعمل الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم (بكتابه عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام بمعرفة الخط و) معرفة (أنه منسوب إليه عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام) ككتاب عمرو بن حزم أخرجه الحاكم، وهو

---

(١) أي شرع في لومهم وعيبهم.

مسألة العينة. وقال ابن عباس: من شاء باهلته إن الله لم يجعل في المال النصف والثلثين، وقال: ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً، وقال ابن مسعود في مسألة المفوضة: إن يك خطأ فمني ومن الشيطان، وقال عمر: إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلّوا. وقال علي وعثمان رضي الله عنهما: لو كان الدين بالرأي لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره، وقال عمر رضي الله عنه: اتهموا الرأي على الدين، فإنّ الرأي منا تكلف وظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً. وقال أيضاً: إنّ قوماً يفتون بآرائهم، ولو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون، وقال ابن مسعود: قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون، ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون ما لم يكن بما كان، وقال أيضاً: إن حكمتم في دينكم بالرأي أحللتم كثيراً مما حرمه الله، وحرمتم كثيراً مما أحله الله، وقال ابن عباس: إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه، وقال الله تعالى لنبيه عليه السلام: ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾[1]

مشتمل على مقادير الزكاة والديات، وأخرجه النسائي في الديات، قال يعقوب بن سفيان: لا نعلم في جميع الكتب المنقولة أصح منه، فإن أصحاب النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم والتابعين يرجعون إليه ويدعون آراءهم وككتاب أمير المؤمنين الصديق الأكبر رضي الله عنه، وقال الزهري عن سالم عن أبيه أنه كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم قد كتاب الصدقة ولم يخرجها إلى عماله. وتوفي فأخرجها أبو بكر من بعده، فعمل بها حتى قبض، ثم أخرجها عمر فعمل بها حتى قبض. ثم أخرجها عثمان فعمل بها حتى قبض، ثم أخرجها علي فعمل بها (أقول) هذا (قياس مع الفارق) فإن الكلام في أنه هل يصح رواية ما في الكتاب بوجدانه بخط الثقة من غير تذكر به، وليس في رواية الكتاب، فأين هذا من ذلك، وقياس الأول على الثاني لا يصح لجواز أن يكون آل عمرو بن حزم راوي الكتاب وعالمين ما فيه فافهم. ولا تزل (على أن القرينة قد تفيد القطع) ويجوز أن يكون ههنا قرينة قاطعة دالة على أن الكتاب كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (فتأمل) فيه فإنه احتمال بعيد خلاف الظاهر (و) استدل (ثانياً النسيان غالب) فإن الإنسان يساوق السهو والنسيان (فلو لزم) في رواية ما في الكتاب (التذكر بطل كثير من الأدلة) بالنسيان (وأجيب بأن الغلبة بعد معرفة الخط ممنوع) والكلام فيه، على أن النسيان في المتصدين للحديث بما في خرائطهم وعدم فهم معنى الحديث بعيد جداً (هذا، اعلم أن الإمام أبا حنيفة احتاط في باب السنة جداً، فمنع الكتاب والرسالة إلاّ بالبينة) ولم يعتمد على الرسول (ومنع الإجازة مطلقاً، ولم يعمل بالخط إلاّ متذكراً، ولهذا قلت الروايات عنه) فإن اجتماع هذه الشرائط، قلما يوجد (وذلك لأن السنة أصل الدين، كالكتاب، وفيها وإن لم يجب التواتر) للضرورة (لكن إرخاء عنان التوسعة) فيها (مطلقاً تأسيس للتعارض والتشاجر) فإنه لو اعتبرت بجميع أنحائها وقع التعارض كثيراً (وفتح لباب التقصير) في حفظ الحديث (والبدعة) فإن الاعتماد على

---

(١) سورة النساء الآية ١٠٥.

ولم يقل: بما رأيت، وقال: إياكم والمقاييس، فما عبدت الشمس إلاّ بالمقاييس. وقال ابن عمر: ذروني من أرايت وأرأيت، وكذلك أنكر التابعون القياس. قال الشعبي: ما أخبروك عن أصحاب أحمد فأقبله، وما أخبروك عن رأيهم فألقه في الجش أن السنة لم توضع بالمقاييس، وقال مسروق بن الأجدع: لا أقيس شيئاً بشيء أخاف أن تزل قدم بعد ثبوتها. والجواب من أوجه:

الأول: أنا بينا بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأي والسكوت عن القائلين به، وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة، كميراث الجد والأخوة وتعيين الإمام بالبيعة، وجمع المصحف، والعهد إلى عمر الخلافة وما لم يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع بروايات صحيحة لا ينكرها أحد من الأمة ما أورث علماً ضرورياً بقولهم بالرأي،

الخط يؤدي إلى قبول كل مكتوب، والتلبيس فيه ممكن بل واقع، فينفتح البدعة (ألا ترى إلى تحليف أمير المؤمنين (علي كيف احتاط هذا) اعلم أن علم ما في الكتاب ومعرفة المعنى إنما شرطهما الإمام، لأن المقصود في السنة المعنى، ولا يتصدى لها في العادة إلاّ لمعرفة المعاني، وأخذ الأحكام ومن قصر فيها يكون متساهلاً فيه. والمتصدى للسنة، قلما ينسى ما كتب عنده في خرائطه فافهم. (والعزيمة في الثالث) أي الأداء (اللفظ المسموع) من في رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أو في شيخه (والرخصة جواز النقل بالمعنى للعالم باللغة المتفقه بالشريعة) الظاهر أنه يشترط للنقل بالمعنى التفقه بالشريعة، وليس هو مختار المصنف، فينبغي أن يحمل على أنه يجب في النقل بالمعنى العلم باللغة، إن كان الحديث وارداً على المعاني اللغوية، والتفقه في الشريعة إن كان وارداً على المعنى الشرعي (نعم: الأولى) النقل (بصورته) لأنها العزيمة، وليست رخصة إسقاط وهو ظاهر (و) جوز الإمام (فخر الإسلام) النقل بالمعنى (إلاّ في نحو مشترك) أي غير متضح خفياً كان أو مشكلاً أو مجملاً أو متشابهاً (بخلاف العام والحقيقة المحتملين للمجاز والخصوص) فإنه يجوز للفقيه، وتفصيل كلام هذا الإمام أن الأقسام خمسة: أن يكون المنقول متضح المعنى غير قابل للتأويل أصلاً، كالمفسر والمحكم، وما يكون محتملاً للتأويل ظاهراً في الدلالة، كالنص والظاهر، وما يحتاج فيه إلى التأويل للعمل به، كالمشكل والمشترك، وما لا يدرك بالتأويل يحتاج إلى السماع، كالمجمل، أو لا يدرك أصلاً، كالمتشابه وجوامع الكلم، فالأول يجوز نقله بالمعنى لكل عارف باللغة، إذ لا احتمال للغلط في فهم المعنى لعدم قبوله التأويل والتخصيص أصلاً، وأما الثاني: فلا يجوز إلاّ لفقيه، فإنه يجوز أن يقيم غير الفقيه بدله لفظاً، لا يحتمل ذلك التأويل، ويكون هو مراد الشارع فيفوت الحكم، وأما الفقيه فيعرف حق كل لفظ، فلا يغير بحيث ينقلب من الظهور إلى الأحكام، وأما الثالث: فلا يحل فيه النقل بالمعنى أصلاً، لأن المعنى لا يفهم فيه إلاّ بتأويل واستعمال رأي، والرائي يخطىء ويصيب، فما هو غير واجب الاتباع يصير واجب الاتباع بالنسبة إلى المعصوم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه، فإن قلت: لعله يعرف بالقرينة؟ قلنا لو كانت القرينة مقرونة بحيث تجعله متضح المعنى لغة

وعرف ذلك ضرورة، كما عرف سخاء حاتم وشجاعة علي، فجاوز الأمر حداً يمكن التشكك في حكمهم بالاجتهاد، وما نقلوه بخلافه، فأكثرها مقاطيع ومروية عن غير ثبت، وهي بعينها معارضة برواية صحيحة عن صاحبها بنقيضه، فكيف يترك المعلوم ضرورة بما ليس مثله، ولو تساوت في الصحة لوجب إطراح جميعها والرجوع إلى ما تواتر من مشاورة الصحابة واجتهادهم.

الثاني: أنه لو صحت هذه الروايات وتواترت أيضاً لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم، فيحمل ما أنكروه على الرأي المخالف للنص: أو الرأي الصادر عن الجهال الذي يصدر ممن ليس أهلاً للاجتهاد، أو وضع الرأي في غير محله، والرأي الفاسد الذي لا يشهد له أصل ويرجع إلى محض الاستحسان ووضع الشرع ابتداءً من غير نسخ على منوال

فيدخل في أحد القسمين الأولين. وأما الرابع: فلا يحتمل نقل المعنى فيه، فإن المتشابه لا يعرف معناه، وأما المجمل فقبل سماع البيان مثل المتشابه وبعده النقل نقل المجمل والبيان، وهما حديثان متضحا المعنى، وأما الخامس فلان جوامع الكلم مخصوص بها إعطاء رسولنا صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، كما يدل عليه الخبر الصحيح، ولا يمكن إتيان مثله، فلو نقل بمعناه نقل على فهمه وعلى ما يتأدى من عبارته، فيفوت أكثر الفوائد المشتملة هي عليها، ثم هذا قوله في جواز النقل، وأما القبول فلا نزاع فيه، ويقبل مطلقاً، ويحمل على أن ما نقله الراوي من صور ما يجوز نقله بالمعنى لكونه عدلاً لا يرتكب المحذور ولا ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم ما فيه ريبة، كيف وإذا نقل بالمعنى لم يعلم اللفظ المسموع، فكيف يحكم فيه بأحد الشقوق حتى يقال: يقبل في حال ولا يقبل في حال أخرى فافهم. ولو تدبرت فيما تلونا أحسن التدبر علمت أنه لا يرد عليه ما أشار إليه بقوله (وفيه تحكم) ووجه بأن الراوي لا ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم إلا ما يعلمه قطعاً أنه مراده سواء كان متضح المعنى أو غير متضح، بل الراوي إن كان صحابياً يقبل مطلقاً، لأن تأويله غير المتضح حجة قطعاً بمشاهدة القرائن، وجه الاندفاع أنه مسلم أن الراوي لا ينسب إلاّ ما هو معلوم قطعاً عنده، لكن العلم لا يتحقق إلاّ في المفسر والمحكم للكل وفي النص والظاهر للفقيه فقط، وفي المشكل والخفي لا يتحقق أصلاً، لأن الرائي يخطىء ويصيب، والمتشابه والمجمل قبل البيان غير معلوم وبعده، فالنقل في الحقيقة نقل المجمل والبيان معاً، وهو معه مفسر فافهم. ولا تزل فإنه مزلة و(قيل) يجوز مطلقاً (إلاّ في جوامع الكلم) في التيسير نقلاً عن الخطابي هو إيجاز الكلام مع إشباع المعاني، وفي صحيح البخاري: بلغني أن جوامع الكلم أن الله يجمع ما في الكتب المتقدمة من الأمور الكثيرة في أمر واحد أو أمرين ونحوه (كالخراج بالضمان) ومثلوه بهذا الحديث الذي روي في السنن، والخراج كل ما خرج من شيء وإخراج الشجر ثمرته، وخراج الحيوان درّه ونسله، والمعنى: الخراج يطيب لأجل الضمان، أي ما يدخل في ضمان الشخص، فالخراج له كالمشترى المردود بالعيب، فخراجه وغلته قبل الرد يطيب له، كذا في الكشف (وقيل) يجوز النقل

سابق، وفي ألفاظ روايتهم ما يدل عليه إذ قال: اتخذ الناس رؤساء جهالاً، وقال: لو قالوا بالرأي لحرّموا الحلال وأحلوا الحرام، فإذا القائلون بالقياس مقرّون بإبطال أنواع من الرأي والقياس والمنكرون للقياس: لا يقرون بصحة شيء منه أصلاً، ونحن نقر بفساد أنواع من الرأي والقياس، كقياس أصحاب الظاهر، إذ قالوا: الأصول لا تثبت قياساً، فلتكن الفروع كذلك، ولا تثبت الأصول بالظن فكذلك الفروع، وقالوا: لو كان في الشريعة علة لكانت كالعلة العقلية، فقاسوا الشيء بما لا يشبهه، فإذا إن بطل كل قياس فليبطل قياسهم، ورأيهم في إبطال القياس أيضاً، وذلك يؤدّي إلى إبطال المذهبين.

(بمرادف فقط، و) روي (عن) محمد (بن سيرين) رضي الله عنه (و) الشيخ (أبي بكر الرازي) في مشايخنا (وجماعة) أخرى (منعه) مطلقاً، وحكي في الكشف أنه مختار الشيخ أبي بكر الرازي، ونسبه إلى عبدالله بن عمر، وقد نسب إلى الإمام مالك أيضاً المنع أخذاً من تشدده في باء القسم وتائه مع كونهما مترادفين، ولم يرتض به المصنف متابعاً لابن الحاجب، وقال (وتشديد مالك في الباء والتاء حمل على المبالغة في الأولى) أي في أخذ العزيمة والعمل بها، لا أنه لا يرخص النقل بالمعنى (لنا: أوّلاً نقلهم أحاديث بألفاظ مختلفة) فيروي راوٍ بلفظ وراوٍ آخر بلفظ آخر، بل الراوي الواحد يروي بلفظين في زمانين (و) الحال أن (الواقعة) التي ورد فيها الحديث (متحدة) كما لا يخفى على من تتبع الصحاح والسنن والمسانيد، فيقطع بأنهم نقلوا بالمعنى (ولم ينكر) عليه من أحد، بل قبل الكل في كل عصر (و) لنا (ثانياً ما [روي][1] عن ابن مسعود وغيره) من الصحابة (قال عليه السلام) وعلى آله وأصحابه (كذا أو نحوه أو قريباً منه) وهذا أيضاً غير خفي على المتتبع، أخرج أحمد وابن ماجه عن عمرو بن ميمون قال: كنت لا تفوتني عشية خميس إلاّ آتي عبدالله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، فما أسمعه يقول لشيء قط قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم إلاّ اغرورقت عيناه وانتفخت أوداجه، ثم قال أو مثله أو نحوه أو شبيه منه، قال: فأنا رأيته وإزاره محلولة، وروى الدارمي عن أبي الدرداء رضي الله تعالى عنه أنه كان إذا حدث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال: أو نحوه أو شبهه، في التيسير موقوف منقطع رجاله ثقات (قيل) في حواشي مرزاجان (هذا) الدليل (لنا) معشر المانعين النقل بالمعنى (لا علينا، إذ لو كفى) المعنى) لكفى) في الرواية (قوله: كذا) ولم يحتج إلى أو نحوه وشبهه (أقول: مقصودهم) أي مقصود الراوين (أنه على كل تقدير) من قوله: بعينه أو نحوه أو قريب منه (تحديث) لحديث رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم (فهو عليكم) أيها المانعون لا لكم (فعليكم بالتأمل) فيه ولا تلتفتوا إلى ما يقال: من أين علم أن مقصودهم ذلك؟ بل يجوز أن يكون ذكر النحو حذراً عن النقل بالمعنى وإيذاناً بأنه ليس قول الرسول بعينه كما لا يخفى على من له أدنى دراية في فهم الأغراض والمحاورات، وقد يستدل بما روى الخطيب عن يعقوب بن عبدالله بن سليمان الليثي عن أبيه عن جده: أتينا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه

---

(١) زيدت على الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

الاعتراض الثالث: أن دليل الإجماع إنما تم بسكوت الباقين، وإن ذلك لو كان باطلاً لأنكروه، فنقول: لعلهم سكتوا على سبيل المجاملة، والمصالحة خيفة من ثوران فتنة النزاع، أو سكتوا عن إظهار الدليل لخفائه، والدليل عليه أن مسائل الأصول فيها قواطع، وقد اختلف الأصوليون في صيغة الأمر وصيغة العموم والمفهوم واستصحاب الحال وأفعال النبي عليه السلام، بل في أصل خبر الواحد، وأصل القياس، وأصل الإجماع وفي هذه المسائل أدلة قاطعة عندكم في النفي والإثبات، ولم ينقل عن الصحابة والتابعين التأثيم والتفسق فيها؟

والجواب: أن حمل سكوتهم على المجاملة والمصالحة واتقاء الفتنة محال: لأنهم

وسلم فقلنا بآبائنا وأمهاتنا، إنا نسمع منك ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك، قال صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم: «إذا لم تحلوا حراماً ولم تحرموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس» وقد يروى مرسلاً إلى عبدالله بن سليمان، قال إمام أهل الطريقة والشريعة الحسن البصري حين ذكر ذلك له: لولا هذا ما حدثنا، وما يقال إنه مرسل فإن عبدالله بن سليمان تابعي في الصحيح فغير ضار، لأن المرسل حجة لا سيما إذا اعتضد بعمل أكثر العلماء، واعلم أن هذه الاستدلالات لا تنفي رأي الإمام فخر الإسلام لجواز أن يكون فيما اتضح معناه بل الدليل الأخير يؤيده، فإن الإجازة إنما هي إذا علم عدم تحليل الحرام وتحريم الحلال، وذلك إذا اتضح المعنى كما لا يخفى على ذي كياسة فافهم (واستدل أوّلاً بجواز تفسيره بالعجمية إجماعاً) وهو نقل بالمعنى (وأجيب بأنه) أي التفسير بالعجمية (للتعبير للعجم) يعني أن الجواز هناك ليس إلاّ تفسيراً ليفهمه العجم. وليس يجوز هناك أن ينسب إلى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم بأن يقول هذا قوله. فالذي يجوز فيه ليس نقلاً بالمعنى. والذي هو نقل بمعناه لا يجوز فيه على أن الجواز لضرورة فهمهم لا يستلزم الجواز فيما لا ضرورة فيه (و) استدل (ثانياً: المقصود) في الحديث (المعنى) فقط دون اللفظ (لأنه وحي غير متلو) فليس اللفظ فيه مراعي (وذلك حاصل) في النقل بالمعنى فيجوز (أقول: لا تسلم أنه المقصود) فقط (بل التبرك بلفظه عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام أيضاً) فيجوز أن يكون مراعاته واجبة لهذا، والجواب: أن المقصود الأعم إنما تعلق بمعرفة الأحكام الإلهية وليس بنظم الحديث حكم ما متعلقاً به، فيجوز تأدية معناه بحيث يستفاد منه الحكم المقصود، ويكفي في المقصود، وأما التبرك فهو وإن كان مقصوداً أيضاً لكنه إنما يفيد الاستحباب، وكونه عزيمة لا وجوبه (ولو سلم) أن المقصود هو المعنى (فلا نسلم أنه علة تامة للجواز) للنقل بالمعنى حتى يستلزم جوازه (لجواز المانع وهو الانحطاط) أي انحطاط كلام أبلغ بلغاء البشر (إلى كلام الآحاد) من العامة، . وجوابه أن الواجب نقل الأحكام الشرعية لئلاّ تفوت فائدة البعث، وفي السنة الأحكام إنما تستفاد من المعنى، وليس الحكم فيها منوطاً بالنظم ولا يجب رعاية البلاغة، إذ ليس فيه الإعجاز، فالغرض من نقل الشرائع، يتم بنقل معنى الحديث، وأما الكتاب فلما كان معجزاً، متعلقاً للأحكام الشرعية وجب نقل النظم أيضاً فافهم.

اختلفوا في المسائل وتناظروا وتحاجوا ولم يتجاملوا، ثم افترقت بهم المجالس عن اجتهادات مختلفة، ولم ينكر بعضهم على بعض، ولو كان ذلك بالغاً مبلغاً قطعياً لبادروا إلى التأثيم والتفسيق كما فعلوا بالخوارج والروافض والقدرية وكل من عرف بقاطع فساد مذهبهم، وأما سكوتهم لخفاء الدليل فمحال، فإن قول القائل لغيرهُ لست شارعاً ولا مؤذوناً من جهة الشارع: فلم تضع أحكام الله برأيك ليس كلاماً خفياً عجز عن دركه الإفهام، وكل من قاس بغير إذن فقد شرع، فلولا علمهم حقيقة بالأذن لكانوا ينكرون على من يسامي رسول الله ﷺ في وضع الشرع واختراع الأحكام، وأما ما ذكروه من مسائل الأصول فليس بين الصحابة خلاف في صحة القياس ولا في خبر الواحد ولا في الإجماع، بل أجمعوا وبإجماعهم تمسكنا في هذه القواعد، وأما العموم والمفهوم وصيغة الأمر فقلما خاضوا في هذه المسائل بتجريد النظر فيها خوض الأصوليين، ولكن كانوا يتمسكون في مناظراتهم بالعموم والصيغة، ولم يذكروا أنا نتمسك بمجرد الصيغة من غير قرينة، بل كانت القرائن

المانعون (قالوا: أوّلاً) قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم (نضر الله إمرأً الحديث) يعني: «نضر الله إمرأً سمع مقالتي فوعاها فحفظها فأدّاها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» رواه أحمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان، وفي رواية أخرى: «نضر الله إمرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها، فرب مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» رواه أصحاب السنن (قلنا: الناقل) بالمعنى (يؤدي كما سمع) فإن المراد بتأديته تأدية معناه (كالمترجم) بالعجمية فإنه مؤدٍ كما سمع، ويدل عليه قوله: «ورب حامل فقه» فإن الفقه يتعلق بالمعنى دون اللفظ (ولو سلم) أن الناقل بالمعنى ليس مؤدياً كما سمع (فـ) ـهو (دعاء له) أي لناقل النظم (لأنه الأولى) والعزيمة ولا يلزم منه عدم جواز النقل بالمعنى، ولا ينافيه «رب حامل فقه غير فقيه» إلخ، لأن المعنى: رب حامل فقه غير فقيه، فيحتمل نقله بالمعنى إلى التباس المعنى، وبالاحتمال لا يجب شيء إنما غاية أمره الندب. ثم إن في هذا الاستدلال فساد الوضع، فإنّ الحديث روي بألفاظ مختلفة، فهو لا يخلو عن النقل بالمعنى، فلو لم يصح لم يصح الأخذ به (و) قالوا (ثانياً: لو جاز) النقل بالمعنى (لأدّى بالتدريج إلى طمس الحديث) فإنه لو نقل الأول بالمعنى لتغير الحديث، ثم بعد نقله كذلك في درجة أخرى وقع فيه تغير زائد، ثم وثم حتى ينطمس المعنى (قلنا: الكلام على تقدير عدم التغير أصلاً) وحينئذٍ لا انطماس. وأما إذا تغير بوجه فلا يجوز ولا يقبل، بل هذا لا يتأتى من العدل الفقيه أصلاً (و) قالوا) (ثالثاً: كما قيل) في حواشي مرزاجان (لو صح) النقل بالمعنى (لزم تقليد الراوي) وهو باطل (لأن المجتهد إنما اجتهد في لفظه) أي في لفظ الراوي واستنبط الحكم منه لا في لفظه الشريف (حينئذٍ) أي حين كونه منقولاً بمعناه (أقول: إن بقي معنى النبي صلى الله عليه) وعلى آله وأصحابه (وسلم على ما هو الظاهر من العالم المتفقه) الناقل (فاللفظ تابع) والاجتهاد إنما يقع في المعنى، وهو من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، فلا يلزم تقليد الراوي (وإلّا) أي

المعرفة للأحكام المقترنة بالصيغ في زمانهم غضة طرية متوافرة متظاهرة، فما حرموا النظر في هذه المسائل، كيف وقد قال بعض الفقهاء: ليس في هذه المسائل سوى خبر الواحد، وأصل القياس والإجماع أدلة قاطعة، بل هي في محل الاجتهاد، فمن سلك هذا الطريق اندفع عنه الأشكال، وإن لم يكن هذا مرضياً عند المحققين من الأصوليين، فإن هذه أصول الأحكام، فلا ينبغي أن تثبت إلاّ بقاطع، لكن الصحابة لم يجردوا النظر فيها، وبالجملة، من اعتقد في مسألة دليلاً قاطعاً فلا يسكت عن تعصية مخالفة، وتأثيمه كما سبق في حق الخوارج والروافض والقدرية.

الاعتراض الرابع: قولهم: إن ما ذكرتموه نقل للحكم بالظن والاجتهاد، فلعلهم عوّلوا فيه على صيغة عموم وصيغة أمر، واستصحاب حال ومفهوم لفظ، واستنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين وخبرين، وصحة رد مقيد إلى مطلق، وبناء عام على خاص وترجيح خبر على خبر وتقرير على حكم العقل الأصلي، وما جاوز هذا كان اجتهادهم

وإن لم يبق المعنى (فلا نزاع) في عدم جوازه (على أنه لا يمنع) النقل (بمرادف) فإنه يؤدي المعنى نفسه، فالاجتهاد فيه اجتهاد في المعنى المقصود له عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام فلا تقليد للراوي. قال مطلع الأسرار الإلهية قدّس سره: فيه نوع من التحريف، فإن صاحب الحواشي إنما تمم بهذا الوجه الدليل الثاني، لا أنه أورد وجهاً آخر وقرر بأنه يجوز أن يفهم من الحديث وينقله بلفظ آخر، ولم يكن هو مراداً له عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام، فيجتهد المجتهد في هذا اللفظ، وهذا المعنى، فيلزم تقليد الراوي، وحينئذٍ اندفع الجواب. ووجهه بأن بقاء معناه الواقعي غير لازم، والمعنى المفهوم باقٍ، ثم أجاب صاحب الحواشي بأن العادل الماهر لا ينقل على حسب فهمه مع احتمال كونه غير مراد، وإلاّ كان تدليساً، ولا يبعد أن في هذه الصورة وقع الاتفاق على عدم الجواز، وتعقب مطلع الأسرار قدّس سره بأنه إذا ظن أنه مراد الشارع ونقله فلا تدليس، وإنما التديس إذا علم أن له محملاً آخر ونقل ما حمله عليه، وأما قوله أنه وقع الاتفاق عليه، ففيه أن من موارد النزاع المشترك أيضاً انتهى كلامه الشريف. وأنت إذا تأملت فيما بيّنا في تقرير كلام الإمام فخر الإسلام قدّس سره علمت اندفاع هذا بأكمل الوجوه فتدبر.

(**مسألة**: حذف البعض) من الخبر (ورواية البعض) منه (جائز إن لم يكن بينهما) أي بين ما حذف، وبين ما روي (تباغض) يعني اختلاف بحث لو لم يذكر لاستفاد مما ذكر حكماً مناقضاً، أي منافياً له ((كالمغيرات) من الاستثناء وغيره نحو: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، والورق بالورق، إلاّ وزناً بوزن مثلاً بمثل، سواء بسواء»، رواه مسلم[1]. ونحو: من «ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه»[2] رواه

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساقاة باب بيع القلادة فيها خرز وذهب (٣/ ١٣١٤).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب البيوع باب بطلان بيع المبيع قبل القبض (٣/ ١١٥٩).

في تحقيق مناط الحكم لا في تنقيحه واستنباطه، والحكم إذا صار معلوماً بضابط، فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا ننكره، فقد علموا قطعاً أنه لا بد من إمام وعلموا أن الأصلح ينبغي أن يقدم وعرفوا بالاجتهاد الأصلح إذ لا بد منه ولا سبيل إلى معرفته إلاّ بالاجتهاد، وعرفوا أن حفظ القرآن عن الاختلاط والنسيان واجب قطعاً، وعلموا أنه لا طريق إلى حفظه إلاّ الكتبة في المصحف، فهذه أمور علقت على المصلحة نصاً وإجماعاً، ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص والأحوال إلاّ بالاجتهاد، فهو من قبيل تحقيق المناط للحكم وما جاوز هذا من تشبيه مسألة بمسألة واعتبارها بها، كان ذلك في معرض النقض بخيال فاسد لا في معرض اقتباس الحكم، كقول ابن عباس في دية الأسنان: كيف لم يعتبروا بالأصابع، إذ عللوا اختلاف دية الأسنان باختلاف منافعها، وذلك منقوض بالأصابع ونحن لا ننكر أن النقض من طرق إفساد القياس وإن كان القياس فاسداً بنفسه أيضاً وكذلك قول علي أيضاً: أرأيت لو اشتركوا في السرقة حيث توقف عمر عن قتل سبعة بواحد، فإنه لما تخيل كون الشركة مانعاً بنوع من القياس نقضه عليّ بالسرقة فإذاً ليس في شيء مما ذكرتموه ما يصحح القياس أصلاً.

الشيخان ونحو «الصلاة إلى الصلاة كفارة ما بينهما ما اجتنبت الكبائر» رواه في السنن (كقوله) صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه («المسلمون تتكافأ دماؤهم») أي تتساوى في الحرمة والقصاص، ولذا قلنا: يقتل الحر بالعبد («ويسعى بذمتهم أدناهم») كالعبد المأذون مثلاً، ولذا يثبت الأمان إذا أمن واحد من المسلمين (ويرد) الغنائم (عليهم أقصاهم) أبعدهم ولا ينفرد بنفسه بالأخذ (وهم يد على من سواهم») كالعضو الواحد في اتحاد كلمتهم وحرمة دمائهم وأموالهم، رواه أبو داود ففي هذا الحديث كل جملة منه مستقلة لا تغير واحدة الأخرى أصلاً (وقيل: لا) يصح الحذف أصلاً (وقيل) يجوز (إن روي مرة على التمام، وإلاّ) أي وإن لم يرو مرة من المرات فيروى (إلى الكمال لنا إذا عدم التعلق) بين الجملتين (فكخبرين) مستقلين، فلا يتوقف نقل واحد على الآخر (و) أيضاً (شاع) رواية البعض وحذف البعض (من الأئمة) المعتبرين (بالاستقراء) فهذا يدل على الإجماع فافهم.

(مسألة: إذا كذب الأصل الراوي (الفرع) في روايته عنه (سقط) هذا (الحديث) المروي (اتفاقاً، لانتفاء صدقهما معاً فيه) أي في هذا الحديث (ولا بد في الاتصال من صدقهما) وبفوات الاتصال تفوت الحجية، فإن قلت: انتفاء صدقهما ممنوع، بل يجوز أن يكونا صادقين، لكن نسي الأصل، بل هو الظاهر، فإن نسيان ما سمع غير نادر جداً، بخلاف ظن سماع ما لم يسمع، فإنه بعيد جداً، قلت: الأصل يدعى كذب الفرع، ولا شك أن هذا لا يجامع صدقه، ونسيان ما سمع وإن كان غير نادر لكن تيقن أنه ما سمع لمسموعه بعيد جداً، فقد أورث هذا التكذيب ريبة قوية، ولا حجية بعد هذه الريبة (وهما على عدالتهما) كما كانا من قبل (فيقبل روايتهما في حديث آخر، وذلك لأن اليقين لا يزول بالشك بل يعمل به) وعدالة كل منهما كانت ثابتة، والآن قد وقع الشك في كل واحد بعينه فلا يزول به

والجواب: أن هذا اعتراف بأنه لا حاجة في الحكم إلى دليل قاطع وأن الحكم بالظن جائز والإنصاف الاعتراف بأنه لو لم يثبت إلاّ هذا النوع من الظن، لكنا لا نقيس ظن القياس على ظن الاجتهاد في مفهوم الألفاظ وتحقيق مناط الأحكام إذ يجوز أن يتعبد بنوع من الظن دون نوع ولكن بان لنا على القطع أن اجتهاد الصحابة لم يكن مقصوراً على ما ذكروه، بل جاوزوا ذلك إلى القياس والتشبيه، وحكموا بأحكام لا يمكن تصحيح ذلك إلا بالقياس وتعليل النص وتنقيح مناط الحكم، وذلك كعهد أبي بكر إلى عمر رضي الله عنهما، فإنه قاس العهد على العقد بالبيعة، وقياس أبي بكر الزكاة على الصلاة في قتال من منع الزكاة، ورجوع أبي بكر إلى توريث أم الأب قياساً على أم الأم، وقياس عمر الخمر على الشحم في تحريم ثمنه، وقياسه الشاهد على القاذف في حد أبي بكرة، وتصريح عليّ بالقياس على الأفتراء في حد الشرب، ولسنا نعني بالقياس إلاّ هذا الجنس، وهو معلوم منهم ضرورة في وقائع لا تحصى ولا تنحصر، ولنعين مسألتين مشهورتين نقلنا على التواتر، وهي مسألة الجد والأخوة ومسألة الحرام، أما في قوله: أنت عليَّ حرام ألحقه بعضهم بالظهار، وبعضهم

(اقول) إنما يتم (هذا لو كفى بعدالتهما بدلاً لا معاً) يعني أن فسق واحد لا بعينه متيقن فتزول به عدالة كل معاً، وإنما الشك في تعيين الفاسق منهما، فلا يزول به تيقن عدالة كل بدلاً، فلو اكتفى به تم البيان، لكن من البين أنه لا كفاية به، فإن الكفاية إنما كانت لو لم يجز الأخذ إلاّ بما انفرد به أحدهما فقط، لكن الأمر ليس كذلك، فإنه يجوز الأخذ بحديث روي بإسناد فيه كلاهما، وحينئذٍ لا بد من عدالتهما، والإلزام الانقطاع فلا كفاية بعدالتهما بدلاً (ولو وجه بأن الظاهر) من حالهما (عدم الكذب إعتقاداً) بل ظناً منه ما سمع من غيره السماع منه غلطاً أو وهماً من الآخر لما سمع أنه لم يسمع، فالكذب الذي وقع من أحدهما من غير عمد وهو لا يضر العدالة (ثم) تعديل كل (بدلاً ومعاً فتدبر) فإنه أحق بالقبول، وبعبارة أخرى: إن عدالتهما كانت ثابتة من قبل، وفي هذا الكذب احتمال أن واحداً منهما تعمد فيه فيفسق أو وقع له الوهم فلا يفسق، ويظن بأن هذا الشك لا يزول ما كان ثابتاً، بل يبقى العمل به، وعلى هذا لا يرد عليه شيء أيضاً، وعبارة الكشف لا تنبو عنه، بل هو الظاهر من كلامه (ولو قال) الأصل (لا أدري) يعني ما كذب صريحاً (فالأكثر) قالوا: الحديث المروي (حجة خلافاً للكرخي) الإمام أبي الحسن (وجماعة) منا، كالقاضي الإمام أبي زيد (ولأحمد) الإمام (روايتان، ونسب القبول إلى) الإمام (محمد، والمنع إلى أبي يوسف، تخريجاً من اختلافهما في قاض أقيم البينة على قضائه وهو لا يذكر) هل يعمل بالقضاء المشهود به ويقبل البينة؟ فعند الإمام محمد يقبل ويعمل به، وعند الإمام أبي يوسف لا يقبل ولا يعمل به ومثله عدم تذكر الأصل، وإنما قال: ونسب ولم يتيقن لأنه لم توجد الرواية صريحة، وقد قيل أن عدم قبول أبي يوسف، لأن المخاصمة قلما تنسى، ففي الشهود ريبة وبهذه الريبة ترد الشهادة وهذا بخلاف الرواية، والأولى أن يستخرج من عدم تذكر أبي يوسف المروي عنه مسائل عديدة في الجامع الصغير مع ثبات الإمام محمد الفرع على الرواية والعمل دون أبي يوسف،

بالطلاق، وبعضهم باليمين، وكل ذلك قياس وتشبيه في مسألة لا نص فيها، إذ النص ورد في المملوكة في قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي لم تحرّم ما أحل الله لك﴾[1] والنزاع وقع في المنكوحة، فكان من حقهم أن يقولوا: هذه لفظة لا نص فيها في النكاح، فلا حكم لها ويبقى الحل والملك مستمراً، كما كان، لأن قطع الحل والملك، أو إيجاب الكفارة يعرف بنص أو قياس على منصوص، ولا نص والقياس باطل، فلا حكم، فلم قاسوا المنكوحة على الأمة؟ ولم قاسوا هذا اللفظ على لفظ الطلاق وعلى لفظ الظهار وعلى لفظ اليمين؟ ولم يقل أحد من الصحابة قد أغناكم الله عن إثبات حكم في مسألة لا نص فيها، وكذلك الجد وحده عصبة بالنص والأخ وحده عصبة، ولا نص عند الاجتماع، فقضوا حيث لا نص بقضايا مختلفة وصرحوا بالتشبيه بالحوضين والخليجين، وصرح من قدم الجد، وقال، ابن الابن ابن فليكن أبو الأب أباً، وصرح من سوّى بينهما بأن الأخ يدلي بالأب والجد أيضاً يدلي به والمدلى به واحد، والإدلاء مختلف، فقاسوا الإدلاء بجهة الأبوة على الأدلاء بجهة النبوة مع أن النبوة قد تفارق الأبوة في أحكام، وكذلك قال زيد في مسألة زوج وأبوين للأم ثلث ما

ومثله عدم تذكر الأصل الحديث مع رواية الفرع (وذكر) الإمام (فخر الإسلام) رحمه الله تعالى (أن) الإمام (أبا حنيفة) رضي الله تعالى عنه (مع) الإمام (أبي يوسف) في هذا الخلاف (حيث أورد مثالاً بإنكار) محمد (الزهري) روايته عن عروة (عن حديث) أم المؤمنين (عائشة قال) صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم «(أيما امرأة نكحت من غير إذن وليها فنكاحها باطل)»[2] على موسى الراوي عنه حين سأله ابن جريج عنه وقد تقدم تخريجه. قيل عليه: إن إنكار الزهري كان إنكار تكذيب، فليس مما نحن فيه، وهذا ليس بشيء، فإن الإمام فخر الإسلام قد عمم عنوان المسألة إنكار التكذيب، وإنكار السكوت، وأورد مثالين هذا وإنكار سهيل حديث القضاء بشاهد ويمين فلعله قصد تمثيل القسمين بمثال. مثال (القائل) الحجية قالوا (أولاً) الراوي الفرع (عدل غير مكذب) وهو يخبر بالرواية، فنسيان، الأصل لا يضره (فوجب العمل بروايته، كما لو مات الأصل أو جن) فإنه يقبل رواية الفرع مع وجود عدم التصديق منهما، والمانع لا يخيل إلاّ ذلك (أقول: توقف الأصل) عن التصديق (مريب) في صدقه في دعوى السماع (فلعله يمنع الوجوب) للعمل، بل هو الظاهر لاضمحلال ظن الاتصال (ولو يوجد) هذا المعنى (في المقيس عليه) وهو صورة الموت والجنون، وأما قوله: غير مكذب، فلا ينفع، لأنه وإن لم يكن مكذباً لكن انتفاء ريبة الكذب الموجب لاضمحلال ظن الاتصال شرط وجوب العمل، فتأمل (وقد ينقض بالشهادة، وقد أجمعوا على عدم قبول شهادة الفرع مع نسيان الأصل) مع أن الفرع أيضاً عدل غير مكذب، وجوابه ظاهر، فالتحمل من الأصل شرط في قبول شهادة الفرع، وبعدم التذكر

---

(١) سورة التحريم الآية ١.
(٢) انظر كنز العمال (١٦/ ٤٤٦٤٣، ٤٤٦٤٤).

بقي، فقال ابن عباس: أين رأيت في كتاب الله تعالى ثلث ما بقي، فقال: أقول برأيي وتقول برأيك، فزيد قاس حال وجود الزوج على ما إذا لم يكن زوج. إذ يكون للأب ضعف ما للأم، فقال نقدّر كأن الباقي بعد الزوج والزوجة كل المال، ونقدّر كأن الزوج لم يكن، وكذلك من فتش عن اختلافاتهم في مسائل الفرائض وغيرها علم ضرورة سلوكم طرق المقايسة والتشبيه، وأنهم إذا رأوا فارقاً بين محل النص وغيره وأوا جامعاً وكان الجامع في اقتضاء الاجتماع أقوى في القلب من الفارق في اقتضاء الافتراق مالوا إلى الأقوى الأغلب، فإنا نعلم أنهم ما طلبوا المشابهة من كل وجه إذ لو تشابها من كل وجه لأتحدث المسألة ولم تتعدد فيبطل التشبيه والمقايسة، وكانوا لا يكتفون بالإشتراك في أي وصف كان، بل في وصف هو مناط الحكم وكون، ذلك الوصف مناطاً لو عرفوه بالنص لما بقي للاجتهاد والخلاف مجال، فكانوا يدركون ذلك بظنون وأمارات ونحن أيضاً نشترط ذلك في كل قياس كما سيأتي في باب إثبات علة الأصل.

فات التحميل فتأمل فيه (وأجيب بأن الشهادة أضيق) من الرواية، وفيها يحتاط ما لا يحتاط في الرواية (ومن ثمة امتنع العنعنة) والحجاب) فلا تسمع الشهادة إلاّ إذا عاين المشهود عليه، ولا يكفي سماع قوله من وراء الحجاب، وفيه نظر ظاهر، فإن الشهادة ليست إلاّ كالإخبار، إلاّ أنه قد اشترط فيه أمور على خلاف القياس، كالعدد ونحوه، فيبقى فيما وراء ذلك على القياس، فإن كان التكذيب مريباً في الصدق ريبة مانعة عن العمل فالخبر أيضاً مثله، وإلاّ فلا ترد به الشهادة فافهم (و) قد ينقض (بنسيان الحاكم حكمه إذا شهد شاهدان) أنه حكمه، فإنه ينبغي أن تقبل الشهادة لأنهما عدلان غير مكذبين، مع أنه لا يقبل، (وأجيب بمنع انتفاء اللازم) وهو عدم القبول، بل يقبل (عند) الإمام (مالك) والإمام (أحمد) والإمام (محمد) وإنما لا يقبل عند من لا يقبل الرواية (وذكر) الإمام (أبي يوسف) مع هؤلاء الأئمة في القبول (ههنا غلط من ابن الحاجب) فإن كتب أتباعه من الحنفية ناطقة بعدم القبول عنده (و) أجيب (بالفرق) بين الشهادة والرواية (فإن نسيان الترافع) والمخاصمة (أبعد) فيورث عدم تذكر الخصومة ريبة في خبر الشهود، بخلاف نسيان الرواية فتأمل (و) استدل (ثانياً بأن سهيلاً بعدما حدّث عنه ربيعة أنه عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام قضى بشاهد ويمين) ووقعا في بعض الكتب معرفين باللام (فلم يعرفه) ولم يتذكر (كان يقول) بعد ذلك (حدثني ربيعة عني) وفي التيسير أخرجه أبو عوانة وغيره، واعلم أن هذا الحديث أخرجه مسلم بسند ليس فيه ربيعة ولا سهيل (وأجيب) في الكشف وغيره (بأنه يدل) ما ذكرتم (على الوقوع) أي وقوع الرواية مع عدم تذكر الأصل (فأين وجوب العمل) والنزاع فيه لا في الوقوع (قيل) في حواشي مرزاجان (ذلك الواقع لم ينكر عليه أحد فصار إجماعاً سكوتياً) وقد لزم منه جواز العمل به (والجواز لا ينفك عن الوجوب بالإجماع) فقد لزم الوجوب (أقول) في دفعه (أولاً: هذا جواز الرواية) وعدم الإنكار لو سلم، فهو إجماع على جواز الرواية (فأين جواز العمل) ولا أثر لهذا في عدم إنكار الرواية (ألا ترى الرواية من غير العدل لم ينكر ولا يدل على الجواز) بل الإجماع على

الإعتراض الخامس: أن الصحابة إن قالوا بالقياس اختراعاً من تلقاء أنفسهم فهو محال، وإن قالوا به عن سماع من النبي عليه السلام فيجب إظهار مستندهم والتمسك به، فإنكم تسلمون أنه لا حجة فيما أبدعوه ووضعوه، ونحن نسلم وجوب الإتباع فيما سمعوه، فإنه إذا قال عليه السلام: إذا غلب على ظنكم أن مناط الحكم بعض الأوصاف فاتبعوه، فإن الأمر كما ظننتموه، أو حكم الظان على ما ظنه، فهي علامة في يحقه، وغير علامة في حق من ظنه بخلافه، فلا ينكر وجوب قبول هذا الوضوح به، فإنه إذا قال إذا ظننتم أن زيداً في الدار فاعلموا أن عمراً في الدار، واعلموا أني حرمت الربا في البر لكنا، نقطع بتحريم البر، وكون عمرو في الدار مهما ظننا أن زيداً في الدار، فإن هذا يرجع إلى القول بالقياس، ولكن من أين فهم الصحابة هذا، وليس في الكتاب والسنة ما يدل عليه.

والجواب من وجهين: أحدهما: أن هذه مؤونةٍ كفيناها، فإنهم مهما أجمعوا على القياس، فقد ثبت بالقواطع أن الأمة لا تجتمع على الخطأ، بل لو وضعوا القياس واخترعوا

حرمة العمل بها، فإن قلت: التحديث رفعاً بالسند عن العدول والنسبة تصحيح للحديث، والتصحيح لا أقل من أن يدل على الجواز، وسيجيء في قبول المرسل أن التحديث من المسقط توثيق له، وأما الرواية من غير العدل فليس تصحيحاً فافترقا. قلت: التحديث إنما يكون تصحيحاً، إذا لم يبين فيه ما يوجب الريبة، وأما مع تبيين ذلك فليس بتصحيح ومن يرى سكوت الأصل قادحاً في الاتصال يرى هذا السكوت تضعيفاً، فكيف تكون الرواية على هذا النحو توثيقاً، وإنما هو رواية مثل الرواي عن غير العدل فافهم (و) أقول (ثانياً: الإجماع على عدم الانفكاك) بين الجواز والوجوب (ممنوع لما تقرر عند الحنفية أن الراوي إذا لم يظهر حديثه في السلف جاز العمل بحديثه ولم يجب) فقد انفك الجواز عن الوجوب عندهم، فأين الاجماع إلاّ أن يراد إجماع ما وراء الحنفية، يعني أنهم يوجبون العمل فيما يثبت فيه الجواز، فلا بد لهم من القول بالوجوب فافهم. أو يقال أنه أراد انعقاد الاجماع في رواية غير المجهول فتأمل (هذا) وقد يدفع أصل الدليل بأن هذا نقل حكاية واقعة ولم يقصد به التحديث حتى يدل على صحة الحديث فافهم. (المانع) للحجية استدل بما روى مسلم أن رجلاً أتى عمر فقال: إني أجنبت فلم أجد ماء؟ فقال: لا تصل فـ(ـقال عمار لعمر رضي الله عنه: أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سرية فأجنبنا فلم نجد الماء، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت) أي تقلبت في الأرض بحيث أصاب التراب جميع البدن (فصليت، فقال) النبي (صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم: «إنما يكفيك) أن تمسح بيديك الأرض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك» وقد وقع في سنن أبي داود: «إنما يكفيك(ضربتان»[1] فلم يذكر)أمير المؤمنين (عمر فما رجع)عمر رضي الله عنه(عن مذهبه) فإنه لا يرى التيمم للجنب. وفي رواية مسلم: فقال عمر: اتق الله يا عمار، وأنت لا يذهب عليك أن أمير المؤمنين عمر أنكر إنكار التكذيب لا إنكار السكوت، فليس هذا من الباب في شيء (وأجيب بأن رده) أي رد أمير

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب التيمم (١/ ٢٢٨) رقم ٣٢١.

استصواباً برأيهم ومن عند أنفسهم لكان ذلك حقاً واجب الإتباع، فلا يجمع الله أمة محمد عليه السلام على الخطأ، فلا حاجة بنا إلى البحث عن مستندهم.

الثاني: هو أنا نعلم أنهم قالوا ذلك عن مستندات كثيرة خارجة عن الحصر، وعن دلالات وقرائن أحوال وتكريرات وتنبيهات تفيد علماً ضرورياً بالتعبد وبالقياس، وربط الحكم بما غلب على الظن كونه مناطاً للحكم، لكن انقسمت تلك المستندات إلى ما اندرس، فلم ينقل اكتفاء بما علمته الأمة ضرورة، وإلى ما نقل، ولكن لم يبق في هذه الأعصار، إلّا نقل الآحاد لم يبق على حد التواتر، ولا يورث العلم وإلى ما تواتر ولكن آحاد لفظها يتطرق الاحتمال والتأويل إليه، فلا يحصل العلم بآحادها، وإلى ما هي قرائن أحوال يعسر وصفها ونقلها، فلم تنقل إلينا، فكفينا مؤونة البحث عن المستند لما علمناه على التواتر من إجماعهم، ونحن مع هذا نشبع القول في شرح مستندات الصحابة والألفاظ التي هي مدارك تنبيهاتهم للتعبد بالقياس، وذلك من القرآن، وقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي

المؤمنين لا يلزم غيره، ولعل عنده معارضاً) لقبول قوله: كيف لا وأنه ادعى اشتراكه رضي الله عنه في الحادثة، وقلما تنسى هذه الحادثة، فوقع الريبة في أنه صدق عمار أم وهم، ولا يلزم من هذا أن لا يقبل بمجرد سكوت الأصل. ويرده أنه لما كان الاشتراك في سبب العلم موجباً للريبة، فههنا علم الشيخ سبب علم الفرع، فسكوت من هو سبب العلم موجب بالطريق الأولى فافهم. وأيضاً: لا يبعد أن يقال: إن غاية ما لزم رد أمير المؤمنين، وأما سقوط الحديث عن الحجية فلم يلزم وإنما يلزم لو ثبت الإجماع، كيف وقد قبل حديث عمار أبو موسى الأشعري حيث استدل على ابن مسعود، نعم لم يقبل هو كما هو مروي في الصحيحين (وأما الجواب بأن عماراً لم يكن راوياً) لهذا الحديث عن) أمير المؤمنين (عمر) رضي الله تعالى عنه فعدم التذكر ليس عن الأصل فليس من الباب (كما في البديع، فضعيف، لأن نسيان غير المروي عنه الحادثة المشتركة إذا منع القبول) أي قبول الرواية وأوقع الشك في الاتصال (فنسيان المروي عنه أولى) أن يمنع لأن إيجاب الريبة فيه أشد فافهم.

(**مسألة**: إذا انفرد الثقة بزيادة) في حديث من بين الثقات (فإن تعدد المجلس) وعلم ذلك التعدد (أو جهل قبل) هذا الحديث المشتمل على الزيادة (اتفاقاً) أما في صورة العلم فلأنه يجوز أن يقع في مجلس كذا وفي آخر كذا فيقبل قول الثقة، وأما في الجهل فلجواز التعدد (وإن اتحد) المجلس (وغيره) أي غير هذا الثقة (بحيث لا يغفل عن مثلها عادة) لكمال اعتنائه بها (لم يقبل) ويحمل على وهم الثقة أو الخطأ في فهم المراد ونقله بالمعنى كذلك (وهو الممنوع من الشذوذ) والشاذ المطلق ما انفرد به الثقة من بين الثقات، ومثاله أنه روى البخاري وغيره عن جابر أن معاذ بن جبل كان يصلي مع النبي ﷺ، ثم يأتي قومه فيصلي بهم، وقد روى الشافعي: كان معاذ بن جبل يصلي مع النبي ﷺ العشاء ثم ينطلق فيصليها بهم، فهي له تطوع ولهم فريضة، وقد تفرد بهذه الزيادة، ولو كانت لعرفها غيره، لأنه موضع الخلاف، وأحق بالتفتيش حتى قيل إنه من كلام الشافعي في تأويل الحديث، مع أنه ثبت ما ينافي هذه

الأبصار﴾[1] إذ معنى الاعتبار العبور من الشيء إلى نظيره إذا شاركه في المعنى، كما قال ابن عباس: هلا اعتبروا بالأصابع؟ وقوله تعالى: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾[2] وقوله: ﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾[3] وليس في الكتاب مسألة الجدّ والأخوة ومسألة الحرام إذا لم يكن الاقتباس من المعاني التي في الكتاب، وقد تمسك القائلون بالقياس بهذه الآيات، وليست مرضية، لأنها ليست بمجردها نصوصاً صريحة إن لم تنضم إليها قرائن، ومن ذلك قوله عليه السلام لمعاذ: «بم تحكم» قال: بكتاب الله وسنة نبيه، قال: فإن لم تجّد؟ قال أجتهد رأيي، فقال: «الحمدالله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله» وهذا حديث تلقته الأمة بالقبول، ولم يظهر أحد فيه طعناً وإنكاراً، وما كان كذلك فلا يقدح فيه كونه مرسلاً بل لا يجب البحث عن إسناده، وهذا كقوله: «لا وصية لوارث» «ولا تنكح المرأة على عمتها» و«لا يتوارث أها ملتين» وغير ذلك مما علمت به الأمة كافة، إلاّ أنه نص

الرواية على ما رواه أحمد عن سليم أنه أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله: إن معاذ بن جبل يأتينا بعدما نام ونكون في أعمالنا بالنهار فينادي بالصلاة، فنخرج فيطوّل علينا، فقال له رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم: «يا معاذ لا تكن فتاناً، إما أن تصلي معي، وإما أن تخفف على قومك» (وإلاّ) أي وإن لم تكن بحيث لو كانت لا يغفل غيره (فالجمهور) يقولون (يقبل ولو تعذر الجمع) بحيث يكون معارضاً (فالمصير إلى الترجيح) كما هو سنة التعارض (وقيل) يقبل (إن لم يتعذر) ولا يقبل إن تعذر (وقيل: لا يقبل مطلقاً) سواء تعذر الجمع أو لا (وعليه) الإمام (أحمد في رواية، لنا) الراوي (عدل جازم) في روايته غير مكذب (فوجب قبوله) في قوله، وغفلة الغير لا تضر، بخلاف ما إذا كانت بحيث لا يغفل عنها، فإن هناك مكذباً أو موقعاً في الريبة، القائلون بعدم القبول مطلقاً (قالوا: الظاهر في الانفراد) من بين جماعة كثيرة (الوهم) فإنه لو كانت تلك الزيادة لشارك في سماعها حضار المجلس كلهم (وأجيب بأن الجزم بالمساع فيما لم يسمع) كما يلزم عند عدم قبولها (بعيد من الغفلة) عن الزيادة (الواقعة كثيراً) فإن الإنسان يساوق النسيان، فليس الانفراد دليلاً على الوهم لقيام احتمال الغفلة (أقول: هب أن سماع واحد مع عدم سماع) واحد (مجوّز للغفلة، لكن سماع واحد مع عدم سماع جماعة وقد شاركوا في التوجه لا يخفى بعده) فإن غفلة الكل قلما تقع مثل سماع ما لم يسمع فتدبر، ويمكن أن يجاب عنه بأن الكلام في الزيادة التي يمكن خفاؤها، وكثيراً ما يغفل عن سماع مثل هذه، فلا بعد في غفلة الجماعة عنها، وأما سماع ما لم يسمع فبعيد جداً (والإسناد) وهو ذكر السند (والرفع) وهو الاتصال إلى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم (والوصل) وهو ذكر السند من غير إسقاط راوٍ من البين (زيادة على الإرسال) وهو ضد الإسناد، وهو نسبة الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم من غير ذكر إسناد (والوقف) وهو رواية يقول صحابي ضد

---

(1) سورة الحشر الآية ٢.

(2) سورة النساء الآية ٨٣.

(3) سورة الأنعام الآية ٣٨.

في أصل الاجتهاد، ولعله في تحقيق المناط وتعيين المصلحة فيما علق أصله بالمصلحة، فلا يتناول القياس إلّا بعمومه، ومن ذلك قوله لعمر حين تردد في قبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمضت أكان عليك من جناح»؟ فقال: لا فقال: «فلم إذاً»؟ فشبه مقدمة الوقاع بمقدمة الشرب، لكنه ليس بصريح إلّا بقرينه، إذ يمكن أن يكون ذلك نقضاً لقياسه حيث ألحق مقدمة الشيء بالشيءفقال إن كنت تقيس غير المنصوص على المنصوص لأنه مقدمته فألحق المضمضة بالشرب، ومن ذلك قوله عليه السلام للخثعمية: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه»؟ قالت: نعم: قال: «فدين الله أحق بالقضاء» فهو تنبيه على قياس دين الله تعالى على دين الخلق، ولا بد من قرينة تعرّف القصد أيضاً، إذ لو كان لتعلم القياس لقيس عليه السلام الصوم والصلاة، ومن قوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي لأجل الدافة» ـ أي القافلة ـ: «فادخروا» فبين أنه وان سكت عن العلة فقد كان

الرفع (والقطع) وهو إسقاط راوٍ من السند في مرتبة ضد الوصل. فإن قلت: الإرسال وأمثاله نوع من الجرح، والإسناد ونحوه نوع من التوثيق. والجرح مقدم على التعديل، قال: (ولا ينافي) هذا (تقديم الجرح) على التعديل (لأن الاعتبار) في الجرح والتعديل (لزيادة العلم) وهو الموجب لتقديم الجرح (وذلك) أي العلم، بل زيادته (في الإسناد) دون الإرسال، فليس الإرسال مثل الجرح في هذا الحكم (والمرات من) راوٍ (واحد كالرواة) يعني أنه إذا روى واحد مرات فروى مع الزيادة مرة أو مرات قليلة وبدونها مرات كثيرة، فإن كان المجلس مختلفاً يقبل الزيادة مطلقاً، وإن كان متحداً فمرات الترك إن كانت بحيث لا يغفل عنها لو كانت لم تقبل، وإلّا تقبل، وإن كانت مغيرة فالتعارض والسبيل إلى الترجيح (إلّا أن يقول) الراوي (سهوت في الحذف) فحينئذٍ ليس كانفراد ثقة من بين الثقات، بل يقبل مطلقاً، لأنه لا وجه حينئذٍ لعدم القبول (والأوجه الحمل) ههنا (على الحذف) فإن الظاهر من حال الثقة أنه سمع تلك الزيادة وتركها لعله للحذف، فإن حذف بعض الخبر جائز، وهذا محمل صحيح، فيحمل عليه، فلا وجه للرد، بل يقبل مطلقاً (كالحنفية) أي كما يقول الحنفية (فيما) روى الإمام أبو حنيفة (عن ابن مسعود في رواية: «إذا اختلف المتبايعان») والمحفوظ في روايته: «البيعان» («والسلعة قائمة تحالفا وترادا») (وفي) رواية (أخرى) له عنه (لم يذكر القيام) للسلعة بل روى «إذا اختلف البيعان تحالفا وترادا» (فقيدوا) هذه الرواية بقيام السلعة (جمعاً) بين الروايتين، وحكموا بالتحالف عند قيام السلعة لا غير (بالحذف) فقالوا إنه حديث واحد وارد مع الزيادة، لكن حذف الراوي تارة والحديث من الأصل موجب التحالف عند قيام السلعة ساكت عما إذا لم تقم (لا) جمعاً (بالحمل) للمطلق (على المقيد) كما زعم البعض أتقن (هذا) حتى لا يرد أن حمل المطلق على المقيد ليس عندكم إلّا عند تعذر العمل بهما، فهذا ليس مما يجوز فيه الحمل، وما أجاب عنه في الكشف من أن الحمل واجب عند اتحاد الحادثة والحكم، وهنا كذلك، فساقط، لأن للإطلاق والتقييد ههنا دخلاً في السبب، فإن اختلاف المتبايعين سبب التحالف والتراد، ولا حمل للمطلق على المقيد حينئذٍ أصلاً فافهم وتثبت، وههنا بحث هو: أن الحملِ على الحذف غير ممكن، فإنه قد تقدم أن حذف بعض الخبر إنما يجوز إذا لم يكن المحذوف

النهي لعلة وقد زالت العلة فزال الحكم، ومن ذلك قوله عليه السلام أينقض الرطب إذا يبس»؟ فقيل: نعم فقال: «فلا إذاً» وقوله تعالى: ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[1] وقال لأم سلمة وقد سئلت عن قبلة الصائم: «ألا أخبرتيه أني أقبل وأنا صائم»؟ تنبيهاً على قياس غيره عليه، وروت أم سلمة رضي الله عنها أنه قال: «أني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي، ودل عليه قوله تعالى: ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾[2] وليس الرأي إلاّ تشبيهاً وتمثيلاً بحكم ما هو أقرب إلى الشيء وأشبه به، وإذا ثبت أنه كان مجتهداً بالأمر وثبت اجتهاد الصحابة فيعلم أنهم اجتهدوا بالأمر، وقال عمر: يا أيها الناس، إن الرأي كان من النبي عليه السلام مصيباً، فإن الله تعالى كان يسدده، وإنما هو منا الظن والتكلف، فلم يفرّق إلاّ في العصمة، ومن ذلك أمره سعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة برأيه، فأمرهم بالنزول على حكمه، فأمر بقتلهم وسبي نسائهم، فقال عليه السلام: «لقد وافق حكمه حكم

مغيرا، وهنا كذلك، لأن زيادة قيام السلعة تفيد التقييد، والجواب: إن الحذف حالة التغير إنما يمتنع لو كان بحيث لا يفهم المعنى المقصود عند حذف المغير، وليس ههنا كذلك. فإن الحكم بالتراد قرينة تدل على تقييد الاختلاف بقيام السلعة. فإنّ الظاهر من التراد رد المبيع والثمن، وأما رد القيمة فليس من التراد في شيء فافهم.

(مسألة: المرسل قول العدل: قال عليه) وآله وأصحابه الصلاة و(السلام كذا) هذا اصطلاح الأصول، واالأولى أن يقال: ما رواه العدل من غير إسناد متصل ليشمل المنقطع، وأما عند أهل الحديث فالمرسل قول التابعي، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كذا، والمعضل ما سقط من إسناده اثنان من الرواة، والمنقطع ما سقط واحد منها، والمعلق ما رواه من دون التابعي من غير سند، والكل داخل في المرسل عند أهل الأصول ولم يظهر لتكثير الاصطلاح والأسامي فائدة (وهو إن كان من صحابي يقبل) مطلقاً (إتفاقاً) لأنه إما سمع بنفسه أو من صحابي آخر، والصحابة كلهم عدول (ولا اعتداد بمن خالف) فيه فإنه إنكار الواضح (وإن) كان المرسل (من غيره فالأكثر ومنهم الأئمة الثلاثة) الإمام أبو حنيفة والإمام مالك والإمام أحمد رضي الله تعالى عنهم قالوا (يقبل مطلقاً) إذا كان الراوي ثقة و(قيل: من أسند فقد أحالك) على من روي عنه (ومن أرسل فقد تكفل) نفسه (لك) بالصحة، لأنه لا يجترىء العدل بنسبة ما فيه ريبة إلى الجناب المقدس صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه، وهذا يفيد زيادة قوة المرسل على المسند، والظاهر أن هذا مبالغة في قبوله (و) قال (ابن أبان) رحمه الله من مشايخنا الكرام (يقبل) المرسل (من القرون الثلاثة) مطلقاً (و) من (أئمة النقل) بعد تلك القرون ووجهه كثرة العدالة في تلك القرون وعدم فشوّ الكذب، فالظاهر إنه إنما سمع من العدول، وبعد تلك القرون قد فشا الكذب، فلا بد من تعديل الرواة، وذا لا يكون إلاّ من الأئمة، وعلى هذا لا

---

(١) سورة الحشر الآية ٧.
(٢) سورة الأنعام الآية ١٠٥.

الله» ومن ذلك قوله: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران» ومن ذلك أنه عليه السلام شاروا الصحابة في عقوبة الزنا والسرقة قبل نزول الحدّ، ومن ذلك قوله عليه السلام: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها» علل تحريم ثمنها بتحريم أكلها، واستدل عمر بهذا في الرد على سمرة حيث أخذ الخمر في عشور الكفار وباعها، ومن تعليلاته بعض الأحكام كقوله: «لا تخمروا رأسه فإنه يحشر ملبياً» وقوله في الشهداء مثل ذلك، وقوله: «أنها من الطوافين عليكم والطوافات» وقوله في الذي ابتاع غلاماً واستغله ثم رده الخراج بالضمان، فهذه أجناس لا تدخل تحت الحصر، وآحادها لا تدل دلالة قاطعة، ولكن لا يبعد تأثير اقترانها مع نظائرها في أشعار الصحابة بكونهم متعبدين بالقياس والله أعلم.

يشترط التزكية في الرواة، والشهادة في تلك القرون كما هو رواية عن الإمام (والظاهرية) وهم أصحاب داود الظاهري، وإنما سموا به لعملهم بظاهر الحديث، وعدم تدقيقهم في فهم المراد (وجمهور المحدثين) الحادثين (بعد المائتين) قالوا (لا يقبل) المرسل (مطلقاً) سواء كان من أئمة النقل أو لا، ومن القرون الثلاثة، أو لا قال العيني في شرح الهداية: وقد عد البعض هذا القول من البدع (و) قال (الشافعي) رضي الله عنه: لا يقبل (إلاّ إن اعتضد بإسناد) من راوٍ آخر أو منه مرة أخرى (أو ارسال آخر) بأن رواه راوٍ آخر مرسلاً أيضاً (أو قول صحابي) يوافق هذا المرسل (أو أكثر العلماء أو عرف) من عادته (أنه لا يرسل إلاّ عن ثقة و) قال (طائفة من المتأخرين منهم) الشيخ (ابن الحاجب) المالكي (و) الشيخ كمال الدين (بن الهمام) منا (يقبل من أئمة النقل مطلقاً) من أي قرن، كان اعتضد بشيء مما ذكر أم لا ويتوقف في المرسل من غيرهم (وهو المختار) قيل: وهو مراد الأئمة الثلاثة والجمهور ولا يقول أحد بتوثيق من ليس له معرفة في التوثيق والتجريح، وعلى هذا فخلاف ابن أبان في عدم اشتراط هذا الشرط في القرون الثلاثة لزعمه عدم الحاجة إلى التوثيق في تلك القرون، لأن الرواة فيها كانوا أهل بصيرة في التوثيق والتجريح والاحتياط فيما بعد القرون المذكورة التي فشا الكذب فيها، قد يكونون ممن ليس لهم بصيرة أصلاً، فلا بد من الاشتراط فافهم (لنا جزم العدل العالم) بشرائط الرواية والقبول الذي كلامنا فيه (بنسبة المتن إليه عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام يقتضي تعديل أصله) الذي أسقطه وإلاّ كان تدليساً منافياً للإمامة، إذا كان كذلك كان الإرسال بمنزلة من علم عدالته وحفظه، قال في المحصول: إن أريد بالجزم اليقين فهذا لا يمكن من العدل، لأن خبر الواحد وإن كان ثقة لا يفيد الجزم وغاية الأمر الظن، وإن أريد الظن فيجوز أن يخطىء فلا يصير ظنه حجة على الغير، وهذا في غاية السقوط، لأن المراد به الظن الذي يوجب العمل به، وهذا الظن من العدل الإمام لا يكون إلاّ عند تعديل الأصل، وإلاّ كان تدليساً منافياً للإمامة والكلام في الإمام (قال) إبراهيم (النخعي) الذي هو من كبار أئمة التابعين حين قال له الأعمش: إذا رويت لي عن عبدالله بن مسعود فأسنده لي (متى قلت: حدثني فلان عن عبدالله فهو الذي رواه) فقط (ومتى قلت: قال عبدالله: فغير واحد) أي فالرواة أكثر، وإنما اسقطوا

(القول في شبه المنكرين للقياس والصائرين إلى حظره من جهة الكتاب والسنة)

وهي سبع:

الأولى: تمسكهم بقوله تعالى: ﴿**ما فرّطنا في الكتاب من شيء**﴾[1] وقوله: ﴿**تبياناً لكل شيء**﴾[2] قالوا: معناه بياناً لكل شيء مما شرع لكم، فإنه ليس فيه بيان الأشياء كلها، فليكن كل مشروع في الكتاب، وما ليس مشروعاً فيبقى على النفي الأصلي، والجواب من أوجه:

الأول: أنه أين في كتاب الله تعالى مسألة الجد والأخوة والعول والمبتوتة والمفوضة، وأنت عليّ حرام، وفيها حكم لله تعالى شرعي اتفق الصحابة على طلبه، والكتاب بيان له، إما بتمهيد طريق الاعتبار، أو بالدلالة على الإجماع والسنة، وقد ثبت القياس بالإجماع والسنة، فيكون الكتاب قد بينه.

الثاني: أنكم حرمتم القياس، وليس في كتاب الله تعالى بيان تحريمه، فيلزمكم تخصيص قوله تعالى لكل شيء كما خصص قوله: ﴿**خالق كل شيء**﴾[3] ﴿**وأوتيت من كل شيء**﴾[4] ﴿**وتدمر كل شيء**﴾[5] الثانية: قوله تعالى: ﴿**وأن أحكم بينهم بما أنزل الله**﴾[6]

قصراً للمسافة (وقال) رئيس الأولياء وتاج الأصفياء ذلك الإمام من أئمة الحديث الشيخ (الحسن) البصري قدس سره (متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه) أي حديث ذلك الفلان فقط دون غيره (ومتى قلت: قال رسول الله ﷺ: فمن سبعين) أي عن جماعة كثيرة، والظاهر من كلام هذين الإمامين أنهما إنما يرسلان إذا بلغ الرواة حد التواتر فمراسيلهما مقدمة على المسانيد، ولا بعد فيه، ويحتمل أن يكون مبالغة في تصحيح مراسيلهما والله أعلم بمراد خواص عباده (قيل) في حواشي مرزاجان (كثيراً ما يوجد عدول من غير الأئمة من عادتهم أنهم لا يروون إلاّ عن عدل) فإرسالهم أيضاً يقتضي تعديل من رووا عنهم فيكون حجة كإرسال الأئمة فلا فرق (أقول) لا نسلم وجود العدول بالصفة المذكورة في غير الأئمة، بل العدول من غيرهم لا يبالون عمن أخذوا ورووا ألا ترى أن الشيخ علاء الدولة السمناني كيف اعتمد على الرتن الهندي وأي رجل يكون مثله في العدالة، ولما كان المنع يشوبه نوع من الضعف أضمره وقال (لو سلم الكثرة في الجهال) العدول الذين لا يروون إلاّ عن عدول (فذلك) أي التعديل (بحسب زعمهم وكثيراً ما يخطئون) فيظنون غير العدل عدلاً، فلا حجة في توثيقهم فافهم (واستدل)

---

(١) سورة الأنعام الآية ٣٨.

(٢) سورة النحل الآية ٨٩.

(٣) سورة الأنعام الآية ١٠٢ وسورة الرعد الآية ١٦ وسورة الزمر الآية ٦٢ وسورة غافر الآية ٦٢.

(٤) سورة النمل الآية ٢٣.

(٥) سورة الأحقاف الآية ٢٥.

(٦) سورة المائدة الآية ٤٩.

وهذا حكم بغير المنزل؟ قلنا: القياس ثابت بالسنة والإجماع، وقد دل عليه الكتاب المنزل كيف ومن حكم بمعنى استنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل، ثم هذا خطاب مع الرسول عليه السلام وقد قاسوا عليه غيره، فأقروا بالقياس في معرض إبطال القياس مع انقداح الفرق إذ قال قوم: لم يجز الاجتهاد للرسول عليه السلام كي لا يتهم، ولأنه كان يقدر على التبليغ بالوحي بخلاف الأمة، وهذا الجواب أيضاً عن قوله: **﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم﴾**[1] **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله﴾**[2] الثانية: قوله تعالى: **﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾**[3] **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾**[4] **﴿وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾**[5] و**﴿أن بعض الظن إثم﴾**[6] قلنا: إذا علمنا أنا إذا ظننا كون زيد في الدار حرم علينا الربا في البر، ثم ظننا كان الحكم مقطوعاً به لا مظنوناً، كما إذا ظن القاضي صدق الشهود، وكما في القبلة وجزاء الصيد وأبواب تحقيق مناط الحكم، ثم نقول: هذا عام أراد به ظنون الكفار المخالفة للأدلة القاطعة، ثم نقول ألستم قاطعين بأبطال القياس مع أنا نقطع بخطئكم فلا تحكموا بالظن، وليس من الجواب المرضي قول القائل: الظن علم في الظاهر فإن العلم ليس له ظاهر وباطن.

على المختار (بارسال الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم (فإن أبا هريرة لما روي عنه عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام: «من أصبح جنباً فلا صوم له فردت عليه) أم المؤمنين (عائشة) الصديقة رضي الله تعالى عنها (قال) جواب لما (سمعته من الفضل) بن عباس في شرح سفر السعادة أن مروان حين كان حاكماً على المدينة سأل عبدالرحمن بن الحرث عن صوم المصبح جنباً فقال: سمعت عائشة رضي الله عنها وأم سلمة رضي الله عنها: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من غير احتلام، فيغتسل ويصوم، ثم اتفق بعد حين لقاؤه أبا هريرة فيذكر قولهما فقال: إنهما أعلم مني وأنا لم أسمعه من النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وسمعته من الفضل بن عباس، فرجع أبو هريرة عما كان يقوله: وفي هذا ليس رد أم المؤمنين على أبي هريرة ولا يعرف له إسناد، والذي يفهم إنه لم يكن سمعه من غير واسطة، وقد تعارض عنده خبراً واحداً فرجح بأعلمية أمي المؤمنين، والحق ما قال الخطابي أنه منسوخ وما في الحاشية أن أم المؤمنين إنما ردت لمخالفة الكتاب، فشجرة نبتت على الأصل الموهون. فإن الرد لم يثبت وإنما روت فعله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، والكتاب هو قوله تعالى: **﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾**[7] وقد مر (وروى ابن عباس: لا ربا إلاّ في النسئية)[8] وأحل به التفاضل في الصرف (ثم قال سمعته من أسامة) بن

---

(١) سورة الأعراف الآية ٣ و٧.
(٢) سورة المائدة الآية ٤٤ و٤٥ و٤٧.
(٣) سورة البقرة الآية ١٦٩ وسورة الأعراف الآية ٣٣.
(٤) سورة الإسراء الآية ٢٦.
(٥) سورة النجم الآية ٢٨.
(٦) سورة الحجرات الآية ١٢.
(٧) سورة البقرة الآية ١٨٧.
(٨) انظر كنز العمال (٤/ ٩٨١٨).

الرابعة: قوله تعالى: ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم﴾[1] قالوا: وأنتم تجادلون في القياس؟ قلنا: وأنتم تجادلون في نفيه وإبطاله، فإن قلتم: أراد به الجدال الباطل فهو عذرنا، فإنه رد عليهم في جدالهم، بخلاف النص، حيث قالوا: نأكل مما قتلناه ولا نأكل مما قتله الله، وكما قاسوا الربا على البيع فرد الله تعالى عليهم في قولهم: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾[2].

الخامسة: قوله: ﴿فردّوه إلى الله والرسول﴾[3] قالوا: وأنتم تردون إلى الرأي، قلنا: لا بل نرده إلى العلل المستنبطة من نصوص النبي عليه السلام، والقياس عبارة عن تفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم، وحذف الحشو الذي لا أثر له في الحكم، وأنتم: فقد رددتم القياس من غير رد إلى نص النبي عليه السلام ولا إلى معنى مستنبط من النص.

السادسة: قوله عليه السلام «تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا» قلنا: أراد به الرأي المخالف للنص، بدليل قوله: «ستفترق أمتي نيفاً وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم،

زيد ورجع عما كان يفتي به بخبر أبي سعيد، ولو كان سمعه هو لما ساغ له الرجوع بخبر الواحد المفيد للظن عند معارضة المقطوع بالسماع، وما ورد في بعض الروايات عنه مرفوعاً فمعناه منسوباً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وإن كان بالإرسال (وقال البراء) بن عازب (ما كل ما نحدّثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم، وإنما حدّثناه عنه، لكنا لا نكذب) في التحديث (وإرسال الأئمة من التابعين، كالحسن و) سعيد (بن المسيب و) عامر (الشعبي) وإبراهيم (النخعي وغيرهم، وكان ذلك) أي التحديث على سبيل الإرسال (معروفاً بينهم (مستمراً) من قرن الصحابة إلى التابعين (بلا نكير) من أحد من الأئمة (فكان) ذلك (إجماعاً) على قبول المراسيل، ولا يذهب عليك السكوت عن إرسال الصحابة، فإن قبوله متفق عليه لا يصلح حجة في المتنازع فيه، ولعل مقصوده أن الإرسال صنع جرى من وقت الصحابة إلى القرون التي بعدها وقبل الكل ولم يتركوا المرسل (وأجيب بإنكار) محمد (بن سيرين) قدس سره، وهو من كبار التابعين فلا إجماع (قال: لا نأخذ بمراسيل الحسن وأبي العالية، فإنهما لا يباليان عمن أخذ الحديث، وفيه) أي في الجواب (ما فيه) فإن غاية ما لزم من قول ابن سيرين عدم قبول مراسيل الحسن وأبي العالية خصوصاً بسبب مختص لا عدم قبول مطلق المراسيل، فلا يضر الإجماع أصلاً، ثم إنه لا يتم قوله أيضاً، فإن غاية ما قال عدم المبالاة في أخذ الحديث لا عدم المبالاة في روايته، وإيجاب العمل بها، وهما شارطان فيها العدالة وسائر الشرائط، فهما وإن لم يباليا في الأخذ فهما لا يرويان إلاّ عن العدل، ولا يرسلان إلاّ إذا كان مثل

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٢١.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٧٥.

(٣) سورة النساء الآية ٥٩.

فيحلون الحرام ويحرمون الحلال» وما نقلوا من آثار الصحابة في ذم الرأي والقياس قد تكلمنا عليه.

السابعة: قول الشيعة وأهل التعليم: إنكم اعترفتم ببطلان القياس بخلاف النص، والنصوص ممحيطة بجميع المسائل، وإنما يعلمها الإمام المعصوم، وهو نائب الرسول، فيجب مراجعته، قالوا: ولا يمنع من هذا كون الوقائع غير متناهية، وكون النصوص متناهية لأن التي لا تتناهى أحكام الأشخاص، كحكم زيد وعمرو في أنه عدل تقبل شهادته أم لا، وفقير تصرف إليه الزكاة أم لا، ومسلم أن هذا يعرف بالاجتهاد، لأنه يرجع إلى تحقيق مناط الحكم، أما الروابط الكلية للأحكام فيمكن ضبطها بالنص بأن نقول مثلاً: من سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله لا شبهة له فيه فيلزمه القطع، ومن أفطر في نهار رمضان بجماع تام أثم به لأجل الصوم لزمته الكفارة، فما تناولته الرابطة الجامعة يجري فيه الحكم، وما خرج عنه مما لا يتناهى يبقى على الحكم الأصلي، فتكون محيطة بهذه الطرق.

والجواب: أنا لا نسلم بطلان القياس مع النص، ونسلم إمكان الربط بالضوابط

الشمس على نصف النهار كما تقدم قوله قدّس سره فافهم (الأكثر) استدلوا (أوّلاً بما استدل به) للمختار (ولا يفيدهم) الاستدلال (تعميماً) حتى تقبل مرسلات غير الأئمة أيضاً، فلا يفيد مدعاهم واستدلالهم بهذه الاستدلالات يرشدك على أن مقصودهم قبول المرسل من الأئمة ذوي البصيرة (و) استدلوا (ثانياً بأن رواية الثقة) عن أحد من الآحاد (توثيق) له، والمرسل رواية العدل عن ثقة فيكون حجة (ودفع بأن ذلك) أي كون رواية العدل توثيقاً له (في الجاهل ممنوع، لأن مطابقة حزمه) للواقع (غير ظاهر) بل احتمال الخطأ قائم، نعم رواية العدل توثيق في زعمه وهو لا يفيد، وإنما يفيد، لو كان العدل الراوي ذا بصيرة وعلم وحينئذٍ لا نزاع، وقد عرفت أن مقصود الأكثر لا يتجاوز عنه. المنكرون (قالوا: أوّلاً) في المرسل جهل ذات الراوي و(جهل الذات مستلزم لجهل الصفات) فتكون صفاته من العدالة والضبط مجهولة، ورواية المجهول غير مقبولة (قلنا) استلزام جهل الذات لجهل الصفات (ممنوع، فإن تحديث أئمة الشأن) عنه (دليل العلم) بصفاته، فالذات وإن كانت مجهولة لكن كونه ثقة معلوم (و) قالوا (ثانياً: لو قبل) المرسل (لقبل في عصرنا) أيضاً للاشتراك في علة القبول (قلنا: بطلان اللازم ممنوع في الأئمة) الماهرين بشرائط القبول (على أن فساد الزمان) يفشو الكذب (وكثرة الوسائط) المتعسر معرفة أحوالها (مريب) في مطابقة جزم المرسل، بخلاف تلك الأعصار لقلة الوسائط وصلاح الزمان فافترقا، فالملازمة ممنوعة فتأمل (و) قالوا (ثالثاً: لو جاز) قبول المرسل (لما أفاد الإسناد) بل يكون تطويلاً من غير فائدة لتساوي الإرسال والإسناد، والتالي باطل لاشتغال الأئمة الأعلام به (قلنا: الملازمة ممنوعة فإنه يفيد تفاوت الرتب) فإن رتبة المسند أعلى من رتبة المرسل فإن الإسناد عزيمة، والإرسال رخصة (و) يفيد (الإنفاق) على قبوله للاختلاف في قبول المراسيل، وفي الإسناد تفصيل (والتفصيل أقوى من الإجمال، ولهذا) أي لأجل أن المسند أقوى (لا يجوز النسخ أي نسخ المسند (عندنا) معشر من يقبل

والروابط الكلية، لكنكم اخترعتم هذه الدعوى، فإن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسألة الجد والحرام والمفوضة ومسائل كثيرة، وكانوا يطلبون من سمع فيها حديثاً من النبي ﷺ، وفيهم المعصوم بزعمكم وكانوا يشاورونه ويراجعونه، فتارة وافقوه وتارة خالفوه، ولم ينقل قط حديث ولا نص إلّا ساعدوه، بل قبلوا النقل من كل عدل، فضلاً عن الخلفاء الراشدين، فلم كتم النص عنهم في بعض المسائل وتركهم مختلفين إن كانت النصوص محيطة، فبالضرورة يعلم من اجتهادهم واختلافهم أن النصوص لم تكن محيطة، فدل هذا أنهم كانوا متعبدين بالاجتهاد.

(القول في شبههم المعنوية)

وهي ست:

الأولى: قول الشيعة والتعليمية: إن الاختلاف ليس من دين الله، ودين الله واحد ليس

المرسل (بالمراسيل) لئلا يلزم إبطال الأقوى بالأدنى، فإن قلت: كيف يكون المسند أقوى وقد صح عن تاج المحدثين ما صح من قوّة المرسل، فلا بد من كونه أقوى من المسند لكونه متواتراً، وهو مقدم على المسند؟ قلت: هذا نادر جداً قلنا يوجد إن وجد فهو في إرسال هذا الخبر لا غير. ثم كونه متواتراً عند المرسل لا يفيد، فإن الكلام فيمن سمع عنه مرسلاً فهو عنده من الآحاد بعد لكونه خبر الواحد المرسل لما مر أن شرط التواتر مساواة الطبقات، لكن على هذا يلزم تعارض. المسند والمرسل، وعدم ثبوت القوة من جهة الإسناد والجواب هو الأول، ويلزم مساواة مرسل هذا الخبر للمسند ولا ضير فيه، ومن ههنا ظهر لك جواب آخر هو أن الملازمة ممنوعة، فإن فائدة الإسناد الإحالة من أسند عنه، وقلما يوجد الاطمئنان الشديد على الراوي بحيث ينسب الورع التقي خبره إلى الجناب المقدس صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه. قال (الشافعي: إن لم يكن معه عاضد لم يحصل الظن) لجهالة المروي عنه، فلا يكون حجة إلّا بالعاضد (قلنا) عدم حصول الظن من غير عاضد (ممنوع) بل اعتماد الإمام الثقة مفيد للظن (أقول: على أن قول الصحابي عنده كقول المجتهد) وهو لا يكون عاضداً فكذا قول الصحابي (فالفرق) بين الاعتضاد بقول الصحابي والاعتضاد بقول مجتهد آخر (تحكم وفيه ما فيه) فإن لقول الصحابي مزية لاحتمال السماع، كذا في الحاشية، وهذا العذر غير صحيح، فإنه رحمه الله تعالى أهدر هذا الاحتمال، حتى قال: كيف أتمسك بقول من لو كنت في عصره لحاججته، فلا فرق مع إنه يرد عليه أن قول أكثر العلماء ليس حجة كقول واحد، فلا اعتضاد به، ولا يجري فيه هذا الجواب، إذ لا احتمال للسماع هناك، اللهم إلّا أن يقال: إن للجماعة مزية، فقولهم يقوي المرسل ويفيد صحته (وقد أخذ عليه بأن ضم غير المسند) إلى مثله (ضم غير مقبول إلى مثله) فلا اعتضاد للمرسل بإرسال آخر وهل هذا إلّا كما ضم ضعيف بالفسق إلى آخر (وفي المسند العمل به) دون المرسل فيلغو المرسل من البين، ويبقى المسند معمولاً به فلا يعتضد بالمسند أيضاً (ودفع الأول بأن الظن قد يحصل

بمختلف، وفي رد الخلق إلى الظنون ما يوجب الاختلاف ضرورة، الرأي منبع الخلاف، فإن كان كل مجتهد مصيباً فكيف يكون الشيء ونقيضه ديناً، وإن كان المصيب واحداً فهو محال، إذ ظن، هذا كظن ذاك، والظنيات لا دليل فيها بل ترجع إلى ميل النفوس، ورب كلام تميل إليه نفس زيد وهو بعينه ينفر عنه قلب عمرو، والدليل على ذم الاختلاف قوله تعالى: ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾[1] وقال: ﴿**أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه**﴾[2] وقال: ﴿**ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم**﴾[3] وقال تعالى: ﴿**إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء**﴾[4] وقال تعالى: ﴿**ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات**﴾[3] وكذلك ذم الصحابة رضي الله عنهم الاختلاف، فقال عمر رضي الله عنه: لا تختلفوا، فإنكم إن اختلفتم كان من بعدكم أشد اختلافاً: وسمع ابن مسعود وأبيّ بن كعب يختلفان في صلاة الرجل في الثوب الواحد والثوبين، فصعد عمر المنبر وقال: اختلف رجلان من أصحاب النبي ﷺ، فعن أيّ فتياكم يصدر المسلمون، لا

بالانضمام) ألا ترى كثرة طرق الضعيف تخرجه عن الضعف ويتقوّى ظنّ الصدق فكذا هذا، والحق أن هذا الدفع مجادلة، فإنّ المرسل إنما لا يقبله لجهالة المروي عنه، وبانضمام المرسل الآخر لا ترتفع هذه الجهالة، بل لا تزيد على رواية المجهولين في العدالة والحفظ ومن البين أنه لا تصير رواية المجهول العدالة بانضمام مثله حجة فكذا هذا (والثاني، قال ابن الحاجب وارد) لا دفع له (وأجيب بأنه يعمل به وإن لم تثبت عدالة رواة المسند) فلا يلغو المرسل، بل العمل به لكون المسند غير قابل للعمل، وهذا في غاية السقوط، فإن هذا ضم ما فيه ريبة بالجهالة إلى ما فيه قطعاً، فلا يزيل هذا المجهول تلك الريبة، فلا يصير واجب العمل (على صيرورتهما دليلين تفيد في المعارضة) فإنه يقع الترجيح عنده بكثرة الأدلة فافهم.

(فرع: قال رجل: لا يقبل في) المذهب (الصحيح) وليس هذا كالارسال كما نقل عن شمس الأئمة، لأن هذا رواية عن مجهول، والإرسال جزم بنسبة المتن: إلى الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وهذا لا يكون إلّا بالتوثيق فافترقا (بخلاف) قال (ثقة) أو رجل من الصحاة، لأن هذا رواية عن ثقة، لأن الصحابة كلهم عدول (ولو اصطلح على معين) معلوم العدالة على التعيين برجل (فلا إشكال) في القبول.

(مسألة: إذا) تعارض الخبر والقياس و(تعذر الجمع بين خبر الواحد والقياس) كأن يكونا خاصين ولا قرينة على التجوز أو عامين مساويين ونحوهما (فالإجماع على تقديم أرجح الظنين) الحاصلين

---

(١) سورة النساء الآية ٨٢.
(٢) سورة الشورى الآية ١٣.
(٣) سورة الأنفال الآية ٤٦.
(٤) سورة الأنعام الآية ١٥٩.
(٥) سورة آل عمران الآية ١٠٥.

أسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا لا فعلت وصنعت. وقال جرير بن كليب: رأيت عمر ينهي عن المتعة وعليّ يأمر بها، فقلت: إن بينكما لشرا، فقال علي: ما بيننا إلا خير، ولكن خيرنا أتبعنا لهذا الدين، وكتب علي رضي الله عنه إلى قضاته أيام الخلافة أن اقضوا كما كنتم تقضون، فإني أكره الخلاف، وأرجو أن أموت كما مات أصحابي.

والجواب: أن الذي نراه تصويب المجتهدين، وقولهم أن الشيء ونقيضه كيف يكون ديناً، قلنا يجوز: ذلك في حق شخصين، كالصلاة وتركها في حق الحائض والطاهر، والقبلة في حق، من يظنها إذا اختلف الاجتهاد في القبلة، وكجواز ركوب البحر وتحريمه في حق رجلين يغلب على ظن أحدهما السلامة وعلى ظن الآخر الهلاك، وكتصديق الراوي والشاهد وتكذيبهما في حق قاضيين ومفتيين يظن أحدهما الصدق والآخر الكذب، وأما قولهم: كيف يكون الاختلاف مأموراً به؟ قلنا: بل يؤمر المجتهد بظنه، وإن خالفه غيره فليس رفعه داخلاً تحت اختياره، فالاختلاف واقع ضرورة لا أنه أمر به، وقوله تعالى: ﴿**ولو كان من عند غير**

منهما (لكن) الخلاف في أن أيّ الظنين أرجح فقال (الأكثر) من أهل الأصول (ومنهم الأئمة الثلاثة) الإمام الهمام أبو حنيفة والإمام الشافعي والإمام أحمد رضوان الله تعالى عليهم والصاحبان أبو يوسف ومحمد بل جل أصحاب الإمام الأعظم رحمهم الله تعالى (أن ذلك) الرجحان (في الخبر مطلقاً) لعل المراد بالخبر ما كان متضح الدلالة لا مثل المشكل والمجمل كما لا يخفى (وقيل) الترجيح (في القياس) مطلقاً (ونسب إلى) الإمام (مالك و) قال (أبو الحسين) المعتزلي: القياس مقدم (إن كان ثبوت العلة بقاطع فإن لم يقطع إلاّ بالأصل) دون ثبوت العلة ووجوده في الفرع (فالاجتهاد في الترجيح) يعني ليس ترجيح أحدهما حتماً، بل قد يكون الخبر مرجحاً، وقد يكون القياس مرجحاً ويعلم هذا بالاجتهاد فيوكل إليه (وإلاّ) أي وإن لم يقطع بثبوت العلة ولا بالأصل (فالخبر) راجح (و) قال (عيسى بن أبان) منا (إن كان الراوي ضابطاً غير متساهل فالخبر) راجح (وإلاّ فموضع الاجتهاد) والحاصل أن الخبر راجح البتة، إلاّ إذا وجد في الراوي نوع من التساهل فننظر إن كان هذا التساهل لا يضر في صحة الخبر أو حسنة، فالخبر وإلاّ فالقياس، وهذا في الحقيقة تبيين مراد مما عن الأئمة الثلاثة لا مذهب آخر (و) قال الإمام (فخر الإسلام: إن كان الراوي من المجتهدين كالأربعة) الخلفاء الراشدين (والعبادلة) في الحاشية: العبادلة: ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وابن عمرو بن العاص، ، وليس منهم ابن مسعود، وقد غلط الجوهري، كذا في القاموس، أقول: هذا عند المحدثين، وأما عند الفقهاء الحنفية فابن مسعود منهم فالتغليط غلط (وغيرهم) كأم المؤمنين عائشة الصديقة، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبي موسى الأشعري، وأبي الدرداء، وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم كافة أجمعين (قدم الخبر وإن كان) الراوي (من الرواة) وعرف بالعدالة دون الفقاهة (كأبي هريرة) وقد سبق أن أبا هريرة فقيه مجتهد لا شك فيه (وأنس) بن مالك (فلا يترك) الخبر بمعارضة القياس (إلاّ عند إنسداد باب الرأي) والقياس (كحديث المصراة) وقد مر كلام الإمام فخر الإسلام تقريراً وتثبيتاً، وحاصل رأيه أن الخبر مقدم البتة إلاّ

الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[1] معناه التناقض والكذب الذي يدعيه الملحدة، أو الاختلاف في البلاغة واضطراب اللفظ الذي يتطرق إلى كلام البشر بسبب اختلاف أحواله في نظمه ونثره، وليس المراد به نفي الاختلاف في الأحكام، لأن جميع الشرائع والملل من عند الله، وهي مختلفة، والقرآن فيه أمر ونهي وإباحة ووعد ووعيد، وأمثال ومواعظ وهذه اختلافات، أما قوله: ﴿ولا تتفرقوا﴾[2] ﴿ولا تنازعوا﴾ فكل ذلك نهي عن الاختلاف في التوحيد والإيمان بالنبي عليه السلام والقيام بنصرته، وكذلك أصول جميع الديانات التي الحق فيها واحد، ولذلك قال تعالى: ﴿من بعد ما جاءهم البينات﴾[3] وقوله تعالى: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾[4] أراد به التخاذل عن نصرة الدين، وأما ما رووه عن الصحابة رضي الله عنهم في ذم الاختلاف، فكيف يصح وهم أول المختلفين والمجتهدين، واختلافهم واجتهادهم معلوم تواتراً، كيف تدفعها روايات يتطرق إلى سندها ضعف وإلى متنها تأويل من النهي عن الاختلاف في أصل الدين أو نصرة الدين، أو في أمر الخلافة والإمامة

أن عند انسداد باب الرأي تقع الريبة في المطابقة عند كون الراوي غير ففيه، فلا يقبل لهذه الريبة، فهذا أيضاً بالحقيقة موافق لما عن الأئمة الثلاثة (وتوقف القاضي) أبو بكر الباقلاني الشافعي (والمختار) بين بعض المتأخرين (إن كان ثبوت العلة راجحاً على الخبر ووجودها في الفرع لم يضعف) بل بقي على القدر الذي كان في الأصل أو يكون فيه راجحاً (فالقياس) مقدم (وإن تساويا) أي ثبوت العلة في الأصل والفرع، وثبوت الخبر (فالتوقف) ولا يرجح أحدهما على الآخر (وإلاّ) أي وإن لم يترجح ولا يتساويا (فالخبر) مقدم (لنا) على مختار المتأخرين (الترجيح في الراجح تحتم) واجب فيقدم القياس عند ترجيح ثبوت العلة، ويقدم الخبر عند ترجيحه (و) الترجيح (في المساواة تحكم) فيتوقف عند التساوي حتماً.
اعلم أن هذا ظاهر جداً، ولا ينكره الأئمة الثلاثة، كيف وترجيح الراجح ضروري ومجمع عليه، بل محل الخلاف أنه يوجد مثل هذا القياس أم لا فمطمح نظرهم أنه لا يوجد فمن ادّعى رجحان القياس ولو في صورة فعليه إثباته ودونه خرط القتاد و(للأكثر أوّلاً ترك) أمير المؤمنين (عمر) رضي الله تعالى عنه (القياس في الجنين، وهو عدم الوجوب) الغرة (كسائر الأمور المشكوكة) وحاصله قياس إهلاك الحمل على إهلاك سائر الأمور المشكوكة الحياة والوجود (بخبر حمل بن مالك أنه عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام أوجب فيه الغرة) كما تقدم (وقال: لولا هذا لقضينا فيه برأينا) رواه أبو داود: ولفظه: الله أكبر، لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا، وفي رواية أن كذباً أن نقضي في هذا برأينا (و) ترك أمير المؤمنين عمر (في دية الأصابع، وكان رأيه في الخنصر) بكسر الخاء والصاد، وقال الفارسي الفصيح، فتح الصاد (ستاً وفي البنصر تسعاً، وفي الوسطى عشراً، وفي المسبحة إثني عشر) وفي التحرير عشراً (وفي الإبهام خمسة عشر) من الإبل، كل ذلك في التيسير. قال الشارح: كذا ذكره غير واحد، والذي

---

(1) سورة النساء الآية ٨٢.
(2) سورة الشورى الآية ١٣.
(3) سورة آل عمران الآية ١٠٥.
(4) سورة الأنفال الآية ٤٦.

والخلاف بعد الإجماع، أو الاختلاف على الأئمة والولاة والقضاة، أو نهي العوام عن الاختلاف بالرأي وليسوا أهل الاجتهاد؟ وأما إنكار عمر إختلاف ابن مسعود وأبي بن كعب فلعله قد كان سبق إجماع على ثوب واحد، ومن خالف ظن أن انقضاء العصر شرط في الإجماع، ولذلك قال عمر: عن أيّ فتياكم يصدر المسلمون وأنتم جميعاً تروون عن النبي عليه السلام، أو لعل كل واحد أثم صاحبه وبالغ فيه، فنهى عن وجه الاختلاف لا عن أصله، أو لعلهما اختلفا على مستفتٍ واحد، فتحير السائل فقال، عن أيّ فتياكم يصدر الناس، أي العامة، بل إذا ذكر المفتي في محل الاجتهاد شيئاً للعامي فلا ينبغي للمفتي الآخر أن يخالفه بين يديه فيتحير السائل، وأما اختلاف عمر وعلي رضي الله عنهما في تحريم المتعة فلا يصح، بل صح عن علي نقله تحريم متعة النساء ولحوم الحمر الأهلية يوم خيبر كيف وقد علم قطعاً أنهم جوزوا الاجتهاد، أما كتاب عليّ إلى قضاته وكراهية الاختلاف فيحتمل وجوهاً.

في رواية البيهقي أنه كان يرى في المسبحة اثني عشر، وفي الوسطى ثلاثة عشر وروى الشافعي قضاءه في الإبهام كذلك (بخبر عمرو بن حزم في كل أصبع عشر من الإبل) في الكتاب (و) ترك أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه (في ميراث الزوجة من دية زوجها) القياس لعدم الميراث (إذ لم يملكها) الزوج حتى تورث ولم تبق الزوجية بالموت حتى يثبت له ابتداء بالقرابة (إلى غير ذلك مما شاع وذاع) من الوقائع الكثيرة (ولم ينكره أحد) منن السلف والخلف (فكان إجماعاً) على تقديم الخبر، وهذا واضح جداً عنه من استقرأ الوقائع والتواريخ (أقول: إن قيل اللازم) مما ذكرتم (الجواز) أي جواز العمل بالخبر (لا الوجوب) بتقديم الخبر (قلنا: سكوتهم في المنازعات دليل الوجوب فافهم) وقد يقال: لعل المذهب عند أمير المؤمنين لتخيير عند التعارض، فالسكوت في اختيار أحد المتخير فيها لا يوجب الوجوب، وهذا ليس بشيء، فإن سياق القصة يشهد بخلافه، وقوله: لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا، نص هذا، نص على أن المانع من العمل بالقياس، وجد أن الخبر، ثم أن أمثال بعض الأخبار على بعض الأقيسة، ولعل للخبر ههنا قوة بخلاف سائر الأخبار طائحة لا يصغى إليها (وعورض بترك: ابن عباس خبر أبي هريرة: «توضؤوا مما مسته النار» فقال: ألا نتوضأ بماء الحميم) من إضافة الموصوف إلى الصفة (فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ) رواه الترمذي ولفظه: قال له: يا أبا هريرة: أتوضأ من الدهن أتوضأ من الحميم، فقال أبو هريرة: يا ابن أخي، إذا سمعت حديثاً عن النبي ﷺ فلا تضرب له مثلاً (و) بترك ابن عباس (خبره من حمل جنازة فليتوضأ) وفي رواية: فليغتسل، وبهذا الخبر أوجب الإمام أحمد الغسل في رواية (فقال: لا يلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة و) بترك (خبره في المستيقظ من منامه) وهو متى استيقظ أحدكم من منامه فليغسل يده قبل أن يدخلها في الإناء، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده، رواه الشيخان وغيرهما (وكذلك) أم المؤمنين (عائشة) الصديقة (وقالا: كيف نصنع بالمهراس) وهو حجر منقور عظيم لا يستطيع أحد تحريكه، يؤخذ منه الماء باليد أو إناء صغير ويتوضأ منه بإدخال

أحدها: أنهم ربما كتبوا إليه يطلبون رأيه في بعض الوقائع فقال: اقضوا كما كنتم تقضون، إذ لو خالفتموهم الآن لانفتق به فتق آخر وحمل ذلك على تعصب مني ومخالفة، ويحتمل أنهم استأذنوه في مخالفة إجماع الصحابة رضي الله عنهم على ظن أن العصر لم ينقرض، بعد فيجوز الخلاف، فكره لهم مخالفة السابقين، واستأذنوه في القضاء بشهادة أهل البصرة من الخوارج وغيرهم أو ردّها فأمرهم بقبولها كما كان قبل الحرب لأنهم حاربوا على تأويل، وفي رد شهادتهم تعصب وتجديد خلاف.

الثانية: قولهمم: النفي الأصلي معلوم، والاستثناء عنه بالنص معلوم فيبقى المسكوت عنه على النفي الأصلي المعلوم، فكيف يندفع المعلوم: على القطع بالقياس المظنون؟ قلنا: العموم والظواهر وخبر الواحد، وقول المقوّم في أروش الجنايات والنفقات وجزاء الصيد وصدق الشهود وصدق المخالف في مجلس الحكم، كل ذلك مظنون، ويرفع به النفي

اليد، وحاصل الرد لو كان هذا لما صح الوضوء بالمهراس، قال في التيسير: لم يثبت هذا منهما، وإنما يثبت من رجل يقال له: قين الأشجعي، وفي صحبته خلاف (وأجيب بأن إنكارهما الظهور الخلاف) يعني لظهور خلافه (لا لترك القياس) هكذا وجدت النسخة، ولعلها من خطأ الناسخ، والأظهر لا لترك الخبر بالقياس وإن كانت فيتكلف، ويقال فيها إضافة المصدر إلى الفاعل من قبيل إنبات الربيع، والمفعول مقدر والمعنى لا يكون القياس تاركاً للخبر، بمعنى كونه سبباً للترك حتى يكون حجة لكم (أقول فيه اعتراف بعدم الخبر إذا كان القياس واضحاً من الخبر) وذلك لأن ظهور المخالفة إنما هو ظهور قياس جليّ يفهم بأدنى تأمل (فافهم) وهذا في غاية السقوط، فإن حاصل الجواب أن الإنكار لأن خلافه واضح من الشرع، فإن التوضأ بماء الحميم كان معلوماً ضرورياً في الدين وحمل الجنازة يبتلى به من لدن مموجب الشرع صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه، فلو كان موجباً للوضوء لشاع وذاع، وليس هو إلاّ حل العيدان، والمعلوم من الشرع ضرورة أنه ليس حدثاً، وكذا إتخاذ المهراس كان معروفاً، فلو صح ما ذكر لم يتخذ المهراس، فتركهما هذا الحديث لوقوعه فيما يعم البلوى به، وليس فيه اعتراف بتقدم القياس ولو واضحاً على الخبر فافهم ولا يبعد أن يقال: لم يردوا نفس الحديث، بل ردّوا تأويل أبي هريرة من إيجاب التوضؤ مما مسته النار وحمل الجنازة وتنجس الماء بالإدخال في الإناء بأنه مخالف للقواعد الشرعية، بل المراد من التوضؤ في الحديثين التنظيف، كغسل اليد والمضمضة بأكل ما مسته النار، وغسل اليد والرجل من حمل الجنازة، ومن النهي عن إدخال اليد في الإناء نهي عند الإمكان (و) للأكثر (ثانياً: تقريره عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام معاذاً حين أخر القياس) عن الخبر، وقال: إن لم أجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أجتهد بالرأي، وقد تقدم تخريجه، فالاستدلال بالتقرير لا بنفس تأخير معاذ حتى يرد أن رأي معاذ وحده لا يكون حجة عند الشافعي ومتبعيه (أقول) هذا (منقوض بتقريره) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (تأخير السنة عن الكتاب) حيث قال: إن لم أجد في كتاب الله فبالسنة (مع أنهما يتعارضان) اتفاقاً

الأصلي، ثم نقول: نحن لا نرفع ذلك إلاّ بقاطع، فإنا إذا تعبدنا بإتباع العلة المظنونة وظننا فنقطع بوجود الظن، ونقطع بوجود الحكم عند الظن فلا يرفع ذلك إلاّ بقاطع.

الثالثة: قولهم: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد، والفرق بين المتماثلات والجمع بين المتفرقات، إذ قال يغسل الثوب من بول الصبية ويرش من بول الصبي، ويجب الغسل من المني والحيض، ولا يجب من البول والمذي، وفرق في حق الحائض بين قضاء الصلاة والصوم، وأباح النظر إلى الرقيقة دون الحرة، وجمع بين المختلفات، فأوجب جزاء الصيد على من قتله عمداً أو خطأً، وفرق في حلق الشعر والتطيب بين العمد والخطأ، وأوجب الكفارة بالظهار، والقتل واليمين والأفطار، وأوجب القتل على الزاني والكافر والقاتل وتارك الصلاة، وقال لأبي بردة: تجزيء عنك ولا تجزئ عن أحد بعدك في الأضحية، وقيل للنبي عليه السلام: ﴿**خالصة لك من دون المؤمنين**﴾[1] وكيف يتجاسر في شرع هذا منهاجه على إلحاق المسكوت بالمنطوق، وما من نص على

(فتدبر) ولعل اختياره الكتاب أوّلا لعلمه بأنه لا يعارضه السنة وأصالته، وإنما التعارض للجهل بالقرائن الدالة على تعيين المراد، وأما هو فكان مشاهداً إياها ولعدم صحة بعض الأخبار في نفس الأمر، ولا مساغ لهذا عنده بسماعه مشافهة أو من مثله، وأما الرأي فمعارضته محتملة لعدم علمه بالرأي الحادث عند حلول الحادثة، وقد قدم الخبر عليه، فعلم أن له تقدماً، ولا اعتبار الرأي إلاّ عند عدم وجدان الحكم في السنة (و) للأكثر (ثالثاً: لو قدم القياس لقدم الأضعف) وهو خلاف الإجماع والمعقول (وذلك) أي ضعف القياس (لكثرة محال الاجتهاد فيه حكم الأصل، وكونه معللاً وتعيين الوصف ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما) وفي هذه المقدمات كلها شبهات لكونها مجتهداً فيها، فبكثرة الشبهات في القياس يكون الظن الحاصل به ضعيفاً من الظن الحاصل بالخبر (في التحرير احتمال الخطأ في حكم الأصل منتف، لأنه مجمع عليه) فيكون قطعياً (أقول: الإجماع على ثبوت الحكم) في الأصل (لا على القطع) يعني أن الإجماع على أنه يجب في القياس ثبوت حكم الأصل من غير قياس، لا إنه يجب أن يكون مقطوعاً ثابتاً بالإجماع القطعي فيجوز أن يكون حكم الأصل ثابت بظاهر خبر الواحد، فاحتمال الخطأ فيه ثابت (كظاهر الكتاب) أي كما أن ظاهر الكتاب واجب العمل بالإجماع وليس مقطوعاً به، وليس المراد أن يكون كون الأصل مجمعاً عليه لا يوجب القطعية إذ لا إجماع عليها، فإنه فاسد، فإن الإجماع يوجب القطعية فافهم (وعورض بمقدمات الخبر الإسلام والعدالة والضبط والدلالة ونفي النسخ ونفي المعارض) فالظن الحاصل بالخبر أيضاً مثل الحاصل بالقياس لكثرة مقدماته ووجود الشبهات فيها، وأنت لا يذهب عليك أن هذه المقدمات قلما يتطرق إليها شبهة، ولو تطرقت فهي في غاية الضعف ليس مثلها في القياس كما يحكم به الوجدان الصائب، على أن هذا إنما يتم لو كان حكم أصل القياس ثابتاً بالكتاب المقطوع الدلالة، أو الإجماع القاطع مع أن أكثر القياسات قياسات على

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٥٠.

محل إلاّ ويمكن أن يكون ذلك تحكماً وتعبداً؟ قلنا: لا ننكر إشتمال الشرع على تحكمات وتعبدات، فلا جرم نقول: الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل أصلاً، وقسم يعلم كونه معللاً، كالحجر على الصبي، فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه، ونحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللاً، ودليل على عين العلة المستنبطة، ودليل على وجود العلة في الفرع، وعند ذلك يندفع الأشكال المذكور، ولما كثرت التعبدات في العبادات لم يرض قياس غير التكبير والتسليم والفاتحة عليها، ولا قياس غير المنصوص في الزكاة على المنصوص، وإنما نقيس في المعاملات وغرامات الجنايات، وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة ومصالح دنيوية.

الرابعة: قولهم: إن النبي عليه السلام قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم، ويعدل إلى الطويل الموهم، فيعدل عن قوله: حرمت الربا في كل مطعوم أو كل مكيل إلى عد الأشياء الستة ليرتبك الخلق في ظلمات الجهل؟ قلنا: ولو ذكر الأشياء

أحكام خبر الآحاد، فهذه الاحتمالات متحققة في القياسات مع تلك الاحتمالات، فلا تعادل فافهم وتأمل. المقدمون للقياس (قالوا: أوّلاً: ظن القياس) حاصل (من قبل نفسه) فإنه ينتج الحكم نفسه (و) الظن (في الخبر) ينشأ (من غيره) بواسطة ظن أنه قول المخبر الصادق (وهو) حال كونه حاصلاً منه (بنفسه أوثق) من الحاصل بغيره فظن القياس أوثق فيكون مقدماً على الخبر (و) قالوا (ثانياً: القياس حجة بالإجماع، والإجماع أقوى من خبر الواحد، ولازم الأقوى أقوى) فالقياس أقوى فيكون مقدماً على الخبر (ولا يخفي ضعفهما) أما ضعف الأول فأوّلاً لأنا لا نسلم أن الظن الحاصل بنفسه أوثق مما يحصل بعد ملاحظة مقدمة، بل يجوز أن يكون مقدماته مظنونة ظناً ضعيفاً، فظن النتيجة أيضاً ضعيف غاية الضعف وتكون المقدمة الملاحظة مع الخبر أوضح وأقوى، فالظن به أقوى، وثانياً بأنه يجوز أن يكون أصل القياس خبراً، فقد تضاعف الاحتمال فيه، وأما ضعف الثاني فلأن الإجماع كما انعقد على حجية القياس فكذا انعقد على حجية الخبر مع أن الإجماع على الحجية لا يدل على قوة المحتج به فافهم و(تدبر).

(فصل)

في بيان حكم أفعاله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم.

(الاتفاق في أفعاله الجبلية) الصادرة بمقتضي الطبيعة (الإباحة مطلقاً) في حقه صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه وفي حق الأمة (و) الاتفاق (فيما خص به) بدليل (كالزيادة) على الأربع (في النكاح والوصال في الصوم) فإنه واصل ومنع أصحابه عنه، وقال: إني لست كهيئتكم أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني» كما رويت في الصحاح وصلاة التهجد عند من يقول بافتراضها عليه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه وغير ذلك (تخصيصه) به لا يشاركه فيها أمته (و) الاتفاق (فيما ظهر

الستة وذكر معها أن ما عداها لا رباً فيه وأن القياس حرام فيه، لكان ذلك أصرح، وللجهل والاختلاف أدفع، فلم لم يصرح وقد كان قادراً ببلاغته على قطع الاحتمال للألفاظ العامة والظواهر، وعلى أن يبين الجمع في القرآن المتواتر، ليحسم الاحتمال عن المتن والسند جميعاً، وكان قادراً على رفع احتمال التشبيه في صفات الله تعالى بالتصريح بالحق في جميع ما وقع الخلاف فيه في العقليات، وإذا لم يفعل فلا سبيل إلى التحكم على الله ورسوله فيما صرح ونبه وطول وأوجز، والله أعلم بأسرار ذلك كله، ثم نقول: إن علم الله تعالى لطفاً وسراً في تعبد العلماء بالاجتهاد وأمرهم بالتشمير عن ساق في استنباط أسرار الشرع فيتعين عليه أن يذكر البعض ويسكت عن البعض، وينبه عليها تنبيهاً يحرك الدواعي للاجتهاد: ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾[1] هذا على مذهب من يوجب الصلاح وعندنا فللّه تعالى أن يفعل بعباده ما يشاء.

الخامسة: قولهم: أن الحكم يثبت في الأصل بالنص لا بالعلة، فكيف يثبت في

بياناً) لمجمل (بقول مثل: صلوا كما رأيتموني أصلي) رواه البخاري، وفي كون هذا بياناً ما قد مر (أو قرينة كوقوعه بعد إجمال كالتميم إلى المرافق) كما رواه الحاكم (الاعتبار بالمبين) فإن خاصاً فخاص، وإن عاماً فعام، وإن وجوباً فوجوب، وإن ندباً أو إباحة، فندب أو إباحة وهذا ظاهر جداً، لكن قد يناقش في مثال التيمم فإن آية التيمم هي قوله تعالى: ﴿**وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه**﴾[2] ليست مجملة حتى يحتاج إلى البيان، كيف وقد مر من أن مثل: ﴿**فامسحوا برؤوسكم**﴾ ليس مجملاً، وغاية ما يمكن أن يقال: ليس المراد منه الإطلاق، والإلزام أن يكفي مسح إصبع واحد أو شيء من الذراع، وهذا خلاف الإجماع، فالمراد منه قدر مخصوص من اليد الذي هو من الأصابع إلى الأبط، وهذا القدر مجهول وهو الإجمال، ثم وقوع هذا الفعل بياناً لا يخلو عن كدر فإن الأحاديث فيها وقعت متعارضة كما لا يخفى على من تتبع كتب الحديث، وللتفصيل موضع آخر (وما سوى ذلك) من الأفعال (فإن علم حكمه) من الوجوب والندب والإباحة (فالجمهور ومنهم) الشيخ أبو بكر (الجصاص التأسي واجب) فيتناول الحكم الأمة أيضاً (وقيل) التأسي واجب (في العبادات خاصة) دون غيرها (و) الشيخ أبو الحسن (الكرخي) منا (والأشعرية) قالوا (يخصه) صلوات الله عليه وآله وأصحابه فلا يعم الأمة (إلا بدليل) خاص معمم (وقول ابن الحاجب) في تقرير المذاهب (وقيل) الفعل المعلوم الصفة (كالمجهول) الصفة (مجهول فإن فيه مذاهب كما سيأتي) ولا يتأتى جريان جميع تلك المذاهب ههنا، فلا بد من إرادة واحد وذا مجهول (فتشبيه بالمجهول، لنا أولاً الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله احتجاجاً واقتداء) وقد شاع وذاع في وقائع لا تحصى، وهذا يفيد علماً عادياً بوجوب التأسي (قال) أمير

---

(١) سورة المجادلة الآية ١١.

(٢) سورة المائدة الآية ٦.

الفرع، بالعلة وهو تابع للأصل، فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل، وأن ثبت في الأصل بالعلة فهو محال، لأن النص قاطع، والعلة مظنونة، والحكم مقطوع به، فكيف يحال المقطوع به على العلة المظنونة؟ قلنا: الحكم في الأصل يثبت بالنص، وفائدة استنباط العلة المظنونة إما تعدية العلة وأما الوقوف على مناط الحكم المظنون للمصلحة، وأما زوال الحكم عند زوال المناط كما سيأتي في العلة القاصرة، وأما الحكم في الفرع وإن كان تابعاً للأصل في الحكم فلا يلزم أن يتبعه في الطريق، فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلزم مساواة الفرع لها في الطريق، وإن لزمت المساواة في الحكم.

السادسة: وهي عمدتهم الكبرى أن الحكم لا يثبت إلّا بتوقيف والعلة غايتها أن تكون منصوصاً عليها، فلو قال الشارع: اتقوا الربا في كل مطعوم، فهو توقيف عام، ولو قال: اتقوا الربا في البر لأنه مطعوم، فهذا لا يساويه ولا يقتضي الربا في غير البر، كما لو قال

المؤمنين (عمر) رضي الله عنه (في تقبيل الحجر: لولا أني رأيت النبي صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم يقبلك ما قبلتك) رواه الشيخان وصفة التقبيل كانت معلومة له رضي الله عنه، فإن مثله لا يغفل عن مثل هذا الحكم (و) لنا (ثانياً) قوله تعالى: **﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر﴾**[1] فإن مفاده في العرف أن الأسوة لازمة متحققة على راجي الله واليوم الآخر، فيكون واجباً (والتأسي بالمثل) أي الإتيان بالمثل (صورة وصفة) فيكون الفعل بوصفه عاماً للأمة أيضاً، وقد يقرر بأن مفاد الآية أن من كان مؤمناً بالله واليوم الآخر أسوة حسنة، وهو يستلزم أن من ليس له أسوة حسنة ليس يؤمن بالله واليوم الآخر فيكون عدم الأسوة ملزوماً لعدم الإيمان، فيكون حراماً، فتكون الأسوة واجبة، قال في الحاشية: وفيه ما فيه، ولعل وجهه أنه يلزم منه وجوب التأسي، ولو كان الصفة صفة الندب أو الإباحة، وهذا ليس بشيء، فإن التأسي أي الإتيان على صفة الندب أو الإباحة واجب يعني مراعاة الصفة واجبة، وهذا كما يقال: العمل على طبق خبر الواحد واجب، مع أن بعض الأخبار يفيد الندب والإباحة، يعني مراعاة حكم الخبر واجب، فكذا التأسي بمراعاة الصفة واجب فافهم (ومثله) قوله تعالى: **﴿قل إن كنتم تحبون الله (فاتبعوني يحببكم الله﴾**[2] فإنه يفيد لزوم الإتباع، وهو الإتيان بالمثل صورة وصفة (أقول لو تم) هذا (لم يكن المتنفل المقتدي) بالمفترض (متبعاً للمفترض الإمام) فلا يجوز هذا الاقتداء، لأن الاتباع شرطه (ولا يبعد أن يدفع بالتبادر) ويقال: بأن التبادر من التأسي والاتباع الإتيان بالمثل صورة وصفة، لكن خص الجماعة بالاتباع صورة شرعاً، وأيضاً: الأركان الصلاتية تصير واجبة عندنا بالتحريمة والاقتداء فوجد الاتباع صورة وصفة تأمل فيه (واستدل بقوله) تعالى: **﴿فلما قضى زيد منها وطراً (زوّجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج﴾**[3] فإنه يدل على

---

(١) سورة الممتحنة الآية ٦.
(٢) سورة آل عمران الآية ٣١.
(٣) سورة الأحزاب الآية ٣٧.

المالك: أعتق من عبيدي كل أسود، عتق كل أسود، فلو قال: أعتق غانماً لسواده، أو لأنه أسود، لم يعتق جميع عبيده السود، وكذلك لو علل بمخيل وقال: أعتقوا غانماً لأنه سيء الخلق حتى أتخلص منه، لم يلزم عتق سالم، وإن كان أسوأ خلقاً منه، فإذا كانت العلة المنصوصة لا يمكن تعديتها لقصور لفظها، فالمستنبطة كيف تعدى أو كيف يفرق بين كلام الشارع وبين كلام غيره في الفهم، وإنما منهاج الفهم وضع اللسان وذلك لا يختلف؟.

والجواب: أن نفاة القياس ثلاث فرق، وهذا لا يستقيم من فريقين، وإنما يستقيم من الفريق الثالث، إذ منهم من قال: التنصيص على العلة كذكر اللفظ العام، فإنه لا فرق بين قوله: حرمت الخمر لشدتها، وبين قوله: حرمت كل مشتد، في أن كل واحد: يوجب تحريم النبيذ، لكن بطريق اللفظ لا بطريق القياس، بل فائدة قوله: لشدتها، إقامة الشدة مقام الأسم العام، فقد أقر هذا القائل بالإلحاق، وإنما أنكر تسميته قياساً.

التشريك وجوداً وعدماً) لأن مفاده أن الله تعالى أوقع التزوج ليستدل به على الإباحة، فلا يقعون في الحرج وهذا لا يكون بدون التشريك والتأسي (قيل: إنما يتم) هذا الدليل (لو علم جهة تزويجه من الوجوب أو غيره) فإنه لو لم يعلم كان خارجاً عما نحن فيه (أقول: إباحة التزوج معلومة من التعليل بنفي الحرج لكيلا يلزم الاستدراك في العلة) فإنه لو كان واجباً لكان الإتيان به ضرورياً لا مساغ للترك أصلاً، سواء أدى إلى الحرج أم لا فيكون التعليل مستدركاً (وفيه أنه يمكن أن يكون التزوج واجباً عليه إظهار العدم الحرج على الأمة) في زوج أدعيائهم، فيكون نفي الحرج علة الوجـوب (وفيه أن في الإظهار بالقول لمندوحة) فإنه يفيد الجواز (فلا فاقة إلى إيجاب الفعل) فلا يصلح نفي الحرج علة للإيجاب (وفيه أن القول ينفي الحرج شرعاً لا طبعاً) فإن الإنسان كثيراً ما يتحرج عن فعل المباح لما رأى فيه من المداهنة أو تنفر الطبع (وفعل الرسول) المتبوع (ينفيهما معاً) فلا بعد في أن يوجب عليه الفعل نفياً لهذا الحرج (فتدبر) فإن الظاهر أن هذا كله مجادلة، والتزوج لم يكن واجباً عليه وإنما كان لميلان الطبع مباحاً كما يلوح من سياق القصة المروية في السير (وإن جهل) حكم الفعل من الوجوب والندب والإباحة (فباعتبار الأمة مذاهب الوجوب) عليها (وعليه مالك، والندب وعليه الشافعي، والإباحة وهو الصحيح عند أكثر الحنفية) والمختار عند الشيخ أبي بكر الجصاص قدس سره (وينبغي أن يكون ذلك عند عدم الدوام) على مواظبة الفعل (فإنه للوجوب عندهم) كما يظهر من الهداية، فإنه استدل على وجوب صلاة العيدين بالمواظبة من غير ترك، لكن هذا غير مطرد، إن الجماعة سنة مؤكدة، مع أنه لم يتركها أصلاً، وكذا الأذان والإقامة وصلاة الكسوف، والخطبة الثانية في الجمعة والاعتكاف والترتيب والموالاة في الوضوء، وكذا المضمضة والاستنشاق وغير ذلك مما ثبت فيه المواظبة من غير ترك مع أنها سنة، وقد استدل هو نفسه على سنية أكثرها باالمواظبة مع عدم تبيين تركها، بل ثبت عدم الترك فتدبر أحسن التدبر فتعلم أن المواظبة ليست دليل الوجوب عندهم (و) ينبغي أيضاً أن يكون ذلك (عند عدم قرينة) قصد (القربة إذ لا قربة في مباح) وهو ظاهر (وهذا هو مختار

الفريق الثاني: من القاشانية والنهروانية فإنهم أجازوا القياس بالعلة المنصوصة دون المستنبطة فقالوا: إذا كشف النص أو دليلٍ آخر عن الأصل كانت العلة جامعة للحكم في جميع مجاريها، وما فارقهم الفريق الأول: إلاّ في التسمية، حيث لم يسموا هذا الفن قياساً، والفريقان مقران بأن هذا في العتق والوكالة لا يجري، فلا يصح منهما الاستشهاد مع الإقرار بالفرق.

أما الفريق الثالث وهو من أنكر الإلحاق مع التنصيص على العلة فتستقيم لهم هذه الحجة.

جوابهم من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الصيرفي من أصحابنا يتشوف إلى التسوية فقال: لو قال أعتقت هذا العبد

الآمدي) من الشافعية (والوقوف وعليه) الشيخ أبو الحسن (الكرخي) منا (والإمام الرازي) صاحب المحصول من الشافعية (ونسب إلى أكثر الأشعرية) أصحاب الوجوب (قالوا: أوّلاً) قال تعالى: **﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾**(1) والأمر للوجوب إلاّ بدليل) صارف فالأخذ بالفعل واجب (والجواب: المعنى، ما أمركم) به فخذوه (لمقابلة وما نهاكم) عنه فانتهوا (و) قالوا (ثانياً) قال تعالى (فاتبعوا) والاتباع الإتيان باالمثل (فيجب المثل الجواب المراد) الإتباع (في العقائد العلمية والعملية أو) الإتباع (في الواجبات المعلومة) والآية ليست مبقاة على العموم، فإن الأفعال المباحة لا يجب الإتيان بها (كيف لا و) إلاّ (يلزم على كل تقدير من وجوب فعل مثل كل ما فعل الضدان بالنسبة إلينا) الوجوب والندب أو الإباحة (إذا فعله) في نفس الأمر (على وجه الإباحة أو الندب) لأن التأسي في السفة ضروري كما مر فيكون مباحاً أو مندوباً وقد أوجبتم في هذه الصورة الوجوب فوجب الضدان (وأورد) عليه (منع كونه مباحاً على تقدير أن لا يعلم جهته) أي إن كان الفعل المفعول بالإباحة غير معلوم الجهة يمنع كونه مباحاً علينا، بل هو واجب (و) منع (كونه واجباً على تقدير أن يعلم) يعني إن كان معوم الجهة لا يكون واجباً (أقول الإباحة والوجوب مفروضان) أما الإباحة فلأنه فرض الفعل مباحاً عليه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، والإباحة عليه توجب الإباحة علينا في نفس الأمر، وأما الوجوب فلما قلتم أن الفعل الغير المعلوم الجهة واجب علينا (ومنع المفروض لا يجوز وفيه أن مقصود المورد أن الإباحة الغير المعلومة لا توجب الإباحة، وإذا كانت معلومة فلا وجوب، فلا يلزم الضدان، فليس الإباحة في غير المعلوم مفروضاً ولا الوجوب في المعلوم مفروضاً، وفي الحاشية إن التزام هذا بعيد عن الإنصاف. ثم إن مثل هذا يرد عليّ قائلي الإباحة بأن الفعل إن كان على جهة الوجوب يلزم اجتماع الضدين فيجاب عنه بأن الفعل على جهة الوجوب مع عدم العلم به مما لا يجوز فإن العادة الشريفة زيادة الاهتمام بحال الواجب وتبيينه وتأكيده فيه (نعم يرد أن الوجوب بالغير وهو الاتباع لا ينافي الإباحة

---

(1) سورة الحشر الآية ٧.

لسواده، فاعتبروا وقيسوا عليه كل أسود، لعتق كل عبد أسود، وهو وزان مسألتنا، إذا أمر بالقياس والاعتبار، ولو لم يثبت التعبد به لكان مجرد، التنصيص على العلة لا يرخص في الإلحاق، إذ يجوز أن تكون العلة شدة الخمر خاصة، ومنهم من قال: إن علم قطعاً قصده إلى عتقه لسواده عتق كل عبد أسود بقوله: أعتقت غانماً لسواده، ومنهم من قال: لا يكفي أن يعلم قصده عتقه بمجرد السواد ما لم ينو بهذا اللفظ عتق جميع السودان، فإن نوى كفاه هذا اللفظ لأعتاق جميع السودان مع النية، ولم يكن فيه إلّا إرادته معنى عاماً بلفظ خاص، وذلك غير منكر، كما لو قال: والله لا أكلت لفلان خبزاً ولا شربت من مائه جرعة، ونوى به دفع المنة، حنث بأخذ الدراهم والثياب والأمتعة، وصلح اللفظ الخاص مع هذه النية للمعنى العام، كما صلح قوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾[1] للنهي عن الإتلاف العام: وقوله: ﴿ولا تقل لهما أف﴾[2] للنهي عن الإيذاء العام، فإذا استتب لهؤلاء الفرق

لذاته) يعني أنا نلتزم اجتماع والوجوب لكن الإباحة بالنظر إلى نفس الفعل والوجوب لأجل الاتباع، فلا محذور كالأكل المحلوف عليه فإنه بنفسه مباح، ولكونه إيفاء لليمين واجب فتأمل (و) قالوا (ثالثاً) إن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم خلع نعليه في الصلاة، فجعلوا يخلعون نعالهم فقال: «ما حملكم على أن ألقيتم نعالكم» قالوا: (خلعت فخلعنا) والمحفوظ رأيناك ألقيت فألقينا قال: «إن جبرئيل أتاني وأخبرني أن فيها أذى» رواه أحمد (فأقرهم) في المتابعة ولم ينكر عليهم نفس المتابعة (وبين اختصاصه بأخبار جبريل أن في نعله أذى) فدل على أن المتابعة واجبة و(الجواب) أنه لا يدل على وجوب المتابعة، بل قصارى أمره إنهم تابعوه، ويحتمل أن يكون لزعم الاستحباب أو اختيار أحد طرفي المباح و(لو سلم الوجوب) وأنهم تابعوه لزعمهم وجوب المتابعة (فمن «خذوا عني») يعني لو سلم فهم الوجوب، فإنما فهموه من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «خذوا عني» فزعموا إنه نهى عن الصلاة في النعال، كما في سائر الأركان، الصلاتية، في الحاشية: إن هذا الحديث ثابت بطرق كثيرة، وإنه ثابت بالضرورة الدينية، وهو أعم من «صلوا كما رأيتموني أصلي» فاندفع ما في التحرير أنه لم يقله بعد وقد صح قوله عند نزول حد الزنا كما قد مر (و) قالوا (رابعاً: اختلفوا في وجوب الغسل بالإيلاج) من غير انزال (ثم اتفقوا عليه لرواية) أم المؤمنين (عائشة الصديقة رضي الله عنها فعله) وقد مر تخريجه، فلو لم يكن الفعل للأيجاب لما إتفقوا بمعرفة الفعل (الجواب) لا نسلم أنهم اتفقوا بنفس الفعل (بل بقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل» رواه الشيخان (أو) نقول: سلمنا أنهم اتفقوا بنفس رواية الفعل، لكن لا لأنه الموجب بل (هو بيان لقوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فأطهروا﴾[3] لأن الجنابة مجملة، فالتحق هذا الفعل بياناً له (و) قالوا (خامساً)

---

(١) سورة النساء الآية ١٠.

(٢) سورة الإسراء الآية ٢٣.

(٣) سورة المائدة الآية ٦.

التسوية بين الخطابين فإنهم إنما يعممون الحكم إذا دل الدليل على إرادة الشرع تعليق الحكم بالشدة المجردة، ولكنه غير مرضي عندنا بل، بل الصحيح أنه لا يعتق إلاّ غانم بقوله: أعتقت غانماً لسواده، وإن نوى عتق السودان، لأنه يبقى في حق غير غانم مجرد النية والإرادة فلا تؤثر.

الوجه الثاني: من الجواب أن الأمة مجمعة على الفرق، إذ تجب التسوية في الحكم مهما قال: حرمت الخمر لشدتها فقيسوا عليها كل مشتد، ولو قال: أعتقت غانماً لسواده فقيسوا عليه كل أسود، اقتصر العتق على غانم عند الأكثرين، فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق، وإنما اعترفوا بالفرق لأن الحكم لله في أملاك العباد، وفي أحكام الشرع وقد علق أحكام الأملاك حصولاً وزوالاً بالألفاظ دون الإرادات المجردة، وأما أحكام الشرع فثبت بكل ما دل على رضا الشرع وإرادته من قرينة ودلالة وإن لم يكن لفظاً

الإيجاب (أحوط) فيجب القول به (الجواب: منع الكلية) أي كلية كل ما كان أحوط يجب (بل) إنما هو (فيما ثبت وجوبه) من قبل، فيجب فيه ما يخرج به عن العهدة يقيناً (كالصلاة المنسية) كما إذا فات صلاة من صلوات يوم فنسيها فيجب عليه قضاء الصلوات الخمس من ذلك اليوم ليخرج عن عهدة المنسية يقيناً، ومنه نسيان المستحاضة أيامها يجب عليها الغسل لكل صلاة (أو كان) الوجوب (هو الأصل) ثم يعرض عليه ما يوجب الشك (كصوم ثلاثين من شهر رمضان، فإن الوجوب فيه الأصل وعروض عارض الغمام لا يمنعه فيجب احتياطاً (لا كصوم الشك) أي لا يثبت الوجوب للاحتياط في مثل صوم الشك، لأن الوجوب ليس فيه الأصل، ولا هو ثابت يقيناً فافهم فإنه الحق، النادبون (قالوا أولاً:) إذا لم يكن للندب فللوجوب أو الإباحة إذ لا معصية و (لا وجوب لانتفاء التبليغ) الذي هو شرط الوجوب (ولا إباحة، لأنه مدح بالتأسي ولا مدح على المباح، والجواب التبليغ أعم صريحاً) كان أو استنباطاً) والفعل وإن لم يكن تبليغاً صريحاً لكنه تبليغ استنباطاً (وهو يعم الأحكام) فمن يجعله للوجوب يقول إنه تبليغ الوجوب، ومن جعله للندب أو الإباحة فعنده تبليغ الندب أو الإباحة، ويمكن أن يجعل قوله هذا جواباً آخر تقريره أن التبليغ ليس من شرائط الوجوب فقط، بل هو من لوازم الأحكام كلها، فلو انتفى التبليغ انتفى الندب، فالدليل مقلوب عليكم، فقد ظهر وجه ما في الحاشية من تتمة الجواب، ويمكن أن يجعل إشارة إلى النقض، ولك أن تقول إن عادته الشريفة كانت أكثر اهتماماً بالواجب، وكان يبين صريحاً ويبالغ فيه، فلو كان الوجوب لبينه صريحاً أو بالغ فيه، وحينئذٍ اندفع الجوابان فافهم، وأيضاً نختار الإباحة (والمدح بالتأسي لا بالمباح) والتأسي مندوب، فما مدح عليه فهو مندوب وما هو مباح لم يمدح عليه (و) قالوا (ثانياً: الغالب في أفعاله الندب) فيحمل عليه ويكون مندوباً أيضاً، للتأسي (وأجيب) لا نسلم غلبة المندوب (بل) الغالب (المباح أقول فيغير الجبلية) من الأفعال (الظاهر غيره) لأن جل همته صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الاشتغال بالقرب، وجوابه أن عند عدم ظهور قصد القربة الغالب المباح كما يظهر لمن تتبع أحواله الشريفة حرصاً على التسهيل على

بدليل أنه لو بيع مال لتاجر بمشهد منه بأضعاف ثمنه فاستبشر وظهر أثر الفرح عليه لم ينفذ البيع إلاّ بتلفظه بإذن سابق أو إجازة لاحقة عند أبي حنيفة، ولو جرى بين يدي رسول الله ﷺ فعل فسكت عليه ودل سكوته على رضاه وثبت الحكم به، فكيف يتساويان، بل ضيق الشرع تصرفات العباد حتى لم تحصل أحكامها بكل لفظ بل ببعض الألفاظ، فإنه لو قال الزوج: فسخت النكاح وقطعت الزوجية ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي لم يقع الطلاق ما لم ينو الطلاق، فإذا تلفظ بالطلاف وفع وإن نوى غير الطلاق، فإذا لم تحصل الأحكام بجميع الألفاظ بل ببعضها فكيف تحصل بما دون اللفظ مما يدل على الرضا.

الوجه الثالث: أن قول القائل: لا تأكل هذه الحشيشة لأنها سم ولا تأكل الهليلج فإنه مسهل، ولا تأكل العسل فإنه حار، ولا تأكل أيها المفلوج القثاء فإنه بارد، ولا تشرب الخمر فإنه يزيل العقل، ولا تجالس فلاناً فإنه أسود، فأهل اللغة متفقون على أن معقول هذا التعليل تعدى النهي إلى كل ما فيه العلة هذا مقتضى اللغة، وهذا أيضاً مقتضاه في العتق،

الأمة. أكثر الحنفية (قالوا: الإباحة هو المتيقن عند عدم قرينة القربة) لأنه لو لم يكن مأذوناً فيه، لكان حراماً عليه، وعلينا أو مختصاً به وهما متنفيان (لانتفاء المعصية والخصوصية) وأقل مراتب المأذون الإباحة لعدم الأمر اللزائد المفروض إنه لا قربة، فلا وجوب ولا ندب، وذلك لأن الكلام فيما لم يظهر قصد القربة، فلو كان لبينه لكثرة الاهتمام بالقرب فتعين الإباحة، وعلى هذا اندفع ما قال (قد يقال: إنما يتم) هذا الوجه (لو كان المدعي الإمكان العام) وهو مطلق الأذن أعم من أن يكون مع الحرج في الترك أم لا (لا الإمكان الخاص) وهو الإذن في الفعل مع الإذن في الترك، لكن مدعاهم هو الثاني كيف لا (وقد نفوا الزائد) على الأذن من الحرج في الترك أو استحقاق المثوبة بالفعل مع عدم الحرج في الترك (امتيازاً عن الواقعية) ولو لم ينفوا لكان قولهم قولاً بالتوقف (اللهم إلاّ) أن يثبتوا جواز الترك (بالأصل فافهم. المتوقفون (قالوا) الفعل (يحتمل الخصوص) بالنبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (والعموم) للأمة منتهياً (إلى أنواع شتى) من الوجوب والندب والإباحة (فالحكم) بأحدها على الأمة (تحكم) فوجب التوقف (الجواب) الاحتمالات وإن كانت كثيرة لكن (وضع النبوة للاقتداء وهو دليل الحكم) فلا بد من حكم معين (على مشارب مختلفة) فمن يرى الوجوب فعنده دليل الوجوب ومن يرى الندب فعنده دليل الندب ومن يرى الإباحة فعنده دليل الإباحة وهو الصحيح (فتدبر).

(**مسألة**: إذا علم عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام الفعل) من أحد (والفاعل غير كافر) بل ممن يقبل حكمه بالقلب واللسان (فسكت قادراً على إنكاره) يعني لم يكن مانع من الإنكار من أشغال أهم وغيرها وهذا هو التقرير (دل على الجواز مطلقاً) من فاعله ومن غيره، وقد مر وجه التعميم وقيل: لا يدل أصلاً (وإلّا) يدل على الجواز (لزم تأخير البيان) عن وقت الحاجة (وتقرير المحرم) مع القدرة على الإنكار، وشأن النبوة بريء عنها (أقول: يجوز أن يكون) ذلك الفعل (مما لم يعلم حكمه بعد، سيما في بدء الإسلام) وحينئذٍ لا يلزم من ترك الإنكار تأخير البيان للعدم ما يلزم بيانه، ولا تقرير.

لكن التعبد منع من الحكم بالعتق بالتعليل بل، لا بد فيه من اللفظ الصريح المطابق للمحل، ولا مانع منه في الشرع، إذ كل ما عرف بإشارة وأمارة وقرينة فهو كما عرف باللفظ، فكيف يستويان مع الإجماع على الفرق، لأن المفرق بين المتماثلات كالجامع بين المختلفات، فمن أثبت الحكم للخلافين يتعجب منه ويطلب منه الجامع، ومن فرق بين المثلين يتعجب منه لماذا فرق بينهما، فإن قيل: إن قال من تجب طاعته: بع هذه الدابة لجماحها، وبه هذا العبد لسوء خلقه، فهل يجوز للمأمور بيع ما شاركه في العلة؟ فإن قلتم: يجوز، فقد خالفتم الفقهاء، وإن منعتم فما، الفرق بين كلامه وبين كلام الشارع مع الاتفاق في الموضعين؟ وإن ثبت تعبد في لفظ العتق والطلاق بخصوص الجهة فلم يثبت في لفظ الوكالة.

قلنا: إن كان قد قال له إن ما ظهر لك إرادتي إياه أو رضاي به بطرق الاستدلال دون صريح اللفظ فافعله، فله أن يفعل ذلك، وهو وزان حكم الشرع، لكن يشترط أمر آخر وهو أن يقطع بأنه أمر ببيعه لمجرد سوء الخلق لا لسوء الخلق مع القبح أو مع الخرق في

المحرم لعدم التحريم (فلا جواز) أي فلا يثبت الجواز (إلاّ بمعنى عدم الحرام) كما هو شأن الإباحة الأصلية، وحينئذٍ (فتفريع الأحكام الشرعية كإثبات النسب شرعاً عليه محل نظر) فإنه لا يثبت به حكم شرعي (فافهم) وقد قال بعضهم في عنوان المسألة: إذا سكت، ولم يكن حامل السكوت كعدم معرفة الحكم وعلى هذا لا يرد عليه هذا الإيراد لكن معرفة أنه سكوت مع معرفة الحكم أو بدونها عسير إلاّ إذا علم حكم مخالف بلا عمل به فافهم (وإن استبشر به) أي بالفعل مع التقرير (فأوضح) دلالة على الجواز وهو ظاهر.

(فرع: اعتبر الشافعيّ القيافة في إثبات النسب خلافاً للحنفية وتمسك) الشافعي (بترك الإنكار والاستبشار في قول المدلجي) بضم الميم وسكون الدال رجل من بني مدلج وكان مشتهراً بمعرفة القيافة (وقد بدت له أقدام زيد وأسامة) حين كانا نائمين (هذه الأقدام بعضها من بعض) فاستبشر بقوله فدل التقرير والاستبشار على أن القيافة مثبت للنسب (وأورد أن عدم الإنكار لموافقة الحق) قوله: فلا يمكن رد قوله (والاستبشار) لم يكن لكون القيافة دليلاً على النسب، بل (لحصول إلزام الطاعنين) الذين هم المنافقون (بحسب زعمهم) الباطل فإنهم كانوا يرون القيافة حجة كاملة والمدلجي كان كاملاً في فن القيافة، وكان منشأ طعنهم الاختلاف في لونيهما، فإن قلت: فلم لم ينكر الطريق، ولو كان منكراً لأنكره، قال (وأما ترك إنكار الطريق فلأنه كتردد كافر إلى كنيسة) وترك الإنكار عليه في هذا التردد لا يوجب الجواز قطعاً وذلك (لأن الطاعنين هم المنافقون) فلا ينفعهم الإنكار فلذا لم يستغل به (وأما المؤمنون فقد ثبت عندهم انحصار النسب في الفراش) وكانوا عالمين أن القيافة ليس بشيء، وأما خصوص نسب أسامة فعندهم كالشمس على نصف النهار، لأخباره صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (فتدبر).

الخدمة، فإنه قد يذكر بعض أوصاف العلة، فإن لم يعلم قطعاً ولكن ظنه ظناً فينبغي أن يكون قد قال له: ظنك نازل منزلة العلم في تسليطك على التصرف، فإن اجتمع هذه الشروط جاز التصرف، وهو وزان مسألتنا، فإن قيل: وإن كان الشارع قد قال: ما عرفتموه بالقرائن والدلائل من رضاي وإرادتي فهو كما عرفتموه بالصريح فلم يقل إني إذا ذكرت علة شيء ذكرت تمام أوصافه، فلعله علل تحريم الخمر بشدة الخمر وتحريم الربا بطعم البر خاصة لا للشدة المجردة، ولله أسرار في الأعيان، فقد حرم الخنزير والميتة والدم والموقوذة والحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، لخواص، لا يطلع عليها، فلم يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ، فبماذا يقع الأمر عن هذا، وهذا أوقع كلام في مدافعة القياس والجواب: أن خاصة المحل قد يعلم ضرورة سقوط اعتبارها، كقوله: «أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أولى بمتاعه»[1] إذ يعلم

(مسألة: المختار أنه صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم متعبد بشرع قبل بعثته فقيل) بشرع (آدم وقيل) بشرع (نوح وقيل) بشرع (إبراهيم وقيل) بشرع (موسى وقيل) بشرع (عيسى، والأشبه ما بلغه) أي تعبده بشرع بلغه من الشرائع لا، بل الأشبه بشرع لم ينسخ، لكن على أنه حكم الله تعالى لا حكم ذلك النبي لأن، العمل بشرع منسوخ حرام وبغير المنسوخ واجب، وهو عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام معصوم من إرتكاب الحرام وترك الواجب، ثم إنه كان نبياً وآدم بين الروح والجسد، فلا يتبع أحداً من الرسل الذين هم كالخلفاء له، فلا يتعبد إلا من جهة أنه حكم الله تعالى لا غير، ثم تعيين ذلك الشرع مما لم يقم عليه دليل فيتوقف، ويظن أنه شرع إبراهيم، فإن شريعته كانت عامة وشرع كان مختصاً بقوم فالأشبه اتباعه لشرع إبراهيم (ونفاه المالكية وجمهور المتكلمين فالمعتزلة) قالوا: التعبد بشرع (مستحيل) عليه صلوات الله وسلامه وآله وأصحابه عليه (وأهل الحق) من النافين، وهم بعض أهل السنة القامعين للبدعة التعبد بشرع (غير واقع) وإن كان يجوز عقلاً (وعليه القاضي) أبو بكر من الشافعية (وتوقف الإمام) إمام الحرمين (و) الإمام حجة الإسلام (الغزالي) قدس سره (والآمدي والنزاع) إنما هو (في الفروع، وأما العقائد فاتفاق) على أنه صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه متعبد فيها بالشرائع كلها، وهو ظاهر (لنا أن الناس لم يتركوا سدى من بعثة آدم) إلى آخر الأيام، قال الله تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾[2] وقال تعالى: ﴿وإن من أمة إلاّ خلا فيها نذير﴾[3] (فلزم التعبد لكل من بلغ إلى أن ينتسخ) ويرتفع من البين لأنه حكم من الله تعالى متعلق بالمكلف والمعصية منفية (واستدل بتضافر روايات صومه وصلاته وحجه وتحنثه) كما صح إنه كان يتحنث بغار حراء (وتلك أعمال شرعية) البتة (تفيد علماً ضرورياً أنه يقصد الطاعة) بها فتلك الطاعات إما عرفت بالعقل أو بالشرع السابق (ولا حكم للعقل) فتعين الثاني (وأجيب بأن الضروري قصد القربة) في طاعاته (وهو أعم

(١) انظر كنز العمال (٤/ ١٠٤٦٩ و١٠٤٧٥).

(٢) سورة القيامة الآية ٣٦.

(٣) سورة فاطر الآية ٢٤.

أن المرأة في معناه، وقوله: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي» فالأمة في معناه، لأنا عرفنا بتصفح أحكام العتق والبيع، وبمجموع إمارات وتكريرات وقرائن أنه لا مدخل للأنوثة في البيع والعتق، وقد يعلم ذلك ظناً بسكون النفس إليه، وقد عرفنا أن الصحابة رضي الله عنهم عوّلوا على الظن، فعلمنا أنهم فهموا من النبي عليه السلام قطعاً إلحاق الظن بالقطع، ولولا سيرة الصحابة لما تجاسرنا عليه، وقد اختلفوا في مسائل ولو كانت قطعية لما اختلفوا فيها، فعلمنا أن الظن كالعلم، أما حيث انتفى الظن والعلم وحصل الشك فلا يقدم أصلاً.

(مسألة)

قال النظام: العلة المنصوصة توجب الإلحاق، لكن لا بطريق القياس، بل بطريق اللفظ والعموم، إذ لا فرق في اللغة بين قوله: حرمت كل مشتد، وبين قوله: حرمت الخمر

من موافقة الأمر والتنقل) والتعبد إنما يكون عند كونها موافقة للأمر، وأيضاً يجوز أن يكون ذلك بالهام من الله تعالى دون الشرائع السابقة وفيه ما فيه. النافون (قالوا لو كان) أي وقع التعبد (لوقعت المخالطة) مع أهل الشرائع السابقة لمعرفة الأحكام (عادة) فإن المعرفة مقدمة العمل، وذا لا يحصل إلاّ بالتعلم من أهلها وهو بالمخالطة عادة (ولم ينقل) المخالطة (قلنا: لا حاجة) إلى التعلم (في المتواتر) من الأحكام (وقد يمتنع) عن المخالطة (بموانع) منها عداوتهم إياه، كما حكي في السير أن اليهود كلما رأوه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام مع عمه قالوا: سيظهر هذا فيكون هلاك اليهود على يده، وأيضاً: لم يكن في الآحاد اعتماد عليهم لعدم العدالة، والحق أن المخالطة لا يحتاج هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إليها لمعرفة، بل كان يعرف من الأحكام الضرورية بإلهام من الله تعالى بخلق علم ضروري فافهم؛ واعلم أن هذه المسألة ليس لها ثمرة في الفروع إلاّ أنهم ذكروها توطئة للمسألة الآتية.

(مسألة: المختار أنه صلى الله عليه) وعلى آله وأصحابه (وسلم بعد البعث ونحن) معشر الأمة (متعبدون بشرع من قبلنا) ويجب علينا العمل به ما لم يظهر ناسخ، لكن على أنه شرع نبينا لا على أنه شرع نبي آخر (وعليه جمهور الحنفية والمالكية والشافعية وعن الأكثرين) من أهل القبلة (المنع) عن التعبد (عقلاً) كما عليه المعتزلة (أو شرعاً) كما عليه بعض أهل السنة (وعليه) أي على المنع (القاضي) أبو بكر (والرازي) صاحب المحصول (والآمدي، وطريق ثبوته عند الحنفية قصص الله أو رسوله) بأنه شرع نبي قبلنا (بلا إنكار) وهذا لأن التواتر مفقود في الكتب السابقة، وهي غير خالية عن التحريف، ولا اعتماد على رواية اليهود والنصارى، لأنهم من أغلظ الكذابين، يحرّفون الكلم عن مواضعه، فلا بد من إخبار من الله تعالى بوحي متلو أو غير متلو، فإن قلت: فلم لم يعتد بأخبار نحو عبدالله بن سلام فإنه مؤمن تقي لا يحتمل كذبه، قلت: هب أنه لا يكذب، لكن التحريف قد وقع قبل وجوده بعد عيسى عليه السلام أو قبله بقليل، فهو لم يتعلم إلاّ التوراة المحرف من المحرفين، فإن قلت إنه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه صام يوم عاشوراء معتمداً على خبر اليهود أن موسى عليه السلام صامه. قلت: لعله أوحى إليه صدقهم في الأخبار فافهم. (ومن ثمة) أي من أجل طريق معرفة إخبار الله

لشدتها، وهذا فاسد، لأن قوله حرمت الخمر لشدتها لا يقتضي من حيث اللفظ والوضع إلاّ تحريم الخمر خاصة، ولا يجوز إلحاق النبيذ ما لم يرد التعبد بالقياس، وإن لم يرد فهو كقوله: أعتقت غانماً لسواده، فإنه لا يقتضي إعتاق جميع السودان، فكيف يصح هذا، ولله أن ينصب شدة الخمر خاصة علة ويكون فائدة ذكر العلة زوال التحريم عند زوال الشدة، ويجوز أن يعلم الله خاصية في شدة الخمر تدعو إلى ركوب القبائح ويعلم في شدة النبيذ لطفاً داعياً إلى العبادات، فإذا قد ظن النظام أنه منكر للقياس، وقد زاد علينا إذ قاس حيث لا نقيس، لكنه أنكر اسم القياس، فإن قيل: قول السيد والوالد لعبده ولولده: لا تأكل هذا لأنه سم، وكل هذا فإنه غذاء، يفهم منه المنع عن أكل سم آخر، والأمر يتناول ما هو مثله في الإغتداء، قلنا: لأن ذلك معلوم بقرينة إطراد العادات، ومعرفة أخلاق الآباء والسادات في مقاصدهم من العبيد والأبناء،، وأنهم لا يفرقون بين سم وسم، وإنما يتقون الهلاك، وأما الله تعالى إذا حرم شيئاً بمجرد إرادته فيجوز أن يبيح مثله وأن يحرم، لأن فيه رفقاً ومصلحة،

تعالى ورسوله (لم يكن) شرع من قبلنا (أصلاً خامساً) بل صار داخلاً في الكتاب أو السنة (لنا) أوّلاً: أن شرع من قبلنا حكم الله تعالى، فيلزم المكلفين الذين وجدوا زمن الخطاب وبعده ما لم يظهر ناسخ يرفعه، ولنا ثانياً (الإجماع على الاستدلال بقوله) تعالى: (**﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن﴾**[1] (على وجوب القصاص في شرعنا) ولنا ثالثاً ما صح عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من صوم يوم عاشوراء حين أخبر أن يهود يصومونه إقامة لسنة موسى عليه السلام وقال: «أنا أحق، بهذا» (واستدل أوّلاً بقوله) صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم («من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن الله يقول: **﴿أقم الصلاة لذكرى﴾** وهي) خطاب (لموسى) عليه السلام، فقد أمرنا بالقضاء لما كان في شرع موسى، فيكون شرعه واجب الاتباع (أقول) لا نسلم أنه تعبد بشرع موسى عليه السلام، بل أمر به للوحي الذي أوحى به وأمر فيه بوجوب القضاء و(لعل الوحي الغير المتلو في حقه عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام وافق) الوحي (المتلو) الذي ورد (في حق موسى) فلم يلزم التعبد بشرعه (فافهم) ولا يبعد أن يقال: هب أن الأمر بالقضاء بالوحي الغير المتلو، بل هو الظاهر، لكنه عليه وعلى آله الصلاة والسلام قد ذكر المتلو الذي خوطب به موسى تأييداً وتقوية، فلو لم يكن حجة لم يصح التأييد، فإن التأييد بما ليس حجة، بل بما هو حرام العمل لا يليق بشأنه، بل لا يصح من عاقل، فلزم الحجة فوجب التعبد به (و) استدل (ثانياً: بآيات أمر فيها باقتفاء الأنبياء السابقة) صلوات الله على نبينا وآله وأصحابه وعليهم، كقوله تعالى: **﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾**[2] وقوله: **﴿أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين﴾**[3] وقوله: **﴿فبهداهم اقتده﴾**[4] (وأجيب) بأن ذلك الاقتفاء المأمور به (في العقائد

---

(١) سورة المائدة الآية ٤٥.
(٢) سورة الشورى الآية ١٣.
(٣) سورة النحل الآية ١٢٣.
(٤) سورة الأنعام الآية ٩.

فيجوز أن يكون قد سبق في علمه أن مثله مفسدة، لأن تضمنه الصلاح والفساد ليس لطبعه ولذاته ولوصف هو عليه في نفسه، بل يجوز أن يكون في فعل شيء وقت الزوال مصلحة، وفيه وقت العصر مفسدة، وكذلك يجوز أن يختلف بيوم السبت والجمعة والمكان والحال، فكذلك يجوز أن يفارق شدة الخمر شدة النبيذ، فإن قيل: فإن لم يفهم النبيذ من الخمر فينبغي أن لا يفهم تحريم الضــرب والأذى من التأفيف؟ قلنا: الحق عندنا، أن ذلك غير مفهوم من مجرد اللفظ العاري عن القرينة، لكن إذا دلت قرينة الحال على قصد الإكرام فعند ذلك يدل لفظ التأفيف على تحريم الضرب، بل يكون ذلك أسبق إلى الفهم من التأفيف المذكور، إذا التأفيف لا يكون مقصوداً في نفسه، بل يقصد به التنبيه على منع الإيذاء بذكر أقل درجاته. وكذلك النقير والقطمير والذرّة والدينار لا يدل بمجرد اللفظ على ما فوقه في قوله تعالى: **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾**[1] وفي قوله تعالى: **﴿ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك﴾**[2] وفي قوله: والله ما شربت لفلان جرعة، ولا أخذت من ماله حبة،

والكليات الخمس) من حفظ الدين والعقل والنفس والنسب والمال، وليس عاماً ضرورة أن بعضها منسوخة البتة. المانعون (قالوا أوّلاً) لو صح التعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ و(لم يذكر في حديث معاذ وصوّبه عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام، قلنا) لم يذكره (لأن الكتاب يشمله) فلا حاجة إلى الذكر فالملازمة ممنوعة وشمول الكتاب لأن قصص الله تعالى شرط لوجوب التعبد به عندنا، والأولى أن يقول: لأن الكتاب والسنة يشملانه، وقد يقرر الجواب بأن الكتاب يشمل التوراة والإنجيل وغيرهما، لأنها كتب، وإنما لم يحمل عليه كلامه لأنه بعيد خلاف المتبادر، إذ المتبادر من كتاب الله في عرف الصحابة إلى الآن القرآن الشريف (أو) لم يذكره (لأنه قليل) جداً، وإنما ذكر ما هو منشأ أكثر الأحكام (و) قالوا: (ثانياً: الإجماع على أن شريعتنا ناسخة للشرائع) التي قبلنا، والتعبد بالمنسوخ حرام (قلنا) شريعتنا ناسخة (لما خالفها) من الأحكام (لا مطلقاً) كجميعها حتى لا يكون الكل حجة (كالقصاص وحد الزنا وغيرهما) فإنها ثابتة غير منسوخة (و) قالوا (ثالثاً: كان ينتظر الوحي) إذا عنّ له حادثة (ولم يراجع إليهم) لمعرفة حكمها قط، ولو كان شرعهم حجة لحكم به ولم ينتظر وراجع إليهم لمعرفة الحكم، فإن قلت: قد راجع إليهم في الرجم وحكم بما في التوراة قال: (وأما الرجم) بالمراجعة إليهم فللإلزام) إياهم لقولهم: إن حكم الرجم ليس في التوراة (قلنا) الانتظار وترك العمل بالشرع المتقدم (فيما علم بطريق صحيح) وهو الوحي بأنه شرع متقدم، أو التواتر أن تحقق (ممنوع) بل يعمل كما في صوم عاشوراء (وأما عدم المراجعة) إليهم (فلتحريفهم) الكتاب وكذبهم على الله تعالى فلا وثوق بقولهم فافهم.

(مسألة) قال الشيخ أبو بكر (الرازي منا، و) الإمام أبو سعيد (البردعي) بكسر الباء الموحدة

---

(١) سورة الزلزلة الآية ٧.

(٢) سورة آل عمران الآية ٧٥.

بل بقرينة دفع المنة وإظهار جزاء العمل، وليس إلحاق الضرب بالتأفيف أيضاً بطريق القياس، لأن الفرع المسكوت عنه الملحق بطريق القياس هو الذي يتصور أن يغفل عنه المتكلم ولا يقصده بكلامه وها هنا المسكوت عنه هو الأصل في القصد الباعث على النطق بالتأفيف، وهو الأسبق إلى فهم السامع، فهذا مفهوم من لحن القول وفحواه، وعند ظهور القرينة المذكورة بما تظهر قرينة أخرى تمنع هذا الفهم، إذ الملك قد يقتل أخاه المنازع له، فيقول للجلاد: اقتله ولا تهنه ولا تقل له أف، أما تحريم النبيذ بتحريم الخمر فليس من هذا بالقبيل، بل لا وجه له إلاّ القياس، فإذا لم يرد التعبد بالقياس، فقوله حرمت الخمر لشدتها، لا يفهم تحريم النبيذ، بخلاف قوله: حرمت كل مشتد.

(مسألة)

ذهب القاشاني والنهرواني إلى الإقرار بالقياس لأجل إجماع الصحابة، لكن خصصوا ذلك بموضعين:

وفتح الدال والعين المهملة، منسوب إلى بردعة من أقصى بلاد أذربيجان (و) الإمام فخر الإسلام (البزدوي و) شمس الأئمة (السرخسي) قدس أسرارهم (وأتباعهم ومالك والشافعي في) القول (القديم وأحمد في رواية) رحمهم الله تعالى: قول الصحابي فيما يمكن فيه الرأي ملحق بالسنة لغيره) أي لغير الصحابي فيجب عليه تقليده وترك رأيه (لا لمثله) أي لا يلحق بالسنة في حق صحابي آخر فلا يلزمه تقليده (ونفاه الشافعي في القول الجديد، و) الشيخ أبو الحسن (الكرخي) منا (وجماعة) وعلى هذا استمر أصحاب الشافعي وقالوا قوله وقول مجتهد آخر سواء (وقيل: قول) الشيخين الإمامين أميري المؤمنين (أبي بكر وعمر رضي الله عنهما) ملحق بالنسة (فقط) دون أقوال آخرين من الصحابة، وينبغي أن يكون النزاع في الصحابة الذين أفنوا أعمارهم في الصحبة، وتخلقوا بأخلاقه الشريفة، كالخلفاء والأزواج المطهرات، والعبادلة، وأنس، وحذيفة، ومن في طبقتهم، لا مسلمة الفتح، فإن أكثرهم لم يحصل لهم معرفة الأحكام الشرعية ألاّ تقليداً والله أعلم. (والنزاع فيما لم يعم بلواه) وأما فيما عم البلوى به وورد قول الصحابي مخالفاً لعمل المبتلين لا يجب الأخذ به بالاتفاق، لأنه لا تقبل فيه السنة، فلا يقبل ما هو يقبل الشبهة به، ولا يختلف به بين الصحابة، فإنه لا يجب فيه الأخذ، بل يجب التأمل فما يوافقه الرأي يؤخذ به، ولا يكون بحيث سكت الباقون عند علمهم به، فإنه إجماع يجب اتباعه بالاتفاق. قال (النافي: أوّلاً: لو كان مذهبه حجة لكان قول الأعلم الأفضل) غير الصحابي (حجة) أيضاً (و) اللازم باطل بالإجماع إذ (لا يصلح للعلية) لكونه حجة (إلاّ كونه كذلك) أي أعلم وأفضل إذ لا عصمة (أقول) لا نسلم أنه لا يصلح للعلية إلاّ الأعلمية والأفضلية (بل) العلة (ظن السماع) من صاحب الشرع وفهم مراده بمشاهدة القرائن (لما علم من عادتهم) الشريفة (الفتوى بالنص إلاّ نادراً) والظن يتبع الأغلب (فافهم) واعلم أنه على هذا ينبغي أن لا يقلد مذهبه لو صرح بأنه أفتى بالرأي، وعبارة الإمام فخر الإسلام تنبو عنه (وما) أجاب به (في شرح الشرح أن الصحابة يجوز أن يكون لهم

أحدهما: أن تكون العلة منصوصة، كقوله: حرمت الخمر لشدتها، فإنها من الطوافين عليكم والطوافات[1].

الثاني: الأحكام المعلقة بالأسباب، كرجم ماعز لزناه، وقطع سارق رداء صفوان، وكأنهم يعنون بهذا الجنس تنقيح مناط الحكم ويعترفون به.

قلنا: هذا المذهب يمكن تنزيله على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يشترطوا مع هذا أن يقول: وحرمت كل مشارك للخمر في الشدة، ويقول في رجم ماعز: «وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة». فهذا ليس قولاً بالقياس بل بالعموم، فلا يحصل التقصي به عن عهدة الإجماع المنعقد من الصحابة على القياس.

الثاني: أن لا يشترط هذا ولا يشترط أيضاً ورود التعبد بالقياس، فهذه زيادة علينا، وقول بالقياس حيث لا نقول به كما رددناه على النظام.

تأثير في الحجية) فالعلة الصحبة، فلا يلزم منه حجية قول كل أعلم وأفضل (فأقول) إنه (مندفع بأنه لا حكم إلّا حكم الشرع) فلا مدخل للصحبة في الحجية (فيأمل) ولك أن تقرر الجواب بأن بركة الصحبة والتخلق بالأخلاق النبوية توجب ظنّ إصابة الحق، وعدم الخطأ في رأيهم فيكون مذهبهم حجة لكونه حقاً مطابقاً لما عند الله من الحكم، وهذا ليس ببعيد، فإن مثل هذه البركات توصل إلى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فافهم، وهذا عام فيما صرح فيه بالفتيا بالرأي أو لم يصرح (و) قال النافي (ثانياً: لو كان) مذهب الصحابي حجة (لزم اجتماع النقيضين لمناقضة بعض الصحابة بعضاً) في الأحكام لوقوع الاختلاف في كثير من المسائل، فإن قلت: هذا منقوض بخبر الواحد، إذ لو كان حجة لزم اجتماع النقيضين لوجود التناقض فيه أيضاً، قلت: هناك أحدهما ناسخ للآخر في نفس الأمر، إذا الحجة واحد منهما في نفس الأمر، لكن لجهلنا بالتاريخ تعارضا عندنا، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا نسخ بعد وفاته صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه (والجواب) أنه لا تناقض ههنا أيضاً، لأن إصابة الحق كان أكثرياً فإذا تخلف فالحق أحدهما في نفس الأمر، لكن لجهلنا به وعدم الأولوية وقع التعارض ظاهراً فلا يلزم التناقض (بل اللازم الترجيح) بالرأي (أو التخيير) في العمل (أو التوقف) ويعمل بالقياس أو الأصل على اختلاف القولين كما سيجيء (و) قال النافي (ثالثاً) لو كان مذهبه حجة (يلزم تقليد المجتهد) غيره (وهو باطل اتفاقاً؟ الجواب: إذا كان) مذهبه (حجة فمن مأخذ الحكم) يأخذه (فلا تقليد) إذ أخذ الحكم من الدليل ليس تقليداً فافهم. قال (المثبت) لتقليد الصحابي (عموماً)

---

(١) أخرج أبو داود في كتاب الطهارة باب سؤر الهرة (١/ ٦٠) رقم ٧٥ عن كبشة بنت كعب بن مالك (وكانت تحت ابن أبي قتادة) أن أبا قتادة دخل فسكبت له وضوءه فجاءت هرة فشربت منه، فأصغى لها الإناء حتى شربت، قالت كبشة: فرآني انظر إليه، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ فقلت: نعم، فقال: إن رسول الله ﷺ قال: «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات».

الثالث: أن يقول: مهما ورد التعبد بالقياس جاز الإلحاق بالعلة المنصوصة، فهذا قول حق في الأصل، خطأ في الحصر، فإنه قصر طريق إثبات علة الأصل على النص، وليس مقصوراً عليه، بل ربما دل عليه السبر والتقسيم أو دليل آخر، وما لم يدل عليه دليل فنحن لا نجوز الجمع بين الفرع والأصل، ولا فرق بين دليل ودليل.

فإن قيل إذا كانت العلة منصوصة كان الحكم في الفرع معلوماً ولم يكن مظنوناً، وحصل الأمن من الخطأ، وإن كانت مستنبطة لم يؤمن الخطأ؟ قلنا: أخطأتم في طرفي الكلام حيث ظننتم حصول الأمن بالنص، وإمكان الخطأ عند عدم النص، فإنه وإن نص على شدة الخمر فلا نعلم قطعاً أن شدة النبيذ في معناها، بل يجوز أن يكون معللاً بشدة الخمر خاصة إلاّ أن يصرح ويقول يتبع الحكم مجرد الشدة في كل محل، فيكون ذلك لفظاً عاماً، ولا يكون حكماً بالقياس، فلا يحصل التقصي عن عهدة الإجماع، وإذا لم يصرح فنحن نظن أن النبيذ في معناه ولا نقطع، فللظن مثاران في العلة المستنبطة.

سواء كان أحد الشيخين أو غيره قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم («أصحابي كالنجوم) فبأيهم اقتديتم اهتديتم» وقد تقدم تخريجه مع ماله وعليه (و) قال المثبت (خصوصاً) تقليد الشيخين فقط (أوّلاً) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم («اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» وأجيب) بأن (المراد) بالمخاطبين في الحديثين (المقلدون) وهو ظاهر في الأول جداً، إذ لا بدّ للخطاب الشفاهي من مخاطب موجود، فهم أيضاً أصحاب، والجواب عن الثاني بأن غاية ما يلزم وجوب اقتدائهما لا نفي اقتداء غيرهما فافهم (و) قال المثبت خصوصاً (ثانياً: ولى عبدالرحمن) بن عوف رضي الله عنه أمير المؤمنين (علياً) كرّم الله وجهه الخلافة (بشرط الاقتداء بالشيخين) حين جعلها أمير المؤمنين عمر شورى بين الستة: أمير المؤمنين عثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وعبدالرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وقال: قد ذهب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وهو راض عنهم، فتولى للتعيين عبدالرحمن (فلم يقبل) أمير المؤمنين (علي وولي) أمير المؤمنين (عثمان) الخلافة (به) أي بذلك الشرط (فقبل) فبويع (ولم ينكر) أحد من الصحابة فصار إجماعاً (وهو ضعيف) كيف ولو تم لزم تقليد الصحابي المجتهد صحابياً مجتهداً، وذلك باطل اتفاقاً، بل المراد متابعة في السيرة والسياسة، فلم يقبله أمير المؤمنين علي، لأنه احتاط في العهد، وكل ميسر لما خلق له، وقبله أمير المؤمنين عثمان لما يثق بنفسه (و) تقليد الصحابي (فيما لا يدرك بالرأي فعند أصحابنا) يجب (اتفاقاً، كتقدير أقل الحيض، بقول ابن مسعود وأنس) وأمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين علي وعثمان وابن أبي العاص عزاه في التيسير إلى جامع الأسرار، فإنّ التقديرات مما لا يهتدي إليه الرأي، فإن قلت: قد روى الدارقطني عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مرفوعاً: أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام»[1] فههنا عمل به لا بقول الصحابي. وهذا الحديث وإن كان في سنده ضعف لكن صار بتعدد الطرق حسناً

---

(١) انظر كنز العمال (٩/ ٢٦٧١٩).

أحدهما: أصل العلة، والآخر إلحاق الفرع بالأصل، فإنه مشروط بانتفاء الفوارق، وفي العلة المنصوصة مثار الظن واحد، وهو إلحاق الفرع لأنه مبني على الوقوف على جميع أوصاف علة الأصل، وأنه الشدة بمجردها دون شدة الخمر، وذلك لا يعلم إلاّ بنص يوجب عموم الحكم ويدفع الحاجة إلى القياس. أما قوله في العلة المستنبطة أنه لا يؤمن فيها الخطأ فهذا لا يستقيم على مذهب من يصوب كل مجتهد، إذ شهادة الأصل للفرع عنده كشهادة العدل عند القاضي، والقاضي في أمن من الخطأ وإن كان الشاهد مزوراً، لأنه لم يتعبد باتباع الصدق، بل باتباع ظن الصدق، وكذلك ها هنا لم يتعبد باتباع ظن العلة بل باتباع العلة وقد تحقق الظن. نعم: هذا الإشكال متوجه من يقول المصيب واحد، لأنه لا يأمن الخطأ، ولا دليل يميّز الصواب عن الخطأ، إذ لو كان عليه دليل لكان آثماً إذا أخطأ كما في العقليات، ثم نقول: إنما حملهم على الإقرار بهذا القياس إجماع الصحابة، ولم يقتصر قياسهم على العلة المنصوصة إذ قاسوا في قوله: أنت عليَّ حرام وفي مسألة الجد والإخوة، وفي تشبيه حد

قابلاً للاحتجاج كما بينه الشيخ ابن الهمام في فتح القدير، قلت: لا بأس به غاية الأمر أنه قام دليلان على مطلوب واحد، مثال آخر: روى رزين عن أم أنس قالت: جاءت أم المؤمنين عائشة فقالت: بعت جارية من زيد بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم اشتريتها قبل حلول الأجل بستمائة وكنت شرطت عليه إن بعتها فأنا أشتريها منك. فقالت لها عائشة: بئسما شريت وبئسما اشتريت، أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إن لم يتب منه، قالت: فما نصنع؟ قال: قالت عائشة: **﴿فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فينتقم الله منه﴾**(١) والحكم ببطلان الجهاد لا يكون بالرأي، فلا بد من السماع، فإن قلت: يجوز أن يكون الوعيد لما أنه بايع إلى أجل مجهول وهو العطاء، أو لاشتراطها عليه اشتراء نفسها، والشرط الفاسد يفسد البيع، وكذا الأجل المجهول، قلت: لو سلم أن يوم العطاء كان مجهولاً وأن الشرط المذكور أدخلها في العقد أنها قالت: بئسما شريت واشتريت أبلغي إلخ... فقد رتبت الوعيد على شرائها منه، وإن كان بيعها أيضاً فاسداً، فقد ظهر أن شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن لا يجوز، وذلك أن وجوب التقليد وكون مذهبه في حكم المرفوع (لأنه لا بد من حجة نقلية) لأن الفتوى والعمل من غير حجة شرعية حرام، والصحابة بريئون عنه بعد التهم، فالحجة عقلية أو نقلية، والأول منتف بالفرض، فتعين الثاني (فله حكم الرفع) فمذهبه دليل الدليل كالإجماع (ونقض بالصحابي) فإنه ينبغي أن يجب عليه التقليد أيضاً، لأنّ المرفوع واجب الاتباع عليه أيضاً و) نقض بتقليد (التابعي) فيما لا يدرك بالرأي، لأنه لا بد من حجة نقلية أيضاً (أقول: التخلف) أي تخلف المدعي (ممنوع (بل يجب على الصحابي اتباع قوله: وعلينا اتباع قول التابعي فيه لا مطلقاً، بل (عند عدم الريبة) باتخاذ المذهب من غير حجة، ولذا عمل زيد بن أرقم بقول أم المؤمنين (لكن للصحابة أن يرتابوا بعضهم في بعض) فلا يعمل بعضهم بقول

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٧٥.

الشرب بحد القذف لما فيه من خوف الافتراء، والقذف أوجب ثمانين جلدة، لأنه نفس الإفتراء لا الخوف من الافتراء، ولكنهم رأوا الشارع في بعض المواضع أقام مظنة الشيء مقام نفسه، فشبهوا هذا به بنوع من الظن هو في غاية الضعف، فدل أنهم لم يطلبوا النص ولا القطع، بل اكتفوا بالظن، ثم نقول: إذا جاز القياس بالعلة المعلومة فلنلحق بها المظنونة في حق العمل، كما التحق رواية العدل بالتواتر، وشهادة العدل بشهادة النبي عليه السلام المعصوم، والقبلة المظنونة بالقبلة المعاينة، وهذا فيه نظر لأنا وإن أثبتنا خبر الواحد وقبول الشهادة بأدلة قاطعة فقبول الشرع الظن في موضع لا يرخص لنا في قياس ظن آخر عليه، بل لا بد من دليل على القياس المظنون كما في خبر الواحد وغيره.

(مسألة)

فرق بعض القدرية بين الفعل والترك، فقال: إذا علل الشارع وجوب فعل بعلة فلا

بعض (أما نحن فلا نتكلم إلاّ بخير) ولا نرتاب فيهم بوجه لقيام الحجة على عدالتهم كالشمس على نصف النهار، فلا يجوز لنا ترك التقليد، وأما التابعي فيجوز لنا الريبة فيه أيضاً لعدم دلالة النص على عدالة التابعين، وإنما الظن باستقراء الحال (فتدبر) وقد يجاب عن الثاني بأن اتخاذ الصحابي مذهباً فيما لا مجال للرأي فيه دل دلالة قاطعة أو مظنونة ظناً قوياً أنه سمع فيه شيئاً، فهو قطعي عنده ثبوتاً، ثم هو مشاهد للقرائن، فلا يخطىء في فهم المراد، فمذهب الصحابي دليل الدليل، وأما التابعي فليس هو سامعاً، فالمسموع ليس مقطوع الثبوت، وهو غير مشاهد للقرائن المفهمة، فجاز عليه: الخطأ في فهم المراد، وظن ما ليس دليلاً دليلاً، ومع ذكل العدالة غير منصوصة، فاضمحل فيه ظن الدلالة على الدليل فافهم.

(تنبيه: لا رواية في المسألة) المذكورة (عن) الإمام (أبي حنيفة وصاحبيه، بل اختلف عملهم) فتارة يقلدون وتارة لا (فلم يشترطا إعلام قدر رأس المال المشاهد) في السلم (لأن الإشارة كالتسمية) في المعرفة والتعيين يرتفع بها الجهالة (وشرطه بقول ابن عمر) وقد عزى إلى أمير المؤمنين عمر أيضاً فلم يقلد أو قلد هو (وضمناً الأجير المشترك فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة) لا كالحرق الغالب (بقول) أمير المؤمنين (علي) كرّم الله وجهه، رواه ابن أبي شيبة، وروى الشافعي عنه أنه كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول: لا يصلح الناس إلاّ ذلك (ونفاه) أي التضمن (هو بناء على أنه أمين) فلا يضمن (كالمودع) إلاّ إذا وجد التعدي، فلم يقلد وقلدا، هذا، لكن قال الشيخ عبدالحق الدهلوي في فتح المنان في تأييد مذهب النعمان، قال ابن المبارك: قال أبو حنيفة: ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فبالرأس والعين، وما جاء عن أصحابه فلا أتركه، فهذا نص صريح منه على أنه يقلد الصحابة، وأما عمله في بعض المسائل على خلاف قول الصحابي، فلعله ثبت عند معارضة قول آخر كما قيل في مسألة التضمين، إن أمير المؤمنين علياً رجع عنه، بل نقل فيه حديثاً مرفوعاً فافهم.

يقاس عليه غيره إلا بتعبد بالقياس، ولو علل تحريم الخمر بعلة وجب قياس النبيذ عليه دون التعبد بالقياس، لأن من ترك العسل لحلاوته لزمه أن يترك كل حلو ومن ترك الخمر لإسكاره لزمه أن يترك كل مسكر. أما من شرب العسل لحلاوته فلا يلزمه أن يشرب كل حلو، ومن صلّى لأنها عبادة لا يلزمه أن يأتي بكل عبادة، وبنوا على هذا أن التوبة لا تصح من بعض الذنوب، بل من ترك ذنباً لكونه معصية لزمه ترك كل ذنب، أما من أتى بعبادة لكونها طاعة فلا يلزمه أن يأتي بكل طاعة، وهذا محال في الطرفين، لأنه لا يبعد في جانب التحريم أن يحرم الخمر لشدة الخمر خاصة، ويفرق بين شدة الخمر وشدة النبيذ. وأما في جانب الفعل فمن تناول العسل لحلاوته ولفراغ معدته وصدق شهوته لا يفرق بين عسل وعسل، نعم: لا يلزمه أن يأكل مرة بعد أخرى لزوال الشهوة وامتلاء المعدة واختلاف الحال، فما ثبت للشيء ثبت لمثله، كان ذلك في ترك أو فعل، لكن المثل المطلق لا يتصور إذ الأثنينية شرط المثلية، ومن شرط الأثنينية مغايرة ومخالفة، وإذا جاءت المخالفة بطلت المماثلة، وهذا له غور وليس هذا موضع بيانه. هذا تمام النظر في إثبات أصل القياس على منكريه.

(تذييل: التابعي ولو زاحم بفتوا رأي الصحابة في عصرهم فليس مثلاً لهم) فلا يكون قوله كالمرفوع لعدم وجود المناط، وهو السماع ومشاهدة القرائن ولا فضل الصحابة. روي عن الإمام، إذا اجتمعت الصحابة سلمناهم، وإذا جاء التابعون زاحمناهم، وفي رواية: لا أقلدهم، هم رجال اجتهدوا، ونحن رجال نجتهد، كذا في التقرير، كذا في الحاشية. وإن صح هذا فيرشدك إلى أن اجتماع الصحابة يوجب العمل. ولا عبرة بالتابعين عند حضرتهم (فاستدلال البعض على صحة تقليده برد شريح) وهو تابعي جليل القدر قلده القضاة أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، فبقي قاضياً إلى زمان أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه ووجوه آله الكرام وبعده، ثم ترك القضاء زمن فتنة عبدالله بن الزبير واستعفى الحجاج الظالم من القضاء فأعفاه لما رأى من عدم تمكنه من الحكم بالحق ومات هو رضي الله عنه سنة سبع وثمانين (شهادة الإمام الحسن) رضي الله عنه (لعلي وهو) أي أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه (يقبل الابن) في الشهادة للأب حين جاء أمير المؤمنين علي بيهودي شريحاً فادّعى عليه أن الدرع الذي في يده درعه وأنكره هو، فطلب شريح البينة منه، فجاء بالإمام الحسن وقنبر، فقال: أقبل شهادة مولاك ولا أقبل شهادة ابنك، فامتنع أمير المؤمنين عن أخذ الدرع، فأسلم اليهودي، وكان معه إلى أن استشهد بصفين (ومخالفة مسروق) وهو أيضاً من كبار التابعين (ابن عباس في إيجاب مائة من الإبل في النذر بذبح الولد إلى الشاة) وقال: ليس ولده خيراً من إسماعيل (فرجع) ابن عباس عن قوله (لا يفيد) خبر لقوله: فاستدلال البعض، فإن غاية ما لزم منه أن مخالفة التابعي الصحابي قد وقع، وأما أنها حجة فمن أين (نعم: يدل على عدم تقليد التابعي للصحابي) وهذا أيضاً غير تام عند من رأى الحجية، فإن شريحاً وإن خالف أمير المؤمنين عالياً لكنه وافق أمير المؤمنين عمر، ويوافق أيضاً الحديث المرفوع المروي في الهداية الذي خرجه في فتح القدير بسند متصل برواية الشيخ أبي بكر

في طريق إثبات علة الأصل وكيفية إقامة الدلالة على صحة آحاد الأقيسة

وننبه في صدر الكتاب على مثارات الاحتمال في كل قياس، إذ لا حاجة إلى الدليل إلّا في محل الاحتمال، ثم على انحصار الدليل في الأدلة السمعية، ثم على انقسام الأدلة السمعية إلى ظنية وقطعية، فهذه ثلاث مقدمات.

الرازي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها: «لا يجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده، ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته، ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده، ولا الشريك لشريكه ولا الأجير لمن استأجره» ومخالفة مسروق كحكم سليمان مخالفاً لحكم داود في الحرث والولد كما روي في الصحيحين.

(فصل)

(في التعارض، وهو تدافع الحجتين).

ولا يتحقق إلّا بوحدات من الزمان والحكم والمحل وغير ذلك (ولا يكون) في الحجج الشرعية (في نفس الأمر، وإلا لزم التناقض) فإن الحجج الشرعية لا بد من إنتاجها فينفس الأمر إن كانت صحيحة المقدمات في نفس الأمر، وقد فرضت كذلك، فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الأمر، سواء كان (قطعاً) كما إذا كان الحجتان مقطوعتين (أو ظناً) كما إذا كانتا مظنونتين (بل يتصور) التعارض (ظاهراً) في بادىء الرأي للجهل بالتاريخ أو الخطأ في فهم المراد أو في مقدمات القياس، وهذا يمكن في القطعي والظني على السواء (فتجويزه في الظنيين فقط) مع نفيه في القطعيين (كما في المختصر) وفي سائر كتب الشافعية (تحكم، أقول: إلّا أن يجوز مع المساواة التخلف) عن المدلول (في أحدهما) في الظنيين، فيحنئذٍ يجوز أن يكونا متمانعين في المدلول، لكن يتخلف أحد المدلولين فلا تناقض، ولا يخفى أن هذا مكابرة، فإن من الضروريات أنه إذا ظن مقدمات الدليل يقع الظن بالنتيجة أيضاً، فإن الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم، وكذا تحققها يستلزم تحقق النتيجة في نفس الأمر، واعلم أنه قد حرر في كتب الشافعية هكذا التعارض مع عدم المزية ممتنع في القطعيين، وكذا في المختلفين، وأما

(المقدمة الأولى)
في مواضع الاحتمال من كل قياس

وهي ستة:

الأول: يجوز أن لا يكون الأصل معلولاً عند الله تعالى، فيكون القائس قد علل ما ليس بمعلل.

الثاني: أنه إن كان معللاً فلعله لم يصب ما هو العلة عند الله تعالى، بل علله بعلة أخرى.

الثالث: أنه إن أصاب في أصل التعليل وفي عين العلة فلعله قصر على وصفين أو

الإمارتان فلا يتعارض أيضاً عند الكرخي وأحمد خلافاً للجمهور، ثم حكمه التخيير عند القاضي أبي بكر والجبائي وابنه وأبي هاشم، والتساقط عند بعض الفقهاء، فهذا يدل على أن التعارض عندهم بحسب نفس الأمر، وهو باطل للزوم التناقض والعبث الذي الشارع منزه عنه، فقد بان لك أن لا تعارض إلاّ عند الجهل (وحكمه النسخ إن علم المتقدم) والمتأخر، ويكونان قابلين له، وهذا ظاهر جداً (وإلّا) يعلم المتقدم منهما (فالترجيح إن أمكن) ويعمل بالراجح لأن ترك الراجح خلاف المعقول والاجماع (وإلاّ فالجمع بقدر الإمكان) للضرورة (وإن لم يكن) الجمع (تساقطاً) لأن العمل بأحدهما على التعيين ترجيح من غير مرجح، والتخيير مما لا وجه له، لأن أحدهما منسوخ كما هو الظاهر أو باطل، فالتخيير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه تعالى: فإذا تساقطا (فالمصير في الحادثة إلى ما دونهما مرتباً إن وجد) فإذا كان التعارض بين الآيتين، فالمصير إلى خبر الواحد، وإذا كان بين الخبرين فالمصير إلى أقوال الصحابة أو القياس.

وههنا أبحاث:

الأول: أن المصير إلى ما دونهما من الحجة غير صحيح فإن الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض اثنين، فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق لها، وهكذا فالتعارض لو أسقط الآيتين أسقط الخبر الذي دونهما أيضاً، والجواب بأن خبر الواحد لما لم يكن له حكم عند مقابلة الآية صار بمنزلة التبع والرديف، فيصلح مرجحاً لإحداهما فيعمل بالآية الموافقة للخبر لأجل هذا الترجيح، ليس بشيء لأن الترجيح عندنا لا يكون بما يصلح بنفسه لقيام الحجية، والخبر في نفسه حجة لو لم يكن الآيات فلا يقع به الترجيح، وقد نص في البديع على أن لا يرجح الكتاب بالخبر لكونه دليلاً بانفراده فافهم، وأجاب الشيخ الهداد في شرح أصول الإمام فخر الإسلام بأن الحجتين اللتين من نوع واحد أعني الصادرتين من متكلم واحد لا تعتبر عند التعارض، كالكلام المرتب المناقض آخره الأول، كما إذا شهد شاهد بحادثة ثم أخرى مناقضة للأولى لا يلتفت إلى قوله ويسقط ولا يسقط قول الآخر، فكذا ههنا الآيتان كلام متكلم واحد، وهو الله سبحانه، والسنة كلام متكلم آخر، فإذا تعارض الآيتان فقد

ثلاثة، وهو معلل به مع قرينة أخرى زائدة على ما قصر اعتباره عليه.

الرابع: أن يكون قد جمع إلى العلة وصفاً ليس مناطاً للحكم فزاد على الواحد.

الخامس: أن يصيب في أصل العلة وتعيينها وضبطها، لكن يخطىء في وجودها في الفرع، فيظنها موجودة بجميع قيودها وقرائنها ولا تكون كذلك.

السادس: أن يكون قد استدل على تصحيح العلة بما ليس بدليل، وعند ذلك لا يحل له القياس وإن أصاب العلة، كما لو أصاب بمجرد الوهم والحدس من غير دليل، وكما لو ظن القبلة في جهة من غير اجتهاد فصلى، فإنه لا تصح الصلاة، وزاد آخرون احتمالاً سابعاً وهو: الخطأ في أصل القياس، إذ يحتمل أن يكون أصل القياس في الشرع باطلاً، وهذا خطأ، لأن صحة القياس ليس مظنوناً بل هو مقطوع به، ولو تطرق إليه احتمال التطرق إلى

التحقتا بالعدم وبقي السنة سالمة عن المعارضة، وفرع عليه أن عند تعارض الآيتين يصار إلى السنة المتواترة، لأنه كلام متكلم آخر، وأنه إذا تعارض الآية والسنة المتواترة لا يتساقطان، وبين بكلام مبسوط ولا يفقهه هذا العبد حق الفقه، لأن السنة ليست إلّا بالوحي، إذ لا حكم إلّا الله، فالسنة والكتاب كلاهما كاشفان عن حكم إلهي، والتعارض إنما وقع بين الحكمين، وهو كلام الله تعالى الأزلي، وهو كلام متكلم واحد، وأيضاً: الكلامان الصادران عن متكلم واحد صادق فيهما لا يضل ولا ينسى قطعاً، سواء في المطابقة، وإذا صدر عن متكلم آخر صادق قطعاً ليس له فضل على ذينك الكلامين المتناقضين، والقياس على الشاهد باطل، لأنهما غير مقطوعي الصدق، فإذا صدر عنه كلام متناقض أوجب الريبة في الحفظ أو العدالة، فوقع الريبة في الصدق، فلا يقبل وههنا إلّا مساغ للريبة أصلاً، بل متكلم السنة صادق قطعاً، كمتكلم الكتاب، فلا بد من مطابقتهما وهو التعارض، وأما الفرعان فثمرة شجرة فاسدة ونقص ما هو الحق فيه، وغاية ما يقال في هذا المقام أنه إذا وقع التعارض وتعذر الترجيح فإما أن يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق له والقياس الموافق له بمعارضة الآية الأخرى، إياه فيتعذر العمل في الحادثة، وذا لا يمكن، ولا يمكن أين يقال: يعمل بالأصل، لأن الأصل إما دليل فهو أيضاً معارض فيتقاعد عن الحجية، وإما ليس دليلاً فيلزم العمل من غير دليل، وإما أن يعمل بواحد منهما على سبيل التخيير، وذلك تخيير بين ما هو حرام العمل وواجب العمل، لأنّ أحدهما منسوخ قطعاً، وهو حرام العمل، وإما أن يعمل بإحدى الآيتين دون الأخرى، وهو ترجيح من غير مرجح، وإما أن يعتبرا دليلين متعارضين أو لا، ولا يعتبر ما هو أدون منهما. إذ الضعيف يضمحل عند مقابلة القوى ولا يستطيع معارضته ثم يتساقطان للمعارضة، فكأنهما لم ينزلا من الأصل، وإذا ارتفعا من البين بقي الدليل الأدنى من غير معارض، فيعمل به، فهذا هو الشق الباقي فتأمل فيه، وقال مطلع الأسرار الإلهية قدّس سره: قد رأيت في بعض كتب الأصول أن القياس أن تهدر الحجج كلها، لكن الإجماع قد انعقد على إهدار القويين والعمل بالأدنى، وإذا ثبت هذا يسهل الأمر جداً فافهم.

الثاني: أن هذا الأصل يقتضي أن يصار عند تعارض الآيتين إلى السنة المتواترة، وعند تعارضها

جميع القطعيات من التوحيد والنبوة وغيرهما والمثارات الستة لاحتمال الخطأ: إنما تستقيم على مذهب من يقول المصيب واحد وفي موضع يقدر نصب الله تعالى أدلة قاطعة يتصور أن يحيط بها الناظر. أما من قال: كل مجتهد مصيب، فليس في الأصل وصف معين هو العلة عند الله تعالى حتى يخطىء أصلها أو وصفها، بل العلة عند الله تعالى في حق كل مجتهد ما ظنه علة، فلا يتصور الخطأ، ولكنه على الجملة يحتاج إلى إقامة الدليل في هذه وإن كانت أدلة ظنية.

(المقدمة الثانية)

إن هذه الأدلة لا تكون إلاّ سمعية، بل لا مجال للنظر العقلي في هذه المثارات إلاّ في تحقيق وجود علة الأصل في الفرع، فإن العلة إذا كانت محسوسة كالسكر والطعم والطوف

إلى الإجماع إن وجد، وإلاّ فإلى أخبار الآحاد، وعند تعارضها إلى أقوال الصحابة، ثم إلى القياس، فلم قلتم أنه يصار عند تعارض الآيتين إلى أخبار الآحاد، ثم إلى أقوال الصحابة والقياس؟ والجواب عنه: أن الاجماع مرجح ومقدم على الكل عند معارضته. إياها: لأنه لا يكون منسوخاً بكتاب أو سنة، ولا يكون باطلاً، فتعين أن يكون الكتاب والسنة ولو كانت متواترة، منسوخة، والاجماع كاشف عن النسخ. فعند تعارض الآيتين أو السنتين ووجود الاجماع يعمل بما وافقه الاجماع ويجعل ناسخاً لما خالفه، فقد ترجح بترجيح قطعي، والكلام فيما لا ترجيح فيه، ولا يمكن هناك الاجماع، وأما السنة المتواترة فمثل الآية في إيحاب العمل والقطعية، فالسنة المتواترة تعارض الآية كما تعارضها آية أخرى، ولا تضمحل عندها، فلو أهدر للتعارض يلزم تساقط الكل من الآيتين والسنة، ومن ههنا اندفع ما في التلويح أن اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآيتين إما لأن الخبر مرجح لما وافقه، فيرد عليه أن لا ترجيح بكثرة الأدلة، وإما لأن المتعارضين تساقطا، فبقي الخبر سالماً عن المعارضة، فمثله يمكن أن يقال فيما إذا كان آية ثالثة موافقة لإحداهما، فيقال: قد سقط المتعارضان فيعمل بالثالثة، ولا يحتاج إلى ما أجاب بجواب فاسد هو أن خبر الواحد لما كان ضعيفاً غير معتبر في مقابلة الآية صار تبعاً للآية الموافقة له، فيصلح مرجحاً، وقد عرفت فساده، ولا يحتاج أيضاً إلى ما أجاب به الشيخ الهداد، أن التساقط إنما هو للدليلين من نوع واحد، ويعمل بنوع آخر، والآية الثالثة من نوع المتعارضين، وقد عرفت فساده بوجه آخر أيضاً، ومما بينا ظهر لك أن الآية والسنة المتواترة إذا تعارضتا تسقطان أيضاً، لا كما زعمه الشيخ الهداد فافهم.

الثالث: ما أورده الشيخ الهداد أن أقوال الصحابة قسمان: قول فيما يدرك بالرأي، وهو غير الخبر إن كان حجة، فيعتبر عند تعارض الأخبار، وقول فيما لا يدرك بالرأي، وينبغي أن لا يعتبر عند تعارض الأخبار، لأن جهة الخبرية متعينة، فهو أيضاً خبر، فليس دونه، فينبغي أن يسقط أيضاً، وأيضاً هو من نوع المتعارضين، والمتكلم بهما وبه واحد، وقد جعل صاحب الهداية قول ابن مسعود بتغليظ

في السؤر، فوجود ذلك في النبيذ والأرز والفأرة قد يعلم بالحس وبالأدلة العقلية، أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلاّ بالأدلة السمعية، لأنّ العلة الشرعية علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها، إنما معنى كونها علة نصب الشرع إياها علامة، وذلك وضع من الشارع، ولا فرق بين وضع الحكم وبين وضع العلامة ونصبها أمارة على الحكم، فالشدة التي جعلت أمارة التحريم يجوز أن يجعلها الشرع أمارة الحل، فليس إيجابها لذاتها، ولا فرق بين قول الشارع: ارجموا ماعزاً، وبين قوله: جعلت الزنا علامة إيجاب الرجم، فإن قيل: فالحكم لا يثبت إلا توقيفاً ونصاً فلتكن العلة كذلك، قلنا: لا يثبت الحكم إلا توقيفاً، لكن ليس طريق معرفة التوقيف في الأحكام مجرد النص، بل النص والعموم والفحوي ومفهوم القول وقرائن الأحوال وشواهد الأصول وأنواع الأدلة، فكذلك إثبات العلة تتسع طرقه ولا يقتصر فيه على النص.

الدية أرباعاً، كالمرفوع فيعارض به فقد جعله كالخبر في المعارضة، وقال: مراد المشايخ بأقوال لصحابة الأقوال التي فيما يدرك بالرأي، لا كما في المستوفى من التعميم وتحقيق الحق فيه ما نقص عليك أن الصحابة منهم من هم مقطوع العدالة، كأصحاب بيعة الرضوان وبعض من تشرفوا بالصحبة بعده، ومنهم من هم مظنون العدالة، فأقوال: الفريق الثاني ظاهر إنما تدل على السماع ظناً، لاحتمال الفتوى من غير دليل، ولو كان احتمالاً مرجوحاً فأقوالهم وإن كانت راجعة إلى الخبر لكنها دونه البتة، وأما أقوال الفريق الأول فإن كـان كون فتواهم من دليل بيقين لمقطوعية عدالتهم، لكن كونها مما لا يدرك بالرأي غير مقطوع به، بل غاية الأمر الظن، وغاية العلم أنه لا يصل إليه رأينا، وأما الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فلما كان رأيهم أعلى من رأينا وأذهانهم ثاقبة من أذهاننا وعقولهم متوقدة بنور إلهي احتمل أن يكون رأيهم قد وصل، فأفتوا بالرأي، فههنا احتمال كون مذهبهم بالرأي قائماً، فلا يدل قطعاً على السماع، نعم: الظاهر السماع فيكون أدون من الخبر الصحيح، وإذا كان أدون فلا يصلح معارضاً للسنة، فيضمحل عند قيامها، وإذا تساقطا فيقوم حجة فيعمل به. وأما قول صاحب الهداية ففي خبر خاص، ولعل فيه نوعاً من الضعف صار به مثل الخبر المظنون من فتوى صحابي بدري رضوي ذي مناقب علية منصوص عليه بالعدالة، والفضل بنص محكم الذي صح فيه مرفوعاً تمسكوا بعهد ابن أم عبد فافهم (وإلّا) وجد الأدنى (فالعمل بالأصل) لازم، فإن العمل بالأصل عند عدم دليل أصل متأصل في الباب (كما في سؤر الحمار) فإنه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم عن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر كما في الصحيحين، وقد عارضه قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم للسائل عن أكل لحوم الحمر الأهلية: «كل من سمان أموالك» رواه البخاري، والحرمة آية النجاسة، والحل آية الطهارة، فقد تعارضا، وليس ههنا أصل يقاس عليه، فإن كان الهرة فالعلة فيه الضرورة الشديدة، وليست مثلها في الحمار لأنها تدخل المضايق بخلافه، وإن كان السباع فليس فيها ضرورة أصلاً بخلاف الحمار، فقررنا الأصول، وهو أن الماء وجد في الأصل طاهراً فلا يتنجس بالشك ولا

(المقدمة الثالثة)

إنّ الحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومظنون، والمقطوع به على مرتبتين:

(إحداهما) أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، كقوله: **﴿ولا تقل لهما أف﴾** فإنه أفهم تحريم الضرب والشتم، وكقوله عليه السلام «أدّوا الخيط والمخيط» فإنه أفهم تحريم الغلول في الغنيمة بكل قليل وكثير، وكنهيه عن الضحية بالعوراء والعرجاء، فإنه أفهم المنع من العمياء ومقطوعة الرجلين، وكقوله: «العينان وكاءالسه» فإذا نامت العينان استطلق الوكاء» فإن الجنون والإغماء والسكر وكل ما أزال العقل أولى به من النوم، وقد اختلفوا في تسمية هذا قياساً وتبعد تسميته قياساً، لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة،

يطهر المتوضيء لأنه كان محدثاً في الأصل، فلا يزول الحدث بالشك، فبقي كما كان مع ذلك احتمال زوال الحدث قائم، فوجب استعمال الماء وضم التيمم كذا قالوا، ولا يرد عليه أن الحرمة يجوز أن تكون للكرامة، وليس الحل من لوازم الطهارة قطعاً، لأن التعليل بكونه الركوب مذكور في حديث التحريم فلا احتمال للكرامة.

وههنا بحث، فإن حديث الحرمة ناسخ لحديث الحل فلا تعارض أصلاً، ولأجل ذلك غير الشيخ ابن الهمام وقال: التحريم يدل على النجاسة، والضرورة توجب الطهارة فقد تعارضا. وفيه أولاً: أن الطهارة حينئذٍ ثبتت بالتعليل والنجاسة بالنص فلا تعارض، وثانياً: المعتبر الضرورة الشديدة كما في الهرة، وقد مر وليست، فالأولى أن يقال: عارضه حديث الركوب على الحمار، ولا يخلو من المخالطة بالعرق ولا قياس. وبحث آخر هو أن الماء لما كان طاهراً عملاً بالأصل فلا بد من استعماله لإزالة الحدث، ولا وجه لضم التيمم، كيف لا ومعنى تقرير الأصول أن يهدر الحجتان ويعمل بالأصل، وإذا هدر الحجتان صار الحادثة كأن لم ينزل فيها شيء، والماء كان في الأصل طاهراً فيبقى على طهارته، فإذا لاقى العضو أزال الحدث فلم يبق في اليد شيء يحكم بضم التيمم إلاّ الاحتياط بقيام احتمال بقاء النجاسة في الماء، فقام احتمال عدم زوال الحدث، ثم ليس مقتضى الاحتياط ضم التيمم، لأنه وإن كان مزيلاً للحدث لكنه ليس مزيلاً للخبث، واستعمال هذا الماء كما أقام احتمال عدم زوال الحدث أقام احتمال تنجس الأعضاء، فالتيمم لا يغني، بل مقتضى الاحتياط لو اعتبر إراقة الماء ثم التيمم. وهذا الإشكال وإن استصعبه الأذكياء لكن يراه هذا العبد سهل الاندفاع، فإنا سلمنا أن تقرير الأصول يقتضي إهدار الحجتين من البين. وأن الحادثة كأنها لم ينزل فيها شيء إلاّ أنهما كما تدلان على نجاسة الماء وطهارته كذلك تدلان على زوال الحدث باستعماله وعدم زواله، فإذا أهدرا كان كأن لم ينزل في النجاسة، والطهارة شيء وكذا في زوال الحدث وعدمه، كأنه لم ينزل شيء، والأصل في الماء الطهارة، فحكم بها، والأصل في البدن الحدث، فحكم به وبعدم زواله باستعمال هذا الماء، كيف وليس الحكم بزوال الحدث إلاّ أمراً تعبدياً بأبانة الشرع، وإذا أهدر الحجتان ارتفع من البين والتيمم

ولأنّ المسكوت عنه هاهنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به، ومن سماه قياساً اعترف بأنه مقطوع به، ولا مشاحة في الأسامي، فمن كان القياس عنده عبارة عن نوع من الإلحاق يشمل هذه الصورة، فإنما مخالفته في عبارة، وهذا الجنس قد يلتحق بأذياله ما يشبهه من وجه، ولكنه يفيد الظن دون العلم، كقولهم: إذا وجبت الكفارة في قتل الخطأ فبأن تجب في العمد أولى، لأنّ فيه ما في الخطأ وزيادة عدوان، وإذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى، لأنّ الكفر فسق وزيادة، وإذا أخذت الجزية من الكتابي فمن الوثني أولى، لأنه كافر مع زيادة جهل، وهذا يفيد الظن في حق بعض المجتهدين، وليس من جنس الأول، بل جنس الأول أن يقول إذا قبلت شهادة اثنين فشهادة الثلاثة أولى. وهو مقطوع به لأنه وجد فيه الأول وزيادة. والعمياء عوراء مرتين، ومقطوع الرجلين أعرج مرتين، فأما العمد فيخالف الخطأ، فيجوز أن لا تقوى الكفارة على محوه بخلاف الخطأ، بل جنس الأوّل قولنا: من

عرف مزيلاً فوجب. ثم أن الماء الطاهر موجود البتة، واحتمال إزالته قائم، فوجب استعماله للاحتياط، فاستعمال الماء للاحتياط، وأما ضم التيمم فأمر حتم، ولما حكمنا بسقوط الحجتين، وحكمنا ببقاء طهارة الماء بالأصل، فاحتمال نجاسته كاحتمال وقوع النجاسة في ماء موضوع من الليل، وهذا الاحتمال مهدر شرعاً، فلا وجه للاحتياط بالإراقة فافهم، فقد ظهر لك مما قررنا أن الشك ههنا في الطهورية لا في الطهارة، ثم أورد بحث آخر هو أن الحجتين إذ قد تعارضتا فواحدة منهما منسوخة في نفس الأمر أو باطلة، فلا حكم في نفس الأمر، إلّا لواحدة، فالإشكال في السؤر ليس من الشارع، بل منا بجهلنا، فهذا الحكم منالاً من الشارع، ولك أن تجيب عنه أنه ليس المقصود أن قد أشكل، بل المقصود أنه لا بد ههنا من تقرير الأصول وهو يقتضي أن يكون الحكم كذا، ويظن أن حكم الشارع في سؤر الحمار والبغل استعمال الماء وضم التيمم، وهذا أمر ممكن لا يأبى عنه العقل وهدى إليه الدليل، وأما أنه صواب مطابق فلا ندعيه، بل هو كسائر الاجتهادات، بل لا يبعد أن يقال: إن الحكم من الشارع كفاية أحدهما من الوضوء به أو التيمم، لكن إذا كان الأمر مشكوكاً عندنا حكمنا بهما ليخرج المكلف عن العهدة بيقين فتأمل فيه، وقد ينقض بالضب، فإن أحاديث الحل والحرمة قد تعارضت هناك أيضاً، وجوابه أن القياس هناك على السباع ممكن لوجود العلة المشتركة بخلاف الحمار، هذا غاية الكلام في هذا المقام، وبقي كلام طويل فاطلبه من المطوّلات.

(وأما) التعارض الواقع (في القياس ولا ترجيح) لأحدهما على الآخر (فالتخيير) فيهما (ابتداءً) أي قبل التحري بأن يعمل بأحدهما بالتحري (ويجب التحري) فيعمل به (خلافاً للشافعي) فإنه يقول: لا يجب التحري، بل للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء: إذ لا هدر، لأنه ليس دليلاً منتجه حتى يعمل به، إذ الأصل ليس دليلاً ولا يتعين أحدهما للعمل لعدم الترجيح، بقي أنه لا يعمل بأحدهما لا على التعيين وهو التخيير، لكن لا بد من التحري، فإن لشهادة القلب تأثيراً لأنه ينظر بنور الله، كما ورد في الخبر الصحيح: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»[1] وقد يقال: لم يبق للمؤمن فراسة، حيث تعارض

(١) انظر كنز العمال (١١/ ٣٠٧٣٠).

واقع أهله في نهار رمضان فعليه الكفارة. فالزاني به أولى إذ وجد في الزنا إفساد الصوم بالوطء وزيادة، ولم يوجد في العمد الخطأ وزيادة، وكذلك الفاسق متهم في دينه فيكذب، والكافر يحترز من الكذب لدينه، وقبول الجزية نوع احترام وتخفيف ربما لا يستوجب الوثني، بدليل أنه لو وقع التصريح بالفرق بين هذه المسائل لم تنفر النفس عن قبوله، ولو قيل: تجزىء العمياء دون العوراء، أو تقبل شهادة اثنين ولا تقبل شهادة ثلاثة. كان ذلك مما تنفر النفس عن قبوله، وإنما نفرت النفس عن قبوله لما علم قطعاً من أن منع العوراء لأجل نقصانها، وقبول شهادة اثنين لظهور صدق الدعوى وتحريم التأفيف لإكرام الآباء، فمع فهم هذه المعاني يتناقض الفرق، ولم يفهم مثل ذلك من قتل الخطأ وشهادة الكافر وجزية الوثني.

المرتبة الثانية: ما يكون المسكوت عنه مثل المنطوق به، ولا يكون أولى منه ولا هو

الأدلة مع القطع بفساد أحدها ولم يعين الفساد، فحينئذٍ لا اعتبار للتحري، وجوابه: أن المقصود أنه لم يطلع على الفساد بالاستدلال، وهذا لا يبطل الفراسة، فإنها معينة على التعيين بما وقع التحري إليه، فهو متفرس به من الفراسة يتأمل فيه كما في القبلة (وقول الصحابيين) عند من يقول بحجيته (وإن كان قبل القياس) لكنه (كقياسين، فلا مصير إلى القياس) بأن يسقطا ويعمل بالقياس (بل يعمل) المجتهد (بما شاء) لكن ينبغي أن يتحري فيهما أيضاً. (وفيه ما فيه) لأنّ القياس على الكتاب والسنة يقتضي سقوطهما، والمصير إلى القياس لأنه حجة دونه، وقد يفرق بأن قولهما عند الاختلاف لا يكون بالسماع البتة، بل بالرأي، فرجعا إلى القياسين، ولا تساقط فيهما، فتدبر. كذا في الحاشية.

واعلم أن الحنفية الكرام استدلوا على عدم تساقط القياسين وتساقط النصين أن الكتاب والسنة إنما وضعهما الشارع لإفادة ما هو حكم عنده تعالى قطعاً، فيجب العمل به، وإن تخلّف في بعض النصوص، كأخبار الآحاد والعام المخصوص، فالقصور منافي النقل أو الفهم، فإذاً تعارضا، ومن المعلوم قطعاً أن الشارع لا يحكم بحكمين متناقضين معاً، فأحدهما منسوخ بالآخر، لكن المنسوخ لم يتعين بالجهل، فلم يحصل لنا علم بالحكم، فلا يجب العمل بأحدهما بل يحرم بهما لما كان المقصود بهما العلم بما هو حكم عنده تعالى، وأما القياس فما وضعه الشارع لمعرفة حكم الله تعالى، لأنه لا يفيد أن هذا الحكم هو ما عنده تعالى، ومع ذلك أوجب العمل بحسبه، وإن كان خطأ في الواقع، فإذا تعارضا ولا ترجيح ولا يعلم فساد أحدهما وإن كان فاسداً في الواقع فيجب العمل بهما كما كان، لأن التعارض لا يوجب إلاّ كون أحدهما فاسداً، وذا لا يمنع وجوب العمل، فالتعارض لا يمنع العمل بهما أصلاً، ولما كان صحتهما معاً معلوم الانتفاء وجب أن لا يعمل بهما معاً، وإلاّ لزم بالخطأ بيقين، وهو باطل ضرورة من الدين. وأيضاً: إيجاب العمل بالقياس مشروط بكونه مفيد الظن قوي، وعند قيام كل فات الظن فيلزم أن يهدر أحدهما ليبقى الآخر قائماً فيعمل به، وليس في نفس القياسين ترجيح بالفرض

دونه، فيقال إنه في معنى الأصل، وربما اختلفوا في تسميته قياساً، ومثاله قوله: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي» فإن الأمة في معناه. وقوله: «أيما رجل أفلس أو مات فصاحب المتاع أحق بمتاعه» فالمرأة في معناه، وقوله تعالى: **﴿فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾**[1] فالعبد في معناها، وقوله عليه السلام: «من باع عبداً وله مال فماله للبائع إلاّ أن يشترطه المبتاع» فإن الجارية في معناه، وقوله في موت الحيوان في السمن أنه يراق المائع ويقوّر ما حوالي الجامد، أن العسل لو كان جامداً في معناه، وهذا جنس يرجع حاصله إلى العلم بأن الفارق بين المسكوت عنه والمنطوق به، لا مدخل له في التأثير في جنس ذلك الحكم، وإنما يعرف أنه لا مدخل له في التأثير باستقراء أحكام الشرع وموارده ومصادره في ذلك الجنس حتى يعلم أن حكم الرق والحرية ليس يختلف بذكورة وأنوثة، كما لا يختلف بالبياض والسواد والطول والقصر والحسن والقبح فلا يجري هذا في

فلا بد من تحكيم القلب، فما يحكم القلب بصحته يترجح على الآخر فيهدر هذا الآخر فيفيد ما يشهد القلب به الظن فيعمل به، وبما قررنا اندفع ما أورد أن الفساد الغير المعلوم لما لم يمنع وجوب العمل فيعمل تخييراً، ولا حاجة إلى تحكيم القلب فافهم. واندفع أيضاً أن القياس دليل من دلائل الشرع نتيجته الوجوب والحرمة، فهو أيضاً دليل مقام لمعرفة حكم الله تعالى، وجه الاندفاع أنه دليل، لكنه موضوع لإيجاب العمل بنتيجته، لا لأن نتيجته ثابتة في نفس الأمر، بل وضعه لأن يعمل به وإن كان خطأً بنتيجته، لأن الظن في صلبه، وغاية التعارض العلم بأن أحدهما خطأ لا على التعيين، وكل بنفسه موجب للظن الذي هو مناط الحكم، ولا يوجب كون أحدهما بخصوصه خطأ، فالتعارض فيه لا ينافي وجوب العمل بواحد واحد، وإنما ينافي العمل بهما معاً، فلذا أوجبنا العمل بواحد منهما بعد شهادة القلب، ثم إنه لو ضر التعارض العمل بهما وهدراً وعمل بالأصل لزم العمل من غير دليل، وترك ما نصبه الشارع ليعمل به فافهم. واندفع أيضاً ما قيل: إن القياس مقدم على بعض الكتاب، كالعام المخصوص وبعض السنن، فهو أقوى في إفادة الحكم منهما، فالعام المخصوص ونظائره أيضاً وضع للعمل به، وإن كان خطأً فلا بد أن يخير في تعارضهما، وجه الاندفاع أن الكتاب والسنة مطلقاً إنما وضعا لإفادة حكم الله تعالى في حدود أنفسهما، والظن إنما جاء لقصورنا بفهم المراد أو جهلنا بالنسخ، ولم يوضعا للعمل بهما وإن كان خطأً، فالتعارض فيهما يقعد الحجية للقطع بخطأ أحدهما، وهو يسري في كل واحد واحد فيضر الحجية. ويوجب الرجوع إلى ما وضع للعمل بنتيجته. وإن كانت خطأً فاتضح الفرق فافهم. وهذا الدليل بعينه جار في أقوال الصحابة، إذ أقوالهم لم توضع لإفادة الحكم لاحتمال الخطأ. وإنما وجب العمل كالقياسين عند من أوجب عنده، ظناً بإصابة رأيهم، فليس أحدهما منسوخاً بالآخر، بل يكونان موضوعين لإيجاب العمل فصارا كالقياسين فتأمل.

وأعلم أيضاً أن من لا يقول بحجية أقوال الصحابة ينبغي أن يعمل بها عند تعارض النصين، فإن

---

(١) سورة النساء الآية ٢٥.

جنس من الحكم تؤثر الذكورة فيه والأنوثة، كولاية النكاح والقضاء والشهادة وأمثالها، وضابط هذا الجنس أن لا يحتاج إلى التعرض للعلة الجامعة، بل يتعرض للفارق، ويعلم أنه لا فارق إلاّ كذا، ولا مدخل له في التأثير قطعاً، فإن تطرق الاحتمال إلى قولنا: لا فارق إلاّ كذا، بأن احتمل أن يكون ثم فارق آخر وتطرق الاحتمال إلى قولنا لا مدخل له في التأثير بأن احتمل أن يكون له مدخل، لم يكن هذا الالحاق مقطوعاً به، بل ربما كان مظنوناً.

ويتعلق بأذيال هذا الجنس ما هو مظنون، كقولنا إنه لو أضاف العتق إلى عضو معين سرى، فإنه إذا أضاف إلى النصف سرى لأنه بعض، واليد بعض، وهذا يغلب على ظن بعض المجتهدين، ومساواة البعض المعين للبعض الشائع في هذا الحكم غير مقطوع به، لأن هذا النوع من المفارقة لا يبعد أن يكون له مدخل في التأثير.

من المعلوم أن أحدهما منسوخ بالآخر، وعمل الصحابي موافقاً لأحدهما مرجح لكونه ثابتاً، فإن الظاهر أن الصحابي إنما عمل بما هو ثابت دون ما هو منسوخ فافهم (ثم الجمع في العامين) المتعارضين (بالتنويع) بأن يخص حكم أحدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر (وفي المطلقين بالتقييد) في كل منهما بقيد مغاير للآخر (وفي الخاصين بالتبعيض) بأن يحمل أحدهما على حال والآخر على حال (أو بحمل أحدهما على المجاز) وإبقاء الآخر على الحقيقة (وفي العام والخاص بتخصيص العام) والعمل (به) فيما وراء الخاص، والعمل بالخاص مع احتمال الغلط (لا) بأن يقطع بأن المراد بالعام ما وراء الخاص (كتخصيص الشافعية) وعلى هذا لا يرد عليهم أن التخصيص فرع المقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة (إن قيل) كما قال الشيخ الهداد (الأعمال) بالدليلين (أولى من الإهمال) بأحدهما (فيقدم الجمع) الذي فيه إعمال الدليلين (على الترجيح) الذي فيه إهمال بالمرجوح واتخذ هو تقديم الجمع على الترجيح مذهباً (قلنا: تقديم الراجح على المرجوح هو المعقول) وعليه انعقد الإجماع، فأولوية الإعمال إنما هو إذا لم يكن المهمل مرجوحاً، والسر فيه أن المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلاً، فليس في إهماله إهمال دليل (ولهذا) أي لتقديم الراجح (قدم) الإمام (أبو حنيفة) رحمه الله قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه» رواه الحاكم وصححه (على شرب العرنيين أبوال الإبل) روى البخاري ومسلم عن أنس قال: قدم النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم نفر من عرينة أو عكل فاجتووا المدينة، فأمرهم أن يأتوا إبل الصدقة ليشربوا من أبوالها وألبانها وفعلوا فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الإبل، فبعث في آثارهم فأتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، وسمل أعينهم ثم لم يحسمهم حتى ماتوا (لمرجح التحريم) فإنه مقدم على الإباحة (مع إمكان حمل العام على ما لا يؤكل) لحمه كما حمل الإمام محمد فحكم بإباحة بول ما يؤكل (أو) مع إمكان حمل العام على ما (لا) يكون (للتداوي) كما حمل الإمام أبو يوسف فحلل التداوي بأبوال الإبل بل المحرم مطلقاً في رواية وقوله أرفق بالناس، ولتقديم الراجح شواهد كثيرة لا

ومن هذا الجنس ما يتعلق بتنقيح مناط الحكم، كقوله للأعرابي الذي جامع امرأته في رمضان «أعتق رقبة» فإنا نعلم أن التركي والهندي في معنى العربي إذ علمنا أن ذلك لا مدخل له في الحكم، ويعلم أن العبد في معنى الحر فيلزمه الصوم، لأنه شاركه في وجوب الصوم، ولا نرى الصبي في معناه، لأنه لا يشاركه في اللزوم، وللزوم مدخل في التأثير، وإن نظرنا إلى المحل فقد واقع أهله، فيعلم أنه لو واقع مملوكته فهو في معناه، بل لو زنى بإمرأة فهو بالكفارة أولى. أما اللواط وإتيان البهيمة والمرأة الميتة هل هو في معناه؟ ربما يتردد فيه، . والأظهر أن اللواط في معناه، وإن نظرنا إلى الصوم المجنى عليه فقد جرى وقاع الأعرابي في يوم معين وشهر معين، فيعلم أن سائر الأيام في ذلك الشهر، وسائر شهور رمضان في معناه، والقضاء والنذر ليس في معناه، لأن حرمة رمضان أعظم، فهتكها أفحش، وللحرمة مدخل في جنس هذا الحكم، وإن نظرنا إلى نفس هذا الفعل فهل يلتحق به الأكل والشرب وسائر المفطرات، هذا في محل النظر، إذ يحتمل أن يقال: إنما وجبت الكفارة لتفويت

تحصى. (ولنورد ههنا أمثلة) للتعارض (تمريناً) للمتعلم للتخلص عنها (فمنها ما بين) قراءة (النصب والجر في) قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم و(أرجلكم) إلى الكعبين﴾**[1] (المقتضيين) أحدهما (للمسح) فإنه إذا كان مجروراً كان معطوفاً على الرؤوس داخلاً تحت المسح (و) الآخر (للغسل) كما إذا كان منصوباً، فإنه معطوف حينئذٍ على الأيدي داخل تحت الغسل، وجمع بحمل الجر على الجوار وكون المجرور معطوفاً على المعطوف عليه حال النصب ولم يرتض به المص وقال: (وحمل الجر على الجوار معارض النصب على المحل) فإنه يمكن أن يكون معطوفاً على الرؤوس حملاً على المحل، فإنه مفعول محلاً فلا أولوية لجعل الجر للجوار، لكن ينبغي أن لا يصغى إليه، فإن من جعل الجر للجوار قال: إن غسل الرجل ثابت قطعاً بالتوارث، فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر في قراءة الجر، فحمل على الجوار وحينئذٍ لا توجه لما ذكر (أقول لك ترجيح الغسل) على المسح (بأن الرجل محل التلوث، فبالغسل أجدر كاليد دون الرأس) فإنه لا احتمال للتلوث فيه، وفيه شائبة من الخفاء، فإن الكلام في إزالة النجاسة الحكمية وأنها المسح أو الغسل ولا دخل فيه للتلوث، إلاّ أن يقال الظاهر وقوع الشرع بإزالة النجاسة الحكمية مطابقاً لما يحكم به الطبع من إزالة النجاسة الحقيقية، وأن محل التلوث أحرى وأليق بأن يعتبر نجساً حكماً، ولا تزول هذه النجاسة إلاّ بما تزول به الحقيقية في الحكم فافهم وتأمل (وأيضاً: الوضوء كالغسل في تطهير البدن) كله فإن الحدث حل تمام البدن كالجنابة والوضوء يطهره كالغسل فينبغي أن يجب غسل كل البدن في الوضوء، كما في الغسل، لكن كان فيه حرج عظيم (فأقيم غسل الأطراف مقام غسل الكل) فيكون الرجل من المغسولات، لكن كان ينبغي أن يجب غسل الرأس أيضاً فدفعه بقوله: (واكتفى في الرأس بالمسح دفعاً للحرج) إذ في غسل الرأس مشقة مع أن كثرته تورث المرض فافهم

---

(١) سورة المائدة الاية ٦.

الصوم، والوطء آلته، كما يجب القصاص لتفويت الدم، ثم السيف والسكين وسائر الآلات على وتيرة واحدة. ويحتمل أن يقال: الكفارة زجر ودواعي الوقاع لا تنخنس بمجرد وازع الدين، فافتقر إلى كفارة زاجرة، بخلاف داعية الأكل، وهذه ظنون تختلف بالاضافة إلى المجتهدين، وهل يسمى إلحاق الأكل ههنا بالجماع قياساً؟ اختلفوا فيه: فقال أصحاب أبي حنيفة: لا قياس في الكفارات، وهذا الاستدلال وليس بقياس، بل هو استدلال على تجريد مناط الحكم وحذف الحشو منه، ولفظة القياس اصطلاح للفقهاء، فيختلف إطلاقها بحسب اختلافهم في الاصطلاح، فلست أرى الأطناب في تصحيح ذلك أو إفساده، لأن أكثر تدوار النظر فيه على اللفظ، وعلى الجملة فلا يظن بالظاهر في المنكر للقياس إنكار المعلوم، والمقطوع به من هذه الإلحاقات، لكن لعله ينكر المظنون منه ويقول: ما علم قطعاً أنه لا مدخل له في التأثير، فهو كاختلاف الزمان والمكان والسواد والبياض والطول والقصر، فيجب حذفه عن درجة الاعتبار. أما ما يحتمل فلا يجوز حذفه بالظن، وإذا بان لنا إجماع

(وقد يتخلص) عن التعارض (بأن المسح) المقدر (في المعطوف) في قراءة الجر (مجاز عن الغسل لتواتره عنه عليه) وعلى آله وأصحابة الصلاة و(السلام) في كل طبقة حتى وصل إلينا (فقد رواه أزيد من ثلاثين صحابياً، وهلم جراً) وليس المقصود تعيين عدد الرواة، بل إعلام التواتر، وإن شئت زيادة تحقيق فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح، فاعلم أن الوضوء قد فرض قبل نزول هذه الآية، فإنّ سورة المائدة متأخرة نزولاً عن كثير من القرآن، والوضوء كان في أول الإسلام، والمنقول المتواتر من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ومن الصحابة هو غسل الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعد، فالآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل، وهو الذي بقي إلى الآن متواتراً ومتوارثاً وهذا شاهد عدل وقرينة قاطعة على أن المراد في قراءة الجر الغسل أيضاً إما بتقدير لفظ، إمسحوا وإرادة معنى إغسلوا لما بينهما من المشابهة، أو بكونه معطوفاً على أيديكم، والجر للجوار، وهذا الطريق مقبول مما لا يشك فيه أصلاً (وما قيل: الغسل مسح، إذ) الغسل إسالة الماء، والمسح إصابة البلل و(لا إسالة بلا إصابة) فلا غسل بدون المسح، فالعمل بالغسل عمل بالقراءتين (فلا إصابة فيه) للحق (بل لا يمسح) أي لا يقع المسح (إلى معنى الغسل) فإن المسح مباين للغسل فإن المسح إصابة المبلل من غير إسالة الماء، والغسل إصابة بالأسالة، فهما متباينان مندرجان تحت مطلق الإصابة، فلا يتناول أحدهما الآخر، وهذا لا توجه له إلى قول القائل، لأن مقصوده الترجيح بالأحوطية يعني أن العمل بقراءة النصب أحوط، فإنها موجبة لفرضية الغسل، وبه يخرج عن العهدة بيقين إذ به يتحقق المسح مع شيء زائد مباين له في الصدق، إذ لو كان المسح فرضاً فقد وجد الإمتثال أيضاً لوجود إصابة البلل، كما لو غسل الرأس في الوضوء يخرج من عهدة المسح، وإن كان الفرض هو الغسل يخرج عنها أيضاً، لأنه أدى ما فرض عليه، وليس مقصود القائل أن الغسل فرد المسح حتى يرد عليه أنه مباين فافهم، فإن كلام القائل أحق بالقبول (وقيل: الجر مع الخفين والنصب بدونهما) يعني قراءة الجر تحمل على المسح على الخفين، وقراءة النصب على غسل الرجلين إذا لم يكونا في خفين، وهو المنقول عن الإمام الشافعي،

الصحابة أنهم عملوا بالظن كان ذلك دليلاً على نزول الظن منزلة العلم في وجوب العمل، لأن المسائل التي اختلفوا فيها واجتهدوا، كمسألة الحرام ومسألة الجد وحدّ الخمر والمفوضة وغيرها من المسائل ظنية وليست قطعية، وعلى الجملة: فلإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق طريقان متباينان:

أحدهما: أن لا يتعرض إلاّ للفارق وسقوط أثره فيقول: لا فارق إلاّ كذا، وهذه مقدمة، ثم يقول: ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدمة أخرى، فيلزم منه نتيجة وهو أنه لا فرق في الحكم، وهذا إنما يحسن إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل، كقرب الأمة من العبد، لأنه لا يحتاج إلى التعرض للجامع لكثرة ما فيه من الاجتماع.

الطريق الثاني: أن يتعرض للجامع ويقصد نحوه، ولا يلتفت إلى الفوارق وإن كثرت، ويظهر تأثير الجامع في الحكم فيقول: العلة في الأصل كذا، وهي موجودة في الفرع، فيجب الاجتماع في الحكم، وهذا هو الذي يسمى قياساً بالاتفاق، أما الأول: ففي تسميته

واختاره الإمام فخر الإسلام، رحمهما الله، (وفيه ما فيه) فإنه مخالف لما قالوا: إن المسح ثبت بالسنة المشهورة لا بالكتاب، على أنه يلزم أن تكون الآية ناقصة على كل قراءة عن بيان فرائض الوضوء كذا في الحاشية. والحق إنه لا ورود لذلك، فإن غرضهم أن الآية ليست نصاً مفسراً في المسح على الخف وإنما النص المفسر السنة، وهو لا ينافي حمل الآية عليه، وأما نقصانها في بيان الفرائض فلازم على كل تقدير، فإنه إذا حمل على الغسل كان ناقصاً عن بيان حال المتخفف، وما قيل: إن المسح ثبت بالسنة على طريق الزيادة فمردود لا يلتفت إليه، فإن مسح الخفين شرع من قبل وبقي إلى الآن وإلى يوم القيامة، فلا نسخ، بل هذا أولى، فإنك قد عرفت أن الآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل، وقد كان على المتخفف المسح، وعلى عاري للرجل عن الخف الغسل، فقد نزل الآية بقراءتين هاديتين إلى فرائض، وضوء المتخفف والعاري. وما قيل إنه يلزم على ما ذكر أن يكون مسح الخف مغياً إلى الكعب مع أنه لا غاية له فساقط، لأن الغاية حينئذٍ لا تكون غاية للمسح، بل للتخفف، المفهوم من الآية والمعنى والله أعلم: وامسحوا بأرجلكم حال كونكم متخففين سائرين إلى الكعبين إشارة إلى أن لا مسح إذا كان مكشوفاً شيء من الرجل إلى الكعب فافهم فإن هذا الوجه في غاية الحسن واللطافة (ومنها) التعارض الواقع (ما بين التشديد) الواقع في قوله تعالى : ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ فإذا (المانع) من الوطء (إلى الغسل) الواجب بالانقطاع، لأن التطهر والإطهر مبالغة من الطهارة، وهو الاغتسال (والتخفيف المبيح) للوطء (قبله بعد الانقطاع) حال كون التشديد والتخفيف (في: يطهرن) الواقع في قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله﴾[1] والخلاصة: أن التعارض بين القراءتين أن إحداهما تقتضي حل الوطء بعد الانقطاع قبل الغسل،

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٢٢.

قياساً خلاف لأنّ القياس ما قصد به الجمع بين شيئين، وذلك قصد فيه نفي الفرق، فحصل الاجتماع بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، فلم يكن على صورة المقايسة بالاضافة إلى القصد الأول، والطريق الأول الذي هو التعرض: للفارق ونفيه ينتظم حيث لم تعرف علة الحكم، بل ينتظم في حكم لا يعلل، وينتظم حيث عرف أنه معلل، لكن لم تتعين العلة، فإنا نقول: الزبيب في معنى التمر في الربا قبل أن يتعين عندنا علة الربا أنه الطعم أو الكيل أو القوت، وينتظم حيث ظهر أصل العلة، وتعين أيضاً ولكن لم تتلخص بعد أوصافه ولم تتحرر بعد قيوده وحدوده. أما الطريق الثاني وهو الجمع فلا يمكن إلاّ بعد تعين العلة وتلخيصها بحدها وقيودها وبيان تحقيق وجودها بكمالها في الفرع، وكل واحد من الطريقين ينقسم إلى مقطوع به وإلى مظنون، فإذا تمهدت هذه المقدمات فيرجع إلى المقصود وهو بيان إثبات العلة في الطريق الثاني الذي هو القياس بالاتفاق، وهو رد فرع إلى أصل بعلة جامعة بينهما، وهذا القياس يحتاج إلى إثبات مقدمتين:

والأخرى تقتضي الحرمة هذا ما يقتضيه كلامه، وفيه تأمل، فإن حرمة الوطء قبل الاغتسال في قراءة التشديد بالعبارة، والحل في قراءة التخفيف بالإشارة، ولا تعارض بينهما بل العبارة مرجحة، والأولى ما يشير إليه كلام الإمام فخر الإسلام أن قراءة التشديد تقتضي أن تكون غاية الحرمة الاغتسال، وقراءة التخفيف تفيد أن غايته الانقطاع المقدم عليه ولا يكون لحكم غايتان وثبوت كل من الغايتين بالعبارة فافهم (ويتخلص) عن التعارض (بحمل) قراءة (التشديد على الأقل) من العشرة، والمعنى حينئذٍ والله أعلم لا تقربوهن حتى يغتسلن بعد الانقطاع قبل عشرة أيام (و) بحمل قراءة (التخفيف على الأكثر) من مدة الحيض والمعنى والله أعلم: لا تقربوهن حتى ينقطع الحيض بعد مضى العشرة. فإن قلت: فما معنى قوله تعالى: ﴿فإذا تطهرن﴾ إلخ قال (وتطهر حينئذٍ) بمعنى طهر المخفف (كتبين) بمعنى بان، وهذا التخلص من قبل الحال وقد يناقش بأن القراءتين كلام واحد لا يتحمل أن يحمل على معان مختلفة، كيف لا وليس مجموع القراءتين قرآناً، حتى لو نذر ختم القرآن وقرأ الكل بقراءة واحدة تم الختم، وكذا في التراويح فالقراءتان كلام واحد، وإنما لنا جواز القراءة بطريقتين، فلا بد أن يكون مضمونهما واحداً، فلا يصح حمل أحدهما على معنى والآخر على معنى آخر، والجواب عنه أن كلا من القراءتين كلامان منزلان من الله تعالى قطعاً، فلذا جاز كل منهما في الصلاة إلاّ أن الله تعالى أمرنا بالقراءة بكل بدلاً فلا بعد أن نزيد بكل من الكلامين معاني مختلفة، بل هو المتعين، فإن الأصل في الكلام أن يراد به ما وضع له، ولو سلم أنهما واحد فلا استبعاد في أن يراد به معان بحسب اختلاف الألفاظ، وليس هذا كاستعمال المشترك في معان، وليس هذا خفياً من تتبع كلام الشعراء والبلغاء فافهم ثم بقي ههنا كلام هو أن هذا الحمل لا يفهم من الكلام، بل يصير الكلام به كاللغز، فلا يصح في كلام الشارع، وأيضاً فيه نظرتان، فإنه لو تم للزم حرمة الوقاع بعد الانقطاع قبل العشرة قبل الغسل وإن لم تغتسل يوماً أو يومين أو أكثر، وهو خلاف المذهب، بل المذهب أنه إذا مر وقت الاغتسال والتحريمة حل وطؤها، فإن قلت: أقيم وقت الاغتسال مقامه في جواز الوقاع قلت: هذا إبطال النص، ولا بد له

إحداهما: مثلاً أن علة تحريم الخمر الإسكار، والثانية أن الإسكار موجود في النبيذ، أما الثانية فيجوز أن تثبت بالحس ودليل العقل والعرف وبدليل الشرع وسائر أنواع الأدلة، أما الأولى فلا تثبت إلاّ بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنّة والإجماع، أو نوع استدلال مستنبط، فإن كون الشدة علامة التحريم وضع شرعي، كما أن نفس التحريم كذلك وطريقه طريقه، وجملة الأدلة الشرعية ترجع إلى ألفاظ الكتاب والسنة والإجماع والاستنباط، فنحصره في ثلاثة أقسام.

(القسم الأول)

(إثبات العلة بأدلة نقلية)

وذلك إنما يستفاد من صريح النطق أو من الإيماء أو من التنبيه على الأسباب، وهي ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: الصريح، وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل، كقوله لكذا، أو لعلة كذا،

من نص أقوى منه، وليس فلا تصح هذه الإقامة فافهم (إن قيل: لم لا يحمل فيهما على الاغتسال) ويكون يطهرن بالتخفيف بمعنى يطهرن، فتكون الحرمة إلى الاغتسال (كما عليه الشافعية) بل هذا أولى، كيف ويطهرن بالتشديد بمنزلة المقيد من يطهرن بالتخفيف، فإن الاغتسال لا يكون إلاّ بعد الانقطاع الذي هو الطهارة وقد تقدم أن المطلق والمفيد إذا وردا في حكم واحد وجب حمل المطلق على المقيد، مع أنه قيل طهره مشترك جار بمعنى اغتسل أيضاً، قال في القاموس: طهرت: انقطع دمها، واغتسلت من الحيض وغيره (قلنا: سوق الكلام أن لا مانع) من الوطء (إلاّ الأذى) قال الله تعالى: **﴿ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض﴾**[1] وقد ارتفع) الأذى (حقيقة) بالانقطاع (وحكماً) حيث وجبت العبادات (ولا توقف بعد المقتضى) وهو النكاح الصحيح ههنا (وعدم المانع) وهو الأذى فيما نحن فيه (فتدبر) وقد يناقش بأنه ليس المراد الأذى النجاسة المرئية، فإن النجاسة في الفرج موجودة على كل حال، بل المراد الأذى الحكمي، وهو موجود إلى الاغتسال فيوجب الحرمة إليه، ولك أن تجيب عنه بأنه: هب أن الأذى ليس مطلق النجاسة المرئية التي يتنفر عنها الجبلة الإنسانية، وهو الدم أو القذر الذي يكون في الأدبار، فالمانع هذه النجاسة، وقد ارتفعت، سلمنا أنه ليس المراد النجاسة المرئية بل الحكمية، لكن هي نوعان: نوع يمنع أهلية ما يشترط فيه الطهارة وأداء ما لا يشترط فيه كالصوم، نوع آخر يمنع أداء ما يشترط فيه فقط، كالجنابة، فالمراد بالأذى هو النوع الأول، فإن النوع الثاني لا يوجب حرمة الوطء بالإجماع، وإلاّ فيحرم وطء الجنب، فكيف لا يراد النوع الأول ويجوز أداء الصوم مع النوع الثاني حتى يصح صوم الحائض بعد

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٢٢.

أو لأجل كذا، أو لكيلا يكون كذا، وما يجري مجراه من صيغ التعليل، مثل قوله تعالى: ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[1] ﴿ومن أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل﴾[2] و﴿ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله﴾[3] وقوله عليه السلام: «إنما جعل الاستئذان لأجل البصر» و«إنما نهيتكم لأجل الدافة» فهذه صيغ التعليل، إلاّ إذا دل دليل على أنه ما قصد التعليل فيكون مجازاً كما يقال: لم فعلت؟ فيقول لأني أردت أن أفعل، فهذا لا يصلح أن يكون علة، فهو استعمال اللفظ في غير محله.

قال القاضي: قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾[4] من هذا الجنس، لأنّ هذا لام التعليل، والدلوك لا يصلح أن يكون علة، فمعناه: صلِّ عنده، فهو للتوقيت، وهذا فيه نظر إذ الزوال والغروب لا يبعد أن ينصبه الشرع علامة للوجوب، ولا معنى لعلة الشرع إلاّ العلامة المنصوبة، وقد قال الفقهاء: الأوقات أسباب، ولذلك يتكرر الوجوب بتكررها، ولا يبعد تسمية السبب علة.

الانقطاع قبل الغسل، وكذا الجنب، ولا يزيد الوقاع على الصوم قطعاً في اشتراط الطهر عن الأذى، فالمانع هو النوع الأول، وهو لا يكون إلاّ عند الحيض ويرتفع بالانقطاع، فلا معنى لحرمة الوطء قبل الاغتسال. فإن قلت قد بينت سابقاً أنه لا يصح التخلص المذكور سابقاً، والآن بينت أن تخلص الشافعية أيضاً لا يتم فبأي وجه يتخلص؟ قلت: الأظهر أن يتخلص بأن تحمل قراءة التشديد على التخفيف، وهذا غير عزيز ولا بعد فيه فإن تفعل يجيء بمعنى فعل كثيراً لكن إذا انقطع قبل العشرة فاحتمال الدرّبـاق فإن الدم قد يدر وقد لاقى في أثناء المدة، فمقتضى الاحتياط أن يؤخر إلى أن يظن الانقطاع، لكنه إذا مر وقت الاغتسال والتحريمة فقد وجبت الصلاة، فاعتبرت طاهرة شرعاً عن الأذى الحكمي الحيضي المانع عن وجوبها، وهو كان مانعاً عن حل الوقاع فيحل الوطء ولا يؤخر، فإن قلت: كيف يحمل الأطهر على انقطاع الدم لأنه مجاز كما نقل عن الكشاف التطهر حقيقة في الاغتسال مجاز في الانقطاع، ولا ينفع مجيء بمعنى فعل، فإن الكلام في خصوص هذه المادة، قلت: لا نسلم أنه حقيقة فيه، بل هو للمبالغة في الطهارة، وهي تتحقق في الاغتسال فإنه نوع من المبالغة، وإذا حمل على الانقطاع أريد به الانقطاع الكامل. نعم، قد كثر استعماله في الاغتسال ولا يلزم من كثرة الاستعمال في فرد منه كونه حقيقة فيه فقط، مع إنه قال في القاموس إنه جاء بمعنى تنزه أيضاً، واللغة لا تتعرض للمعنى المجازي، ولو سلم أنه مجاز في الانقطاع فلا بعد في الحمل عليه لدليل دل كما بينا هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام، ولعله من نفائس هذا الكتاب فاحفظه (ومنها ما بين آيتي اللغو في اليمين تفيد إحداهما) وهي قوله تعالى في البقرة: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم

---

(1) سورة الحشر الآية ٧.
(2) سورة المائدة الآية ٣٢.
(3) سورة الأنفال الآية ١٣ وسورة الحشر الآية ٤.
(4) سورة الإسراء الآية ٧٨.

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء على العلة: كقوله عليه السلام لما سئل عن الهرة «إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات» فإنه وإن لم يقل لأنها أو لأجل أنها من الطوافين، لكن أومأ إلى التعليل لأنه لو لم يكن علة لم يكن ذكر وصف الطواف مفيداً، فإنه لو قال: إنها سوداء أو بيضاء، لم يكن منظوماً، إذ لم يرد التعليل، وكذلك قوله: «فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً» و«إنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً» وقوله جل جلاله: ﴿**إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء**﴾[1] فإنه بيان لتعليل تحريم الخمر حتى يطرد في كل مسكر، وكذلك ذكر الصفة قبل الحكم، كقوله: ﴿**قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض**﴾[2] فهو تعليل حتى يفهم منه تحريم الإتيان في غير المأتي، لأنّ الأذى فيه دائم، ولا يجري في المستحاضة، لأن ذلك عارض وليس بطبيعي، وكذلك قوله: «تمرة طيبة وماء طهور» فإن ذلك لو لم يكن تعليلاً لاستعماله لما كان الكلام واقعاً في محله، وهو الذي يدل على أنه

بما كسبت قلوبكم﴾[3] (المؤاخذة بالغموس) وهو الحلف على الماضي مع العلم بالكذب (لأنها مكسوبة) فدخلت فيما كسبت قلوبكم (و) الآية (الأخرى) وهي قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿**لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان**﴾[4] تفيد (عدمها) في الغموس (إذ ليست معقودة) وهي اليمين على المستقبل بأنه يفعل كذا أو لا يفعل قال الإمام مالك: هذا التفسير أحسن شيء سمعت في الباب (والمفهوم من لا يؤاخذكم بكذا) و (لكن) يؤاخذكم (بكذا عدم الواسطة) والحصر في المذكورين (فخرجت مرة عن اللغو) حيث دخلت في مقابلها وهي المكسوبة كما في الآية الأولى، وثبت به المؤاخذة فيها (ودخلت) فيه مرة (أخرى) وانتفى المؤاخذة فيها (وذلك لشيوع استعماله فيما لا يقصد وهذا المعنى صار مقابلاً للمكسوب (وفيما لا يفيد) وبهذا الاعتبار صار مقابلاً للمعقود: فحمل في الموضعين على ما يصح به المقابلة فالتعارض في الآيتين باعتبار أن الأولى تثبت المؤاخذة في الغموس والأخرى تنفيها فيها (والتخلص) عند مشايخنا (بأن) المؤاخذة (الثابتة) في الغموس (هي الأخروية للإضافة إلى كسب القلب) وهي القرينة على كونها أخروية (و) المؤاخذة (المنفية) فيها (هي الدنيوية) وهي الكفارة (فلا كفارة فيها) عندنا، وهذا التخلص من قبل الحكم، لا يقال: روى البخاري عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها نزلت: ﴿**لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم**﴾[5] في قول الرجل لا والله وبلى والله، وفي رواية أبي داود: قالت عائشة رضي الله عنها: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: هو قول الرجل في يمينه كلا والله بلى والله، لأنا نقول هذا التفسير والنزول مسلم، لكن من أين علم أن المراد في آية المائدة[6]، بل يجوز أن يراد آية

---

(١) سورة المائدة الآية ٩١.
(٢) سورة البقرة الآية ٢٢٢.
(٣) سورة البقرة الآية ٢٢٥.
(٤) سورة المائدة الآية ٨٩.
(٥) سورة البقرة الآية ٢٢٥.
(٦) سورة المائدة الآية ٨٩.

كان ماء نبذ فيه تميرات، فيقاس عليه الزبيب وغيره، ولا يقاس عليه المرقة والعصيدة وما انقلب شيئاً آخر بالطبخ، وكذلك قوله عليه السلام: «أينقص الرطب إذا يبس»؟ فقيل: نعم، فقال: «فلا إذاً» ففيه تنبيه على العلة من ثلاثة أوجه: أحدها: أنه لا وجه لذكر هذا الوصف لولا التعليل به. الثاني: قوله: «إذاً» فإنه للتعليل. الثالث: الفاء في قوله: «فلا إذاً» فإنه للتعقيب والتسبيب، ومن ذلك أن يجيب عن المسألة بذكر نظيرها كقوله: أرأيت لو تمضمضت؟ أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه؟ فإنه لو لم يكن للتعليل لما كان التعرض لغير محل السؤال منتظماً، ومن ذلك أن يفصل الشارع بين قسمين بوصف ويخصه بالحكم، كقول القائل: القاتل لا يرث، فإنه يدل في الظاهر على أنه لا يرث لكونه قاتلاً، وليس هذا للمناسبة، بل لو قال: الطويل لا يرث، أو الأسود لا يرث، لكنا نفهم منه جعله الطول والسواد علامة على انفصاله عن الورثة فهذا وأمثاله مما يكثر، ولا يدخل تحت الحصر،

البقرة[1] (والشافعية يحملونهما) أي المؤاخذتين المذكورتين في الآيتين (على الدنيوية) ويدرجون الغموس في المعقودة (لأنها من المعقودة بعقد القلب وعزمه) عليه والعقد العزم فيكون ما عقدتم الإيمان بمعنى ما كسبت قلوبكم، فتجب الكفارة في الغموس عندهم (ودفعه بأن العقد مجاز في) عقد (القلب) وعزمه، فإن العقد في الأصل عقد الحبل وشد بعضه مع بعض وهو لا يتحقق إلّا في المنعقدة، لأن ربط الجزاء بالشرط لإيجاب الصدق فيه دون الغموس (يدفع بأنه أعم لغة) من عقد القلب، فلا يكون مجازاً فيه، فإنه في اللغة ربط شيء بشيء فكيف لا ولم يتأيد كونه عقد القلب من أهل اللغة (وأجيب بأنه في عرف الشرع لما له حكم في المستقبل) كما نقلنا عن الإمام مالك (قال تعالى: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾[2] فتدبر) فالحمل على عقد القلب مجاز شرعي فلا يحمل عليه، ثم أن فيما ذهب إليه الشافعية تسوية المنعقدة المباحة، بل قد يكون بعض اليمين المنعقدة واجباً أيضاً والغموس الذي هو من أكبر الكبائر وأفسق الفسوق في الساتر، ولم يعهد هذا في الشريعة أصلاً، وكيف يعهد ولو وعد الشارع بستر هذه الكبيرة بالكفارة لكان المدعي الكاذب بمساغ في حلفه الكاذب فيحلف كاذباً ويأخذ المال بالباطل ثم يكفر، وهل هذا إلّا فتح لباب الظلم، وبما قررنا ظهر لك عدم اتجاه ما قيل في دفع التعارض أن المراد في الآيتين المؤاخذة الأخروية، فإنها المتبادرة في كلام الشارع، والمعنى في الموضعين أنه لا يؤاخذ الله في الآخرة باليمين الصادر لا عن قصد، وإنما يؤاخذ فيها باليمين الصادر عن القصد في الآخرة، وستارة هذه المؤاخذة إطعام عشر مساكين إلخ. . . فالكفارة ساترة عن المؤاخذة في الغموس، والمنعقدة المصطلحة جميعاً، ويؤيده إطلاق الأحاديث في كفارة اليمين، وقد يقال فيما قال مشايخنا نظر هو: أن سورة المائدة متأخرة نزولاً عن سورة البقرة، فلو كان بينهما تعارض وجب انتساخ الأولى بالثانية، ولا سبيل إلى الجمع بما ذكر، فإن النسخ متقدم على الجمع. والجواب: أن سياق آية

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٢٥.

(٢) سورة المائدة الآية ١.

فوجوه التنبيه لا تنضبط، وقد أطنبنا في تفصيلها في كتاب شفاء العليل. وهذا القدر كاف ههنا.

الضرب الثالث: التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط، وبالفاء التي هي للتعقيب والتسبيب، كقوله عليه السلام من «أحيا أرضاً ميتة فهي له» و«من بدل دينه فاقتلوه» وقوله تعالى: **﴿والسارق والسارقة فأقطعوا أيديهما﴾**(١) و**﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما﴾**(٢) وقوله تعالى: **﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا﴾**(٣) ويلتحق بهذا القسم ما يرتبه الراوي بفاء الترتيب، كقوله: زنى ماعز فرجم، وسها النبي فسجد، ورضخ يهودي رأس جارية فرضخ النبي رأسه، فكل هذا يدل على التسبيب، وليس للمناسبة، فإن قوله: «من مس ذكره فليتوضأ» يفهم منه السبب، وإن لم يناسب، بل يلتحق بهذا الجنس كل

البقرة يقتضي كون المؤاخذة أخروية كما أشار إليه المصنف، وحينئذٍ لا تعارض ولا نسخ، وإنما كان التعارض بحسب أول النظر، وتقدم النسخ إنما هو إذا لم تكن قرينة على تعيين المراد هذا. ثم بقي ههنا نظر هو أن كون العقد حقيقة فيما ذكر مجرد دعوى لا بيان عليه، بل هو حقيقة ضد الحل، وربط اليمين هو تقييدها بالقصد، فالمعنى: لا يؤاخذكم الله بما صدر خطأ، وإنما يؤاخذكم بما صدر قصداً، وهو يشمل المنعقدة المصطلحة والغموس أيضاً، فيجب فيهما الكفارة، ولك أن تقول: هب أن العقد هو ضد الحل، لكن ربط اليمين ليس هو ربطه بالقصد مطلقاً، بل بالقصد بالإيفاء، ولذا يقال للعهد: العقد، كما صرح به كتب اللغة. وهذا المعنى هو المعهود شرعاً، ولعل هذا هو مراد من قال: إنه في الشرع لما له حكم في المستقبل وإلاّ فلا منقول شرعي عند محققي أصحابنا، ثم أنه لو أريد بعقد الأيمان ربطها بالقصد مطلقاً كان اليمين اللغو أيضاً داخلاً فيه، لأنه مربوط بالقصد، فيلزم فيه المؤاخذة، ولم يقل به أحد، فقد تبين بأقوم حجة أن حقيقة عقد اليمين هو الربط بقصد الإيفاء، وهو إنما يكون فيما إذا حلف على المستقبل فافهم، ويحتمل أن يكون المراد بالأيمان المنعقدة، لأنها الأحرى ببيان الحكم، وأن يراد باللغو في الآيتين ما صدر لا عن قصد، ويراد بما كسبت قلوبكم الكسب بالعزم على الإيفاء، فتكون هي المنعقدة، وتحمل المؤاخذة على الدنيوية أو على الأخروية، ويكون المعنى: لا مؤاخذة بالعقاب في يمين جرى على اللسان خطأ، إنما المؤاخذة بما كسبت قلوبكم بالعزم على الإيفاء وعقدتم به وستارة هذه المؤاخذة أحد هذه الأشياء، وتكون الآيتان ساكتتين عن بيان الغموس واللغو الفقهي، وحينئذٍ يندفع التعارض أيضاً فافهم. (ومنها ما روي في تحريم الضب وإباحته) في سنن أبي داود أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم نهى عن أكل لحم الضب وروى الجماعة إلاّ الترمذي عن خالد أنه سئل عن حرمته فقال ﷺ: «لا» كذا في التقرير كذا في

(١) سورة المائدة الآية ٣٨.
(٢) سورة النور الآية ٢.
(٣) سورة النساء الآية ٤٣ وسورة المائدة الآية ٦.

حكم حدث عقيب وصف حادث، سواء كان من الأقوال كحدوث الملك والحل عند البيع والنكاح والتصرفات، أو من الأفعال، كاشتغال الذمة عند القتل والاتلاف، أو من الصفات، كتحريم الشرب عند طرئان الشدة على العصير، وتحريم الوطء عند طرئان الحيض فإنه ينقدح أن يقال: لا يتجدد إلاّ بتجدد سبب، ولم يتجدد إلاّ هذا، فإذا هو السبب، وإن لم يناسب. فإن قيل: فهذه الوجوه المذكورة تدل على السبب، والعلة دلالة قاطعة أو دلالة ظنية؟ قلنا: أما ما رتب على غيره بفاء الترتيب وصيغة الجزاء والشرط فيدل على أن المرتب عليه معتبر في الحكم لا محالة، فهو صريح في أصل الاعتبار. أما اعتباره بطريق كونه علة أو سبباً متضمناً للعلة بطريق الملازمة والمجاورة أو شرطاً يظهر الحكم عنده بسبب آخر، أو يفيد الحكم على تجرده حتى يعم الحكم المحال، أو يضم إليه وصف آخر حتى يختص ببعض المحال، فمطلق الإضافة من الألفاظ المذكورة ليس صريحاً فيها، ولكن قد يكون

الحاشية (والتخلص بتقديم المحرم) في العمل والاعتبار على المبيح (بتقديم المبيح) بالزمان فيكون منسوخاً (كيلا يتكرر النسخ) فإنه كان الإباحة أصلاً، فلو تقدم المحرم لنسخها، ثم بعد ذلك بنسخ المبيح التحريم فيتكرر النسخ، بخلاف ما إذا تقدم المبيح، فإنه يقرر الإباحة ثم المحرم ينسخها، فالنسخ مرة واحدة فهو أولى، واعترض عليه الإمام فخر الإسلام أن هذا موقوف على كون الإباحة أصلاً، ونحن لا نقول به، فإن الإنسان لم يترك سدى، فلا إباحة أصلاً حتى يقرره المبيح أو ينسخه المحرم، وقد تقدم ما يشيد أركانه، ولذا أردفه بقوله (وفيه الاحتياط) فإنه لو كان المقدم المحرم والمتأخر المبيح ففي الاجتناب عنه لا حرج ولا ذنب، بخلاف، ما إذا تقدم المبيح وناسخه المحرم، فإنه لو عمل بالإباحة وقع في الحرج، وهو منقول عن أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه ووجوه أولاده الكرام أيضاً في مسألة الجمع بين الأختين بملك اليمين.

(**مسألة**: الإثبات مقدم على النفي) إذا تعارضا (كما في الشهادة عند) الشيخ أبي الحسن (الكرخي والشافعية، وقال) الإمام عيسى (بن أبان: يتعارضان، والمختار) عند الإمام فخر الإسلام وغيره من المحققين (إن كان النفي بالإصل فيقدم الإثبات) لأن النفي حينئذٍ من غير دليل (تقديم الجرح على التعديل كحرية زوج بريرة) اسمه مغيث (حين أعتقت) وخيرها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم كما في كتب السنة، كذا في التيسير، وقد عارضه الأخبار بعبديته النافي للحرية، كما في الصحيحين عن أم المؤمنين عائشة قالت: إنه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم خيرها، وكان زوجها عبداً، وهذا الأخبار، إنما هو باعتبار الأصل (لأنّ عبديته كانت معلومة) متقررة من قبل (فالاخبار بها بالأصل) لعدم العلم بالحرية الطارئة. والاخبار بالحرية لا يصح إلاّ بعد العلم بوجودها عن دليل، فقدم إخبار الحرية على إخبار نفيها، أعني العبدية، وحكم بثبوت الخيار، وإن كان الزوج حراً، وإن الخيار ليس لدفع عار كونها تحت العبد كما عليه الشافعية، بل السبب حرية الزوجة بعد المملوكية دفعاً لزيادة الملك على نفسها، فإن الطلاق بالنساء كما يشهد به ما روى الدارقطني مرفوعاً

ظاهراً من وجه ويحتمل غيره، وقد يكون متردداً بين وجهين فيتبع فيه موجب الأدلة. وإنما الثابت بالإيماء، والتنبيه كون الوصف المذكور معتبراً بحيث لا يجوز إلغاؤه، مثال هذا قوله عليه السلام: «لا يقض القاضي وهو غضبان» وهو تنبيه على أن الغضب علة في منع القضاء، لكن قد يتبين بالنظر أنه ليس علة لذاته، بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر حتى يلحق به الجائع والحاقن والمتألم فيكون الغضب مناطاً لا لعينه، بل لمعنى يتضمنه. وكذلك قوله: سها فسجد، يحتمل أن يكون السبب هو السهو لعينه، ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من ترك أبعاض الصلاة، حتى لو تركه عمداً ربما قيل: يسجد أيضاً، وكذلك قوله: زنى ماعز فرجم، احتمل أن يكون لأنه زنى، واحتمل أن يكون لما يتضمنه الزنا من إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً، حتى يتعدى إلى اللواط. وكذلك قوله: «من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر» يحتمل أن يكون لنفس الجماع،

طلاق الأمة تطليقتان وعدّتها حيضتان (وإن كان) النفي (مما يعرف بدليله) لا بالأصل فقط (تعارضا) لأن كليهما خبران عن علم، فالنفي كالإثبات (وطلب الترجيح كالإحرام) المنقول (في تزوج ميمونة) كما روى الستة عن ابن عباس: تزوج رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم ميمونة وهو محرم. كما في التيسير (نفى للحل اللاحق) المنقول (على الأشهر كما يدل عليه هيئة محسوسة) إحرامية (فعارض رواية) مسلم وابن ماجه عن زيد بن الأصم: حدثتني ميمونة: (تزوجها وهو حلال) وفي رواية أبي يعلى بعد أن رجعنا إلى المدينة وفي رواية الترمذي وابن خزيمة وابن حبان عن أبي رافع أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تزوّج ميمونة وهو حلال، وبنى بها وهو حلال، وكنت الرسول بينهما. كذا في التيسير (ورجح: أن ابن عباس يزيد علي يزيد) بن الأصم (وأبي رافع ضبطاً واتقاناً) قال الزهري: ما ندري ابن الأصم أعرابي بوال على ساقه أنجعله مثل ابن عباس (وأن سند النفي أقوى فإن رواته كلهم أئمة فقهاء كما قال الطحاوي) وقوله على الأشهر إشارة إلى ما روى مالك في الموطأ عن سليمان بن بسار قال: بعث النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أبا رافع مولاه ورجلاً من الأنصار فزوجا ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم بالمدينة قبل أن يخرج، ففيه نفي للإحرام، وعلى هذا قال الشيخ ابن الهمام إن هذا الأخبار بالأصل، فترجح عليه رواية ابن عباس لكونه عن الدليل، ولا يذهب عليك أن هذا الإخبار أيضاً بالدليل لأنه لا إحرام قبل الخروج، وأيضاً أنه منقطع فإنه على ما نقل في التقرير عن ابن عبدالبر أن سليمان ولد سنة أربع وثلاثين، وأبو رافع مات قبل شهادة أمير المؤمنين عثمان بسنتين، فلا يعارض المسند، وإنما التعارض في الخبرين المذكورين سابقاً فافهم، واعلم أن الشافعي رحمه الله تعالى لم يجوّز نكاح المحرم والمحرمة، وجوّزه أئمتنا، وتمسك بقول صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم: «لا ينكح لمحرم ولا ينكح»[1] رواه أصحاب السنن ومسلم، وأجاب الشيخ بن الهمام بأنه عارض رواية

---

(١) انظر كنز العمال (٥/ ١١٩٦٤).

ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من هتك حرمة الشهر، ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من إفساد الصوم، حتى يتعدى إلى الأكل، والظاهر الاضافة إلى الأصل ومن صرفه عن الأصل إلى ما يتضمنه من إفساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل افتقر إلى دليل. وهذا النوع من التصرف غيره منقطع عن هذه الاضافات. فهذا ظاهر في الاضافات اللفظية إيماءً كان أو صريحاً. أما ما يحدث بحدوث وصف كحدوث الشدة ففي إضافة الحكم إليه نظر سيأتي في الطرد والعكس.

(القسم الثاني)
(في إثبات العلة بالإجماع على كونها مؤثرة في الحكم)

مثاله قولهم: إذا قدم الأخ من الأب والأم على الأخ للأب في الميراث، فينبغي أن

ابن عباس نكاح أم المؤمنين ميمونة وهو محرم وابن عباس أقوى ضبطاً وفقهاً وعدالة وورعاً، فالترجيح له، ولو سلم التساوي تساقطا ووجب الرجوع إلى القياس، وهو مؤيد لنا لأن النكاح كالشراء للتسرى وهو غير ممنوع بالأحرام، ثم أنه لو امتنع بالأحرام فلا يزيد على حقيقة الوطء المحرم وهو إنما يوجب فساد الحج، فكذا النكاح لو امتنع أفسد الحج، ولا وجه لفساد النكاح أصلاً، ولو صير إلى الجمع فهو أيضاً معناً، فيحمل النكاح على الوطء، والخطابة الواقعة في هذا الحديث في رواية مسلم وأبي داود: «ولا يخطب» على التمكين للوطء. ولا تحتمل رواية ابن عباس هذا التوجيه، وقد يؤاخذ عليه بأن القول يترجح إذا عارض الفعل، لأن الفعل يحتمل الاختصاص دون القول، لا سيما إذا وقعت روايات الفعل متعارضة. وأيضاً: روى الإمام مالك أن أبا غطفان أخبره أن أباه طريفاً تزوج امرأة وهو محرم، فرد عمر بن الخطاب نكاحه، وقول الصحابي مرجح في صورة التعارض، وترجيح القياس بعده، لا سيما قول مثل أمير المؤمنين الذي لا يخفى عليه مثل هذا الحكم، ففعله دليل بقاء الحكم، وأنت لا يذهب عليك أن الأولى في المؤاخذة أن يقال: إن القول عام فالتعارض إنما هو في حقه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام لا في حقنا، لأنه لم يدل دليل على التأسي، وأما ترجيح القول في هذه الصورة فمحل تأمل (وإن أمكنا) أي كون الأخبار عن دليل أو بالأصل (كطهارة الماء) وهو نفي للنجاسة يمكن أن يكون بالأصل، وأن يكون بالدليل بأن يلازمه فلم ير وقوع النجاسة (فينظر) ويسأل عن مبني الاخبار، فإن أخبر أنه بالأصل فيعمل بالنجاسة، وإن أخبر أنه بالدليل تعارضا (والاستصحاب مرجح) فيعمل بالطهارة التي هي الأصل، لأن الاستصحاب وإن لم يكن حجة لكن يصلح مرجحاً، وإن جهل عمل بالنجاسة لأنها أقوى. وقد يطالب بالفرق بينها وبين مسألة سؤر الحمار، فإن مقتضاها أن تقرر الأصول أيضاً، فيحكم بطهارة الماء وعدم زوال الحدث بعد استعماله، فيجب ضم التيمم، ويجاب بأن هناك التعارض في الأدلة الشرعية وهي مثبتة للأحكام فيمكن أن يحكم بالمشكوكية بخلاف ما نحن فيه، فإنه خبر لا يثبت حكماً أصلاً، فلا يخرج به حكم المشكوكية فتأمل.

(مسألة: الفعلان لا يتعارضان قط لاختلاف الزمان) فيكون فعل في وقت وضده في آخر (إلاّ أن

يقدم في ولاية النكاح فإن العلة في الميراث التقديم بسبب امتزاج الأخوة، وهو المؤثر بالاتفاق، وكذلك قول بعضهم: الجهل بالمهر يفسد النكاح، لأنه جهل بعوض في معاوضة، فصار كالبيع، إذ الجهل مؤثر في الإفساد في البيع بالاتفاق وكذلك نقول: يجب الضمان على السارق وإن قطع، لأنه مال تلف تحت اليد العادية فيضمن، كما في الغصب، وهذا الوصف هو المؤثر في الغصب اتفاقاً، وكذلك يقول الحنفي: [الصغيرة يولى] عليها قياساً لثيب الصغيرة على البكر الصغيرة، فالمطالبة منقطعة عن إثبات علة الأصل، لأنها بالاتفاق مؤثرة. ويبقى سؤال وهو أن يقال: لم قلتم إذا أثر امتزاج الأخوة في التقديم في الإرث فينبغي أن يؤثر في النكاح، وإذا أثر الصغر في البكر فهو يؤثر في الثيب، وهذا السؤال إما أن يوجهه المجتهد على نفسه أو يوجهه المناظر في المناظرة، أما المجتهد فيدفعه بوجهين.

أحدهما: أن يعرف مناسبة المؤثر كالصغر، فإنه يسلط الولي على التزويج للعجز، فنقول: الثيب كالبكر في هذه المناسبة.

يجب التكرار) أي يفيد الخبران أن هذا الفعل كان مكرراً بحيث صار عادة، سواء كان من الواجبات أو غيرها، كخبري رفع اليدين في الركوع والرفع وعدمه، فإنهما بكلمة كان مع المضارع، وإن جهل التاريخ يثبت حكم التعارض ويطلب الترجيح (أما الفعل مع القول) المخالف له (فإما) صادر (مع عدم دليل التكرار وعدم وجوب التأسي) فيه (أو) مقارن (مع وجودهما) أي دليل التكرار ودليل التأسي كليهما (أو) مقارن (مع دليل التكرار فقط) دون دليل التأسي (أو) مقارن (مع وجوب التأسي فقط) دون دليل التكرار، فهذه أربعة أقسام (وعلى الأول) وهو ما إذا لم يكن مع دليل التكرار ودليل التأسي (فإن كان القول مختصاً به) صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم والفعل به فرضاً (فإن تأخر القول) عن الفعل (فلا تعارض) بينهما لجواز وجوب الفعل أو ندب أو إباحته في وقت وتحريمه بالقول في وقت آخر (وإن تقدم) القول على الفعل (فالفعل نسخ له قبل التمكن) إن لم يمر زمان يمكن الامتثال فيه بالقول وبعده إن مر، ومن لم يجز النسخ قبل التمكن يحيل وقوع الفعل بعد القول من غير مرور زمان إمكان الامتثال (وإن جهل فسيأتي) حاله في القسم الرابع (وإن كان) القول (مختصاً بالأمة فلا تعارض أصلاً) لعدم مشاركة الأمة في الفعل (وإن كان عاماً ولنا فكما كان خاصاً به وبنا) يعني لا تعارض في حقنا، وأما في حقه عليه السلام فلا تعارض إن تقدم الفعل وإن تأخر، فهو ناسخ، وإن جعهل فكما سيجيء (وعلى الثاني) وهو ما إذا كان الفعل مع دليل التكرار والتأسي (فإن اختص القول به فلا تعارض في حقنا) وإنما التعارض في حقه لوجود التكرار فيعم زمان القول أيضاً (وفي حقه المتأخر منهما) من القول أو الفعل (ناسخ للآخر وإن جهل) التاريخ فقيل: القول ناسخ) في حقه (وقيل: بل الفعل) ناسخ في حقه (وقيل: بالوقف دفعاً للتحكم) في حقه، وتفصيله أن أحدهما ناسخ في حقه قطعاً، وتعيين أحدهما عيناً في فعله من غير قطع لا يجوز أصلاً، ولا يكفي الترجيح المظنون لعدم تعلق التعبد به، وذلك ظاهر (وإن اختص) القول (بنا فالمتأخر) منهما (ناسخ) للمتقدم قولاً كان أو فعلاً (أقول: لو لم

الثاني: أن يتبين أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلاّ كذا وكذا، ولا مدخل له في التأثير كما ذكرناه في إلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق ونظائره، فيكون هذا القياس تمامه بالتعرض للجامع ونفي الفارق جميعاً، وإن ظهرت المناسبة استغنى عن التعرض للفارق، وإن كان السؤال من مناظر فيكفي أن يقال: القياس لتعدية حكم العلة من موضع إلى موضع، وما من تعدية إلا ويتوجه عليها هذا السؤال، فلا ينبغي أن يفتح هذا الباب، بل يكلف المعترض الفرق أو التنبيه على مثار خيال الفرق بأن يقول مثلاً: إخوة الأم أثرت في الميراث في الترجيح، لأن مجردها يؤثر في التوريث، فلم قلت: إذا استعمل في الترجيح ما يستقل بالتأثير، فيستعمل حيث لا يستقل، فتقبل المطالبة على هذه الصيغة، وهي أولى من إبدائه في معرض الفرق ابتداء، أما إذا لم ينبه على مثار خيال الفرق وأصر على صرف

يثبت التأسي خصوصاً بل عموماً ففيه نظر) فإنه قد تقدم في التخصيص أن دليل التأسي إن خص بالقول فلا يعارض الفعل فتذكر المذاهب المذكورة هناك (وإن جهل) التاريخ (فمذاهب) مختلفة فيه (أخذ الفعل) لأنه أدل لكونه معايناً مشاهداً (والتوقف والعمل بالقول، وهو مختار الأكثر، لأن دلالته أظهر) من دلالة الفعل، لأن الفعل لا يدل على حكم مخصوص إلاّ بانضمام أمر آخر بخلاف القول فإنه مفيد بنفسه، قال الشيخ ابن الهمام (والأوجه تقديم ما فيه الاحتياط) وذلك لأن الكلام فيما معه موجب التكرار والتأسي، فالفعل مع هذا الموجب يدل على الحكم كالقول، ولا أظهرية لأحدهما في الدلالة وقد تعارضا، فوجب التوقف وطلب الترجيح من خارج كالاحتياط ونحوه. وحاصل هذا يرجع إلى القول بالتوقف كما لا يخفى (وإن عم) القول (له، ولنا: فالمتأخر ناسخ في حقه وحقنا) لوجود شرط النسخ (وإن جهل) التاريخ (فتلك المذاهب) عائدة فيه إلاّ أنه ينبغي أن يختار التوقف في حقه حذراً عن الحكم على أفعاله من غير قطع أو طمأنينة (وعلى الثالث) وهو ما إذا كان الفعل مع دليل التكرار فقط (فإن خص القول بنا أو عم له ولنا فلا تعارض في حقنا) لفرض أن لا تأسي، فالفعل مختص به صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه (وفي حقه المتأخر ناسخ) قولاً كان أو فعلاً لوجود التعارض (كما في الخصوص به) أي كما أن المتأخر ناسخ فيما إذا خص القول به صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه (وعند الجهل كما علم) قيل: القول، وقيل: الفعل، وقيل: الوقف، وهو المختار (وعلى الرابع) وهو ما إذا كان الفعل مع دليل التأسي فقط دون التكرار (فإن كان القول خاصاً به فلا تعارض فينا) وهو ظاهر (وأما في حقه) عليه الصلاة والسلام (فإن تأخر القول فلا تعارض) لما مر (وإن تقدم فالفعل ناسخ) إياه (وإن جهل) التاريخ (فتلك المذاهب) المذكورة من أخذ القول والفعل والوقف (ومختار الأكثر التوقف) حذراً عن التحكم (ونظر فيه بأنه يحكم بتقديم الفعل) ههنا (لئلا يقع التعارض المستلزم للنسخ) الذي هو خلاف الأصل، يعني لو قيل بتأخر الفعل يلزم القول بنسخ القول. ولو قيل بتقديم الفعل ارتفع التعارض الموجب للنسخ فلايلزم القول به، والأصل عدم النسخ، فالقول بتقدم الفعل راجح فلا وقف. كذا في شرح المختصر (ويدفع بأنه لا عبرة لهذا الترجيح لأنه) للتعبد، وهو متفرع على العلم بالراجح، و(لا يتفرع عليه تكليف ولا تعبد لنا بالبحث عن فعله، أقول: مراد

المطالبة فلا ينبغي أن يصطلح المناظرون على قبوله، لأنه يفتح باباً من اللجاج لا ينسد، ولا يجوز إرهافه إلى طلب المناسبة، فإن ما ظهر تأثيره بإضافة الحكم إليه، فهو علة ناسب أو لم يناسب، فقد قال عليه السلام: «من مس ذكره فليتوضأ» فنحن نقيس عليه ذكر غيره ولا مناسبة، ولكن نقول: ظهر تأثير المس، ولا مدخل للفارق في التأثير، فإنه وإن ظهر مناسبته أيضاً فيجوز أن يختص اعتبار المناسب ببعض المواضع، إذ السرقة تناسب القطع ثم تختص بالنصاب، والزنا يناسب الرجم، ثم يختص بالمحصن، فيتوجه على المناسب أيضاً أن يقول: لم قلت إذا أثر هذا المناسب وهو الصغر في ولاية المال فينبغي أن يؤثر في ولاية البضع، وإذا أثر في البكر يؤثر في الثيب، وإذا أثر في التزويج من الابن يؤثر في التزويج من البنت، ومن المناسبات ما يختص ببعض المواضع، وهذا السؤال يستمد من خيال منكري القياس، فلا ينبغي أن يقبل.

الناظر أن الوقف حكم بالمساواة وليس بمساوٍ) بل تقدم الفعل راجح (وأما أنه لا فائدة فينا لتعرض هذه المسألة) كما يلزم من كلام الدافع (فلو سلم لا يضره) لأن الناظر لم يكن في صدد بيان الفائدة (فتدبر) وأشار بقوله لو سلم إلى منع عدم الفائدة، فإن معرفة أحواله الشريفة والإيمان بها من أعظم السعادات. ولعل مقصود الدافع أن الترجيح المظنون إنما يكفي لوجوب العمل به. وأما الاعتقاديات فلا يغني فيها الظن عن الحق شيئاً، والبحث عن أحواله لا يتفرع عليه تكليف، فلا نتكلم بالترجيح المظنون ولا نعتقد به أفعاله، فحينئذٍ لا يرد عليه شيء فافهم. (وإن كان) القول (خاصاً بنا، فالمتأخر ناسخ) أياً كان (وإن جهل) المتأخر (فالمختار العمل بالقول) لما مر، والأوجه الأخذ بالاحتياط (وذلك إذا لم يتأسوا قبله) وإلّا فقد سقط الفعل من الذمة بالمرة، فلا تعارض، وهذا إنما يحتمل في الصحابة رضوان الله تعالى عليهم (وإن كان) القول (عاماً) له عليه السلام ولنا (فكما كان خاصاً) به عليه السلام وبنا يعنى أن المتأخر منهما ناسخ وإن جهل، فالمختار الوقف في حقه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه، والقول في حقنا والأوجه ما فيه الاحتياط فافهم.

(فصل)
(في الترجيح)

(وهو في اصطلاح الشافعية: اقتران الدليل بما يترجح به على معارضه) في إفادة الظن، إذ لا تعارض عندهم في القطعيات، وهؤلاء جوّزوا الترجيح بكثرة الأدلة أيضاً (وهو) أي الترجيح (يوجب العمل بالراجح) وسقوط المرجوح (عند الجمهور) من أهل الأصول (للقطع عن الصحابة ومن بعدهم بذلك) فهو مجمع عليه، وأيضاً: اعتبار المرجوح مع وجود الراجح خلاف المعقول، لكن حينئذٍ يبطل ما ادّعته الشافعية أنه لا بد في المخصص من المشاركة في أصل الظن دون القدر، حتى جوّزوا تخصيص العام بما هو دونه في الظن (ومنه) أي من الترجيح (تقديمهم) في العمل (خبر) أم المؤمنين (عائشة) الصديقة (على قوله) صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم الذي روته الأنصار رضوان الله

القسم الثالث

(في إثبات العلة بالاستنباط وطرق الاستدلال)

وهي أنواع:

النوع الأول: السبر والتقسيم وهو دليل صحيح، وذلك بأن يقول هذا الحكم معلل، ولا علة له إلاّ كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما فتعين الآخر، وإذا استقام السبر كذلك فلا يحتاج إلى مناسبة، بل له أن يقول: حرم الربا في البر، ولا بد من علامة تضبط مجرى الحكم عن موقعه، ولا علامة إلاّ الطعم أو القوت أو الكيل، وقد بطل القوت والكيل بدليل كذا وكذا، فثبت الطعم، لكن يحتاج ههنا إلى إقامة الدليل على ثلاثة أمور.

تعالى عليهم («إنما الماء من الماء») لأن الأزواج المطهرات أعرف بهذا الأمر (وأورد) عليهم (شهادة أربعة مع) شهادة (اثنين) خلافها فإن قد قويت الشهادة الأولى بانضمام مثلها إليها دون الثانية، فينبغي أن تكون راجحة، مع أنهما متساويان (وأجيب بالالتزام) لرجحان الأولى وسقوط الثانية (كما هو قول مالك) في التيسير والشافعي (و) أجيب أيضاً بعد تسليم عدم الرجحان (بالفرق) بين الشهادة والرواية (فكم مرجح للرواية لا ترجح به الشهادة، أقول: لمّ الأمر أن نصاب الشهادة علة تامة للحكم شرعاً) ويجب الحكم عند وجود شهادة، اثنين (وهي) أي العلة التامة (لا تزيد ولا تنقص) فالأربعة والإثنان على السواء في إيجاب الحكم، فلا رجحان لأحدهما على الآخر في الإيجاب (فافهم، وعند أكثر الحنفية) الترجيح (إظهار زيادة أحد المتماثلين) المتعارضين (على الآخر بما لا يستقل) حجة لو انفرد (فلا ترجيح عندهم بكثرة الأدلة) ظاهر هذا الكلام يدل على أن بطلان الترجيح بكثرة الأدلة متفرع على هذا التفسير، ويجوز على الأول، وليس كذلك، فإن النزاع في الترجيح بكثرة الأدلة نزاع معنوي لا يختلف باختلاف التفسير، بل التفسيران متساويان على رأيهم، فإن الرجحان لا يقع عندهم بكثرة الأدلة، فإن الدليل الواحد كما يعارض واحداً يعارض أكثر، فعند كثرة الأدلة لم يقترن عندنا بالدليل ما يترجح به، وإنما عدلوا عن ذلك التفسير إلى هذا إظهار الما هو الواقع عندهم لكونه أدل على المقصود، بخلاف تفسير الشافعية، فإنه لا إشعار فيه إلى هذا. فإن قلت: فما بالهم يرجحون بكثرة الأصول؟ قال: (وإنما صح) ترجيح أحد القياسين (بكثرة الأصول، لأن الدليل هو القياس وحده) فإن الموجب للحكم هو العلة، وهو دليل واحد لا الأصول التي هي كثيرة وبكثرة الأصول إنما يحدث قوة في العلة، فتترجح على علة القياس الآخر، ثم الترجيح الواقع بين السنن إما في المتن أو في السند (ثم هو في المتن) يكون (بقوة الدلالة، كالمحكم عندنا) يترجح (على المفسر وعليه فقس) يعني المفسر على النص، والنص على الظاهر، والخفي على المشكل، ولا تصح معارضة المجمل لقسيماته إلاّ بعد البيان، فيصير متضح الدلالة والمتشابه غير معلوم المراد، فلا يصح معارضته لواحد من القسيمات أصلاً وقد مرّ (والإجماع) يترجح (على النص) وقد مر بيانه (والعام عاماً) غير مخصوص يترجح (على)

أحدهما: أنه لا بد من علامة، إذ قد يقال: هو معلوم باسم البر، فلا يحتاج إلى علامة وعلة فنقول: ليس كذلك، لأنه إذا صار دقيقاً وخبزاً وسويقاً نفى حكم الربا وزال اسم البر، فدل أن مناط الربا أمر أعم من اسم البر.

الثاني: أن يكون سبره حاصراً، فيحصر جميع ما يمكن أن يكون علة أما بأن يوافقه الخصم على أن الممكنات ما ذكره، وذلك ظاهر أو لا يسلم، فإن كان مجتهداً فعليه سبر بقدر إمكانه حتى يعجز عن إيراد غيره، وإن كان مناظراً فيكفيه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك الزمنيّ، وإن أطلعت على علة أخرى فيلزمك التنبيه عليها حتى أنظر في صحتها أو فسادها. فإن قال: لا يلزمني ولا أظهر العلة وإن كنت أعرفها، فهذا عناد محرم، وصاحبه إما كاذب وإما فاسق بكتمان حكم مست الحاجة إلى

العام (المخصوص) نحو النهي عن بيع وشرط، رواه أبو حنيفة، وقد عارضه قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾[1] فقدم النهي لأنه عام غير مخصوص، والسر فيه ما تقدم أن العام الغير المخصوص قطعي، والمخصوص ظني (و) الحكم (المؤكد على غيره) لاحتمال غير المؤكد التأويل، والمؤكد لا يحتمله أو يبعد فيه (والرواية باللفظ) تترجح (على المعنى) أي الرواية بالمعنى، لاحتمال الغلط في نقل المعنى (وما جرى بحضرته فسكت) يترجح (على ما بلغه) فسكت لأن الأول أشد دلالة على الرضا من الثاني (والأقل احتمالاً كمشترك) بين (الإثنين) يترجح (على الأكثر) احتمالاً، كالمشترك بين ثلاثة أو أزيد، اعلم أن هذا الترجيح مذكور في كتب الشافعية، وفيه نظر، لأن المشترك بين اثنين والمشترك بين أزيد إن اقترن كل بالقرينة على السواء وتعين المراد فالكل سواء. وإن كان قرينة تعيين المراد في أحدهما أجلى من الآخر، فالترجيح بالجلاء والخفاء. ولا دخل فيه لقلة الاحتمال وكثرته (والمجاز الأقرب) يترجح (على الأبعد) يعني أن النص المستعمل في مجاز أقرب يترجح على نص آخر مستعمل في مجاز أبعد إذا تعارضا، وهذا الترجيح أيضاً مذكور في كتب الشافعية (لأنه) أي المجاز الأقرب (أقوى في الفهم غالباً) من المجاز الأبعد (فاندفع ما قيل أن) المعنى (الحقيقي متروك في كل منهما بدليل، و) المعنى (المجازي متعين في كل) منهما (بدليل) فدلالتهما على المعنى المجازي على السواء (فلا أثر للقرب والبعد في قوة الدلالة وضعفها) فلا وجه للترجيح وجه الدفع أن الأقرب أقوى في الفهم، وهذا الدفع مندفع، لأن المجاز الأبعد مع القرينة المعينة له يتسارع إليه عند سماع ذلك النص، مثل المسارعة إلى الأقرب، لأن مناط السرعة القرينة، وقد يقال: المراد بترجح المجاز الأقرب على الأبعد إذا احتملهما كلام واحد وتكون قرينتهما موجودة، فإنه يحمل على الأقرب، وهذا واضح، لكنه ليس له تعلق فيما نحن فيه، فإن الكلام في تعارض النصين، ومحصول ما ذكره هذا القائل أنه لا إجمال في لفظ احتمل لمعنيين مجازيين مع قرينة صارفة عن الحقيقة أحدهما أقرب والآخر أبعد، فإنه يترجح الأقرب (و) المجاز (الأشهر علاقة واستعمالاً) يترجح (على غيره) وهذا أيضاً مذكور في كتب الشافعية، ويرد

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٧٥.

إظهاره، ومثل هذا الجدل حرام وليس من الدين، ثم إفساد سائر العلل تارة يكون ببيان سقوط أثرها في الحكم، بأن يظهر بقاء الحكم مع انتفائها، أو بانتقاضها بأن يظهر انتفاء الحكم مع وجودها.

النوع الثاني: من الاستنباط: إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم، والاكتفاء بمجرد المناسبة في إثبات الحكم مختلف فيه، وينشأ منه أن المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح، بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم، مثاله: قولنا: حرمت الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف، وهو مناسب، لا كقولنا: حرمت لأنها تقذف بالزبد، أو لأنها تحفظ في الدن،[1] فإن ذلك لا يناسب،وقد ذكرنا حقيقة المناسب وأقسامه ومراتبه في آخر القطب الثاني من باب الاستحسان والاستصلاح، فلا نعيده، لكنا نقول: المناسب ينقسم إلى

عليه ما مر (وصيغة الشرط) تترجح (على النكرة في) سياق (النفي وغيرها) من الألفاظ العامة (لإفادة التعليل) أي لإفادة صيغة الشرط تعليل الحكم المعلق به دون النكرة، والحكم المعلل أقوى من غير المعلل. وقد يخص منه النكرة التي بعد لا التي لنفي الجنس لكونه نصاً في العموم من صيغ الشرط، وهو الأظهر (والجمع المحلي) باللام (والموصول) يترجح (على المفرد المعرف) باللام أو الإضافة، لأنه ربما يستعمل في الخصوص بخلاف الجمع والموصول، فإن استعمالهما فيه أقل القليل (و) الترجيح في المتن قد يكون (بالأهمية) يأن يكون الحكم المفاد بأحدهما أهم في نظر الشارع من الحكم المستفاد من الآخرة، فالأهم أرجح من غيره (كالتكليفي) من الحكم يترجح (على) الحكم (الوضعي على) المذهب (الصحيح) لأن التكليفي أهم (والمقتضى للصدق على الشرعية) أي الثابت بالاقتضاء لأجل صدق الكلام يترجح على الثابت اقتضاء لأجل المشروعية عند التعارض، فإن الصدق أهم (والنهي) يترجح (على الأمر، لأن دفع المفسدة) المستفادة من النهي (أهم من جلب المنفعة) المستفاد من الأمر، ولذا رجح أئمتنا حديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة على قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها» رواه مسلم فيما تعارضا (والتحريم) يترجح (على غيره) من الأحكام لذلك والاحتياط، ولذا قدموا حديث النهي المذكور على حديث إباحة ذلك في الجمعة وقت الاستواء أو في مكة مطلقاً (وقيل بتقديم الإباحة) وترجيحها على غيرها مطلقاً، وهو مختار الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات قدّس سره (لأنه عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و(السلام كان يحب التخفيف على أمته) والظاهر بقاء الأحكام على ما يحبه (وقيل: المحرم والموجب متساويان) لا ترجيح لأحدهما على الآخر لأن ترجيح التحريم كان للاحتياط، وليس ههنا، لأن ترك الواجب وارتكاب الحرام بمنزلة واحدة هذا (ومثبت درء الحد:

---

(١) الدن: ما عظم من الرواقيد، وهو كهيئة الحب إلاّ أنه أطول مستوى الصنعة في أسفله كهيئة قونص البيضة، والجمع دنان، وهي الحباب، وقيل: الدن أصغر من الحب، له عُسْعُس فلا يقعد إلاّ أن يحفر له. قال ابن دريد: الدن عربي صحيح (انظر لسان العرب ٦/ ١٥٩).

مؤثر وملائم وغريب، ومثال المؤثر التعليل للولاية بالصغر ومعنى كونه مؤثراً أنه ظهر تأثيره في الحكم بالإجماع أو النص، وإذا ظهر تأثيره فلا يحتاج إلى المناسبة، بل قوله: «من مس ذكره فليتوضأ» لما دل على تأثير المس قسنا عليه مس ذكر غيره أما الملائم فعبارة عما لم يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم كما في الصغر، لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم. مثاله قوله: لا يجب على الحائض قضاء الصلاة دون الصوم، لما في قضاء الصلاة من الحرج بسبب كثرة الصلاة، وهذا قد ظهر تأثير جنسه لأن لجنس المشقة تأثيراً في التخفيف، أما هذه المشقة نفسها وهي مشقة التكرر فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر، نعم: لو كان قدو ورد النص بسقوط قضاء الصلاة عن الحرائر الحيض وقسنا عليهن الإماء لكان ذلك تعليلاً بما ظهر تأثير عينه في عين الحكم لكن في محل مخصوص فعاد ديناه إلى محل آخر، ومثاله أيضاً قولنا إن قليل النبيذ وإن لم يسكر حرام قياساً على قليل الخمر، وتعليلنا

يترجح (على موجبه) لأن الدرء كان أهم، ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم كيف كان يحتال لدرئه (وموجب الطلاق والعتاق) يترجح (على نافيهما) لأن موجبهما في قوة المحرّم (و) يترجح (الحكم المعلل) أي الحكم المذكور مع العلة (على غيره) أي الحكم الذي لم يذكر معه علته، لأن ذكر العلة ينادي على الأهمية (وما ذكر معه السبب) يترجح (على نقيضه) لأن ذكر السبب قرينة الأهمية (و) الترجيح في المتن قد يكون (بالأغلبية كالتخصيص) يترجح (على التأويل) يعني إذا تعارض نصان وتعارض وجوه جمعهما كتخصيص أحدهما وتأويل الآخر يترجح التخصيص على التأويل لنكرة التخصيص بالنسبة إلى التأويل كما تقدم أنه يجمع بتخصيص عند معارضة الخاص (وموافقة القياس) تترجح (على المخالفة) يعني إذا تعارض نصان وأحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له، فالموافق مرجح (على) المذهب (الأصح) لا لأن الموافق يترجح بانضمام القياس إليه، كيف والقياس حجة لو انفرد بنفسه وما يكون حجة بانفراده لا يقع به الترجيح، بل لأنّ الغالب في الأحكام ما يكون معللاً، ويقاس عليه غيره، والظن تابع للأغلب، فالظن بثبوته أقوى (وما لم ينكر الأصل) روايته إنكار سكوت (على ما أنكر) ذلك الإنكار عند من لا يرى سقوط الحديث به، وإنما قيدنا الإنكار بإنكار السكوت، لأنه إذا أنكر إنكار التكذيب سقط الخبر عن الحجية إجماعاً فلا اعتداد به حتى يعارض الصحيح منه ويطلب الترجيح (والنفي) يترجح (على الإثبات فيما الغالب فيه الشهرة) لو كان (ولم يشتهر) كحديث عدم انتقاض الوضوء بمس الذكر على حديث الانتقاض به، وحديث مس رجل أم المؤمنين عائشة الصديقة في الصلاة على حديث انتقاضه بمس النساء، الظاهر إسقاط هذا الكلام، فإن الإثبات فيما الغالب فيه الشهرة مع عدم الاشتهار مردود، ولا يعمل به لو انفرد عن المعارض عندنا، فلا يصلح معارضاً لحديث النفي، فلا يطلب الترجيح (و) الترجيح في المتن قد يكون (بعمل الخلفاء) الراشدين، فإن الظاهر من عملهم بقاء ذلك الحكم، لأنهم أجل من أن يخفى عليهم الحكم الثابت الواجب العمل (وقيل و) يقع الترجيح (بعمل أهل المدينة) فإنهم أعرف بالأحكام لكون المدينة

قليل الخمر بأن ذلك منه يدعو إلى كثيره فهذا مناسب لم يظهر تأثير عينه، لكن ظهر تأثير جنسه، إذا الخلوة لما كانت داعية إلى الزنا حرمها الشرع، كتحريم الزنا فكان هذا ملائماً للجنس بصرف الشرع وأن لم يظهر تأثير عينه في الحكم، وأما الغريب الذي لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع، فمثاله قولنا: إن الخمر إنما حرمت، لكونها مسكرة، ففي معناها: كل مسكر، ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر لكنه مناسب. وهذا مثال الغريب لو لم يقدر التنبيه بقوله: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر﴾[1] ومثاله أيضاً قولنا: المطلقة ثلاثاً في مرض الموت ترث، لأن الزوج قصد الفرار من ميراثها، فيعارض بنقيض قصده، قياساً على القاتل، فإنه لا يرث، لأنه يستعجل الميراث فعورض بنقيض قصده، فإن التعليل حرمان القاتل بهذا تعليل بمناسب لا يلائم جنس

المطهرة مهبطاً للوحي ومنقية للخبث كما ينفى الكير خبث الحديد، وفيه ما فيه. (و) ترجيح السنن (في السند) يكون (بفقه الراوي وقوة ضبطه وورعه) وهو الاعتياد بإتيان المستحبات والاجتناب عن المكروهات بل عن المباحات لحظ النفس أيضاً، فإن الفقيه يضبطه كما ينبغي، والمتورع يبعد عنه التساهل وقويّ الضبط لا ينسى كما تقدم من ترجيح ابن عباس على يزيد بن الأصم (و) يكون الترجيح (بعلو الإسناد) وهو قلة الوسائط (قيل: قرب الإسناد قربة) إلى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم وذلك لقلة احتمال الغلط (خلافاً للحنفية) ووجه قولهم أنه ربما تكون الوسائط القليلة كثيرة النسيان سيئة الفهم بمعنى الحديث، والكثيرة قوية الحفظ قوية الذهن، فالظن من رواية تلك الوسائط القليلة أضعف بكثير من الحاصل عن وسائط كثيرة. فالاعتبار للفقاهة وقوة الضبط لا للقلة والكثرة، تأمل فيه. حكى ابن عيينة أن أبا حنيفة اجتمع مع الأوزاعي، فقال الأوزاعي: ما بالكم لا ترفعون عند الركوع، والرفع سنة؟ فقال أبو حنيفة: لأنه لم يثبت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، فقال الأوزاعي: كيف وحدثني الزهري عن سالم عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم كان يرفع يديه حين يفتتح الصلاة، ويفعل مثل ذلك حين أراد الركوع، فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن عبدالله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم لا يرفع إلاّ عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود بشيء من ذلك، فقال الأوزاعي: أقول حدثنا الزهري عن سالم عن أبيه ابن عمر، وتقول حدثني حماد عن إبراهيم: فقال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس دون ابن عمر في الفقة، وإن كان لابن عمر صحبة وله فضل صحبة وللأسود فضل كثيرة، وعبدالله عبدالله، فرجح بفقه الرواة، كما رجح الأوزاعي بعلو الإسناد، وهو المذهب المنصور عندنا. كذا في فتح القدير، وأنا لا يذهب عليك أن هذه الحكاية لا تدل إلاّ على أن الترجيح بفقه الرواة أوثق منه بعلو الإسناد، وأما أن علو الإسناد لا يقع به الترجيح ولو عند المساواة في الفقاهة وعدمها، فليس بلازم منه (و) الترجيح في السند يكون (باعتياد

---

(١) سورة المائدة الآية ٩١.

تصرفات الشرع، لأنا لا نرى الشرع في موضع آخر قد التفت إلى جنسه، فتبقى مناسبة مجردة غريبة، ولو علل الحرمان بكونه متعدياً بالقتل وجعل هذا جزاء على العدوان كان تعليلاً بمناسب ملائم ليس بمؤثر لأن الجناية بعينها وإن ظهر تأثيرها في العقوبات فلم يظهر تأثيرها في الحرمان عن الميراث، فلم يؤثر في عين الحكم، وإنما أثر في جنس آخر من الأحكام فهو من جنس الملائم لا من جنس المؤثر، ولا من جنس الغريب، فإذا عرفت مثال هذه الأقسام، الثلاثة فاعلم أن المؤثر مقبول باتفاق القائلين بالقياس، وقصر أبو زيد الدبوسي القياس عليه وقال: لا يقبل إلاّ مؤثر، ولكن أورد للمؤثر أمثله عرف بها أنه قبل الملائم لكنه سماه أيضاً مؤثراً، وذكرنا تفصيل أمثلته والاعتراض عليها في كتاب شفاء

الرواية) لأن للمعتادية اهتماماً بضبطه (خلافاً لشمس الأئمة) وهذا لأن الاعتياد لا دخل له في الصدق ولا في الضبط، فكم من معتادين يتساهلون بل يكذبون، وكم ممن لا اعتياد لهم يهتمون بشأن الحديث فافهم. (و) يترجح (بعلمه بالعربية) أي بمعرفة الرواة العربية (في الصحيح) من المذاهب خلافاً للبعض، وذلك لأن العارف بالعربية يسهل عليه الضبط ولا يخطىء في الإعراب بخلاف الجاهل بها (وبكونها عن حفظه لا نسخته) أي على ما يكون رواية عن نسخته لأن اهتمام الحافظ بالحديث أكثر وأشد عن اهتمام المعتمد على النسخة فتأمل فيه (ولا عبرة بالخط بلا تذكر عند أبي حنيفة) فلا عبرة بحديث رآه مكتوباً عنده. وعرف أنه خطه أو خط ثقة، لكن لا يتذكر ما فيه وقد مر (و) يكون (بكونه من أكابر الصحابة خلافاً للشيخين) أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى (كما في الهدم لما دون الثلاث) بعد وطء الزوج الثاني، كما يهدم الثلاث حتى يملك الزوج الأول بالتزوج ثانياً بعد إبانة الثاني أو موته، كمال التطليقات الثلاث، كماكان يملك من قبل (فإنه) مروي (عن ابن عباس وابن عمر) وقد اختاراه (وعدم الهدم) مروي (عن) أمير المؤمنين (عمر و) أمير المؤمنين (علي) ولم يختاراه، كذا قال الشيخ ابن الهمام، ولا يذهب عليك أنه ماذا أراد بكونه من الأكابر إن أراد الأكابر فقاهة وورعاً، فالكل متفقون على ترجيحهم رواية، وإن أراد غير ذلك من أكثرية الثواب، والأفضلية عند الله تعالى، فالظاهر أن هذا لا دخل له في رواية الحديث، ولم يذهب أحد أن مرويات أمير المؤمنين عمر أرجح من مرويات أمير المؤمنين عثمان أو أمير المؤمنين علي أو ابن مسعود أو ابن عمر أو لم تسمع الصحابة، كيف رجحوا خبر أم المؤمنين عائشة بوجوب الغسل بالأكسال على مروي أمير المؤمنين عثمان بعدم وجوب شيء غير الوضوء، وأما ما ذكر من مسألة الهدم فليس مما نحن فيه في شيء إذ ليس فيه ترجيح خبرهما على خبر أميري المؤمنين، بل اتباع مذهبهما، وليس ذلك لترجيحهما، بل يجوز أن يكون وافق اجتهاده اجتهادهما مع أن ابن عباس لم يكن في الفقاهة دون أميري المؤمنين، فلا يترجح قولهما على قوله، وهو رجح بما لاح له فافهم. (و) الترجيح في السند قد يكون (بالمباشرة) أي بمباشرة الراوي (و) قد يكون (بالقرب عند السماع) لأنه أسمع (وذلك إذا بعد الآخر بعداً بعيداً) بحيث يحتمل الغلط في السماع بأن يسمع البعض دون البعض الآخر (وبه رجح الشافعية الإفراد بالحج من رواية ابن عمر) أنه

الغليل، ولا سبيل إلى الاقتصار على المؤثر، لأن المطلوب غلبة الظن، ومن استقرأ أقيسة الصحابة رضي الله عنهم واجتهاداتهم علم أنهم لم يشترطوا في كل قياس، كون العلة معلومة بالنص والإجماع، وأما المناسب الغريب فهذا في محل الاجتهاد، ولا يبعد عندي أن يغلب ذلك على ظن بعض المجتهدين، ولا يدل دليل قاطع على بطلان اجتهاده، فإن قيل: يدل على بطلانه أنه متحكم بالتعليل من غير دليل بشهد لإضافة الحكم إلى علته، قلنا: أثبات الحكم على وفقه يشهد لملاحظه الشرع له ويغلب ذلك على الظن، فإن قيل: قولكم: إثبات الحكم على وفقه تلبيس إذ معناه أنه تقاضى الحكم بمناسبة، وبعث الشارع على الحكم فأَجاب باعثه وانبعث على وفق بعثه، وهذا تحكم، لأنه يحتمل أن يكون حكم الشرع بتحريم

صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أهل بالحج (لأنه كان تحت ناقته) فيكون أقرب أسمع للإهلال (و) رجح (الحنفية القرآن، فعن أنس أنه كان آخذاً بزمامها حين يقول: لبيك بحجة وعمرة) اعلم أنه اضطربت الروايات في حجة الوداع، ففي البعض أنه أفرد بالحج، وفي أخرى أنه قرن بالحجة العمرة بإحرام، وفي أخرى أنه تمتع، قال الشيخ عبد الحق الدهلوي: وأكثر الروايات شاهدة بالقرآن، وبعضهم جمع بأنه أهلّ أوّلاً بالعمرة، ثم ضم إليه الإهلال بالحج، قال حين التلبية بعد ذلك: لبيك بحجة وعمرة. فمن سمع القول الأول حكى التمتع، ومن سمع القول الثاني ولم يكن شاعراً بأنه أهل من قبل بالعمرة حكى الإفراد، ومن كان عالماً بحقيقة الأمر وسمع القول الأخير وهم الأكثر حكوا القرآن، ولعل روايات القرآن مشهورة، بل تكاد تبلغ حد التواتر المعنوي والله أعلم؛ ولهذا الاختلاف اختلفوا في أن الأفضل ما هو، فعندنا: القرآن، وعند الشافعي، الإفراد، وعند مالك: التمتع، وقال أحمد: القرآن إن ساق الهدي وإلاّ فالإفراد، فافهم. والله أعلم بحقيقة الحال (و) قد يكون (بالتحمل بالغاً ومسلماً) فيكون ما تحمله بالغاً ومسلماً أرجح مما تحمله صبياً أو كافراً، لأن اهتمام المسلم البالغ بالسماع أشد من اهتمام غيره (و) قد يكون (بتأخر الإسلام) وذلك إذا كان متقدم الإسلام لم يسمع بعد إسلامه بأن مات قبله. وصرح متأخر الإسلام بأنه سمع بنفسه، وهذا ظاهر جداً (كالوارد في المدينة) المطهر، فإنه مرجح على الوارد بمكة، فإن أكثره وارد بعد الهجرة والغلبة فيما ورد بمكة لما ورد قبل الهجرة، والذي ينزل بعد الهجرة يسمى مدنياً، والذي قبل الهجرة يسمى مكياً، لكن هذا الترجيح إنما يكون فيما إذا لم يعلم ورود ما في مكة بعد الهجرة (و) قد يكون (بتصريح السماع والوصل على العنعنة) لاحتمال الإرسال والانقطاع فيها (وفيه نظر، لأن قابل المرسل لا يسلم ذلك بعد عدالة المعنعن وإمامته) وكونه غير مدلس تدليس التسوية، قال الحاكم: الأحاديث المعنعنة التي ليس فيها تدليس متصلة بالإجماع، كذا في الحاشية مطابقاً لما قال الشيخ ابن الهمام، والظاهر أن قبول المرسل لا دخل له في الإيراد، فإن اتصال العنعنة من غير المدلس إجماعاً يكفي في الإيراد، وأما إذا بقي احتمال الإرسال وإن كان هو لا يرسل إلاّ عن ثقة فالمصرح بالسماع أرجح البتة، لأن المسند مقدم على المرسل، فكذا قطعي الإسناد على ما يحتمل الإرسال فافهم. (وبالاتفاق على رفعه) فيرجح مقطوع الرفع على ما اختلف في رفعه (إلاّ ما ليس للرأي فيه مجال) فإن الوقف هناك كالرفع لتعين جهة السماع

الخمر تعبداً أو تحكماً، كتحريم الخنزير والميتة والدم والحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، مع تحليل الضبع والثعلب على بعض المذاهب، وهي تحكمات، لكن اتفق معنى الإسكار في الخمر فظن أنه لأجل الإسكار، ولم يتفق مثله في الميتة والخنزير، فقيل أنه تحكم، وهذا على تقدير عدم التنبيه في القرآن بذكر العداوة والبغضاء، ويحتمل أن يكون بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا، ويحتمل أن يكون للإسكار فهذه ثلاثة احتمالات، فالحكم إليه نصاً أو إجماعاً، كالصغر وتقديم الأخ للأب والأم.

والجواب: أنا نرجح هذا الاحتمال على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس، كما في المؤثر، فإن العلة إذا أضيف الحكم إليها في محل احتمل أن يكون مختصاً بذلك المحل، كما اختص تأثير الزنا بالمحض، وتأثير السرقة بالنصاب، فلا يبعد أن يؤثر

هناك (و) قد يكون (بالذكورة) فيترجح مرويّ الذكر على مروي الأنثى (لكن في غير أحكام النساء) أي أحكام يكون الغالب فيها معرفة النساء، وبه رجح خبر الركوع الواحد في الصلاة الكسوف على خبر تعدده، لأن راوي التعدد أم المؤمنين عائشة الصديقة، وراوي الركوع الواحد سمرة بن جندب، كما روى الترمذي وقال: حسن صحيح، لأن هذه الحال أكشف للرجال، لكن حديث تعد الركوع رواه ابن عباس أيضاً على ما في الصحيحين، فلا يتم هذا النحو من الترجيح (و) يكون (بالنسبة إلى كتاب معروف بالصحة كالصحيحين الآن) فإن المنسوب إليهما يترجح على ما لم ينسب إلى كتاب، لا أن مرويات الصحيحين راجحة على مرويات أئمة آخرين، فإن هذا لا يساعد عليه العقل والنقل، ولا عمل من يعتد بعملهم، وأفحش من هذا ما قال ابن الصلاح وأتباعه أن مرويات الأئمة الآخرين برواتهما مرجوحة عن مروياتهما كما قال (وكون ما في الصحيحين راجحاً على ما يروى برجالهما أو شرطهما بعد إمامة المخرّج تحكم) محض (كيف لا) يكون تحكماً (ولم يسلم كثير من شيوخ مسلم عن غوائل الجرح) كما لم يسلم شيوخ غيره إلاّ أن شيوخ مسلم أكثرهم مبرأون عن الجرح (وفي) صحيح (البخاري جماعة تكلم فيهم) فكيف يكون المروي عن هذه الرجال المختلف فيهم مقدماً على مروي غيره عن متفق الصحة، وهل هذا إلاّ بهت (وتلقي الأمة لجميع ما في كتابيهما ممنوع) وقد قررنا من قبل فنذكر (وقد تتعارض التراجيح) فيوجد في أحد المتعارضين ترجيح وفي آخر ترجيح آخر (كابن عباس عارض أبا رافع في نكاح) أم المؤمنين (ميمونة) فابن عباس روى أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام نكحها وهو محرم، وأبو رافع أنه نكحها وهما حلالان (وابن عباس راجح) على أبي رافع (ضبطاً وفقهاً، أبو رافع) راجح عليه (مباشرة حيث قال: كنت الرسول بينهما، فتعارضا) في الرجحان أيضاً، ولا يبعد أن يقال: الترجيح بالفقاهة والضبط راجح عليه بالمباشرة (ورجح ابن عباس بأن الأخبار بالإحرام لا يكون إلاّ عن معاينة الهيئة) الإحرامية فيكون العلم به أقوى (و) رجح (أبو رافع بموافقة صاحبة الواقعة قالت: تزوجني ونحن حلالان) وصاحب الواقعة أعرف بحاله (فتعارضا) في هذا الترجيح أيضاً (فيتخلص) بالجمع وذلك (بتجوز التزوج عن الدخول) في خبر أبي رافع من قبيل

الصغر في ولاية المال دون ولاية البضع وامتزاج الأخوة في التقديم في الميراث دون الولاية، وبه اعتصم نفاة القياس، لكن قيل لهم: علم من الصحابة رضي الله عنهم اتباع العلل، وإطراح تنزيل الشرع على التحكم ما أمكن، فكذلك ههنا ولا فرق، وأما قولهم: لعل فيه معنى آخر مناسباً هو الباعث للشارع ولم يظهر لنا، وإنما مالت أنفسنا إلى المعنى الذي ظهر لعدم ظهور الآخر لا لدليل دل عليه، فهو وهم محض. فنقول: غلبة الظن في كل موضع تستند إلى مثل هذا الوهم وتعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطلت غلبة الظن، ولو فتح هذا الباب لم يستقم قياس، فإن العلة الجامعة بين الفرع والأصل، وإن كانت مؤثرة فإنما يغلب على الظن الاجتماع لعدم ظهور الفرق، ولعل فيه معنى لو ظهر لزالت عنه غلبة الظن، ولعدم علة معارضة لتلك العلة، فلو ظهر أصل آخر يشهد للفرع بعلة أخرى تناقض العلة الأولى لا تُدفع غلبة الظن، بل يحصل الظن من صيغ العموم والظواهر بشرط

إطلاق السبب على المسبب (أقول: لا يخفى جواز تجوز النكاح) في خبر ابن عباس (عن الخطبة فتعارضا ثالثاً) في وجه الجمع. ولا يذهب عليك أن قوله وبنى بها وهو حلال يأبى عن إرادة الخطبة من النكاح فهو مفسر، ورواية أبي رافع نص، فرواية ابن عباس راجحة من هذه الجهة (فيتخلص) عن هذا التعارض (بأن مجاز الدخول أقوى علاقة) فيتسارع إليه الذهن دون مجاز الخطبة تأمل فيه (وقد يكون بعضها) أي بعض التراجيح (أولى من بعض) آخر فيرجح عند التعارض (كالذاتي من العرضي) أي كالترجيح الواقع من الذاتي، فإنه أقوى من الترجيح الواقع من العرضي (مثل صوم معين) كصوم شهر رمضان أو النذر المعين (نوى قبل النصف) من اليوم فلم يبيت من الليل (فبعضه منوي) وهو الإمساك الواقع بعد النية (وبعضه لا) وهو الإمساك الواقع قبلها من أول اليوم (ولا تجزىء) في الصوم الواجب بالاتفاق (فتعارض مفسد الكل) وهو فساد بعض الأجزاء بفقدان النية (ومصححه) وهو الجزء المنوي (فرجح الشافعي الأول، لأن العبادة تقتضي النية في الكل) وقد انعدمت، ونحن لا نساعد عليه، فاقتضاء العبادة النية في الجملة مسلم، واقتضاؤها قبل كل جزء ممنوع، بل العبادات متنوعة، منها ما يجب فيه لصوقها أول الإجزاء كالصلاة، ومنها ما يكفي فيه لصوقها بأكثر الأجزاء ويبقى الأقل موقوفاً على ما بعدها، نعم: لا بد لذلك من حجة، وقد تقدم في حديث صوم عاشوراء (وأبو حنيفة) رجح (الثاني: لأن للأكثر حكم الكل) في مواضع، منها هذا، بدليل تصحيح صوم عاشوراء المنوي في اليوم حين كان فرضاً (وهذا ذاتي) لأنه بالأجزاء، بخلاف الترجيح بالعبادة لكونه بالعرضي (أقول في كون العبادة وصفاً عرضياً للحقيقة الشرعية للصوم نظر فتدبر) بل لا يصح على رأينا، لأن الصوم عبادة عندنا عما اعتبره الشارع عبادة، كما مر في مسائل النهي بل الوجه أنه لم يوجد ههنا مفسد لكل أصلاً، فإن القدر المشروط من النية قد وجد.

المسألة: لا ترجيح بكثرة الأدلة والرواة ما لم تبلغ) حد (الشهرة عند) الإمامين (أبي حنيفة وأبي يوسف، خلافاً للأكثر) هم الأئمة الثلاثة والإمام محمد (لهما قيام المعارضة مع كل دليل) فإن كل واحد واحد دليل مستقل، فمعارض واحد كما يعارضه يعارض آخر أيضاً (فيسقط الكل) عند

انتفاء قرينة مخصصة لو ظهرت لزال الظن، لكن إذا لم تظهر جاز التعويل عليه، وذلك لأنه لم يظهر لنا من إجماع الصحابة رضي الله عنهم على الاجتهاد إلاّ اتباع الرأي الأغلب، وإلا فلم يضبطوا أجناس غلبة الظن، ولم يميزوا جنساً عن جنس، فإن سلمتم حصول الظن بمجرد المناسبة وجب إتباعه، فإن قيل: لا نسلم أن هذا ظن، بل هو وهم مجرد، فإن التحكم محتمل ومناسب آخر لم يظهر لنا محتمل وهذا الذي ظهر محتمل، ووهم الإنسان مائل إلى طلب علة وسبب لكل حكم ثم أنه سباق إلى ما ظهر له وقاض بأنه ليس في الوجود إلاّ ما ظهر له فتقضي نفسه بأنه لا بدّ من سبب، ولا سبب إلاّ هذا فإذا هو السبب، فقوله: لا بدّ من سبب إن سلمناه ولم ينزل على التحكم ونقول بلا علة ولا سبب، فقوله: لا سبب إلاّ هذا، تحكم مستنده أنه لم يعلم إلاّ هذا، فجعل عدم علمه بسبب آخر علماً بعدم سبب آخر، وهو غلط، وبمثل هذا الطريق أبطلتم القول بالمفهوم، إذ مستند القائل به أنه لا بدّ من باعث

المعارضة، فلا وجه للترجيح (كالشهادة) فإن شهادة الإثنين كما تعارض شهادة اثنين آخرين كذلك تعارض شهادة أربعة (و) لهما أيضاً (إجماع من سوى ابن مسعود) من الصحابة ومن بعدهم (على عدم ترجيح ابن عم هو أخ لأم على من هو ابن عم فقط) مع وجود سببي الميراث (فلا يكون) الأول (حاجباً) للثاني (بل يستحق بكل قرابة مستقلاً) فكذا، الأدلة الكثيرة التي كل منها سبب للعلم لا تترجح على الواحد (و) لهما أيضاً (إجماع الكل على عدمه) أي عدم الترجيح (في ابن عم) حال كونه (زوجاً على ابن عم فقط) مع وجود القرابتين. فكذا ههنا (نعم: لو كان) هناك (كثرة لها هيئة اجتماعية) موجبة لما لا يوجب آحادها استقلالاً، ويكون إفادة الآحاد مشروطاً بهذه الهيئة (أفادت قوة زائدة) البتة كما في المتواتر والمشهور (ولا يخفى على الفطن ضعف هذه الوجوه) أما ضعف الأول فلأن الكل معاً يفيد قوة الثبوت، ألا ترى أن زيداً يقاوم كل أحد ولا يقاوم الكل، وأما الثاني والثالث وإنما يتمان لو كان كل من جهتي القرابة يقتضي العصوبة، وليس كذلك، فإن الزوجية إذا انفردت تقتضي استحقاق النصف لا غير، وكذلك الأخوة لأم لو انفردت اقتضت استحقاق السدس، كذا في الحاشية. وأنت لا يذهب عليك أن محصول الدليل الأول أن كل واحد من الأدلة ملزوم حصول النتيجة، ففي إعطاء النتيجة كل كاف، وهي كما تحصل من الدليل الواحد كذلك من الدليلين، فلا يحصل من الاجتماع قوة زائدة فانحسم المنع، ومن ههنا يسمع في المناظرة أن جواب المعارضة لا يصح بالمعارضة الأخرى، واعتبر من نفسك لو كان اجتماع الدلائل يوجب قوة زائدة لما صح تكثير الدلائل على القطعيات، فإنها لا تقبل القوة والضعف، وإلاّ لم تبق قطعيات، نعم: عند كثرة الرواة للتشكيك مجال، فإن الهيئة الاجتماعية العارضة تفيد قوة لم تكن من قبل فافهم. ومحصول الثاني والثالث أن قرابة العصوبة والزوجية أو الأخوة لأم كل ملزوماً لاستحقاق الميراث وإن لم يكن كل منها عصوبة، ولا يحصل باجتماعها قوة زائدة، فكذا الدلائل كل منها لما كان مفيداً للنتيجة بالاستقلال، فلا يحصل بالاجتماع قوة زائدة فافهم. (وللجمهور أن الظن يتقوى بتدريج) بكثرة المخبرين (حتى ينتهي إلى اليقين بالتواتر) فالكثرة

على التخصص، ولم يظهر لنا باعث سوى اختصاص الحكم، فإذا هو الباعث إذ قلتم بم عرفتم أنه لا باعث سواه فلعله بعثه على التخصيص باعث لم يظهر لكم، وهذا كلام واقع في إمكان التعليل بمناسب لا يؤثر ولا يلائم.

والجواب: أن هذا استمداد من مأخذ نفاة القياس، وهو منقلب في المؤثر والملائم فإن الظن الحاصل به أيضاً يقابله احتمال التحكم واحتمال فرق ينقدح واحتمال علة تعارض هذه العلة في الفرع، ولا فرق بين هذه الاحتمالات، ولولاها لم يكن الإلحاق مظنوناً بل مقطوعاً، كإلحاق الأمة بالعبد، وفهم الضرب من التأفيف، وقول القائل: أن هذا وهم وليس بظن، ليس كذلك، فإن الوهم عبارة عن ميل النفس من غير سبب مرجح والظن عبارة عن الميل بسبب، ومن بنى أمره في المعاملات الدنيوية على الوهم سفه في عقله، ومن بناه على

مفيدة للقوة فترجح، ولا يذهب عليك أن هذا لا يجري في كثرة الأدلة، فإن التقوّي بالتدريج فيه ممنوع، فالدليل قاصر عن الدعوى، ثم رواة: «إنما الماء من الماء» كانت أكثر، وقد رجح أمير المؤمنين عمر وغيره من الصحابة خبر أم المؤمنين وحدها، فلم يعتبر والتقوّي بكثرة الرواة، ولعل هذه القوة ضعيفة مراتبها متفاوتة، ففي اعتبارها نوع من العسر والله يريد اليسر (أقول منقوض) هذا (بكثرة الاجتهاد، فإن عدم الترجيح بها اتفاق) بيننا وبينكم (مع أنه ينتهي إلى اليقين بالاجماع) كما أنه تنتهي كثرة الرواة بالتواتر إلى القطع (فتدبر) وجوابه أن القطع الحاصل بالاجماع تعبدي يحصل دفعة، لا بأن يتدرج الظن الحاصل باجتهاد إلى أن يتقوّى بانضمام آخر حتى ينتهي بالاجماع إلى اليقين، بخلاف الرواة، فإن الظن فيه يتقوى بالانضمام، وينتهي بالتواتر إلى اليقين فافهم.

الأصل الثالث:
(الإجماع)

(وهو لغة: العزم) كما في قوله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم﴾[1] وفي قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل» (والاتفاق وكلاهما) أي الذي بمعنى الاتفاق مأخوذان (من الجمع) فإن العزم فيه جمع الخواطر، والاتفاق فيه جمع الآراء (واصطلاحاً: اتفاق المجتهدين من هذه الأمة) المرحومة المكرمة (في عصر على أمر شرعي) ومن يشترط انقراض العصر يزيد عليه اتفاقاً مستمراً إلى الانقراض ومن يشترط عدم خلاف السابق يزيد بحسبه، والحق أن الحد هذا، والشارط لأحد الامرين إنما يشترط للحجية فافهم. قال الإمام (حجة الإسلام) قدس سره الإجماع (اتفاق أمة محمد صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم على أمر ديني، وأورد كما في المختصر أنه لا يتصور) لأن اتفاق من سيجيء لم يعلم بعد (وأنه لا يطرد إن لم يكن فيهم مجتهد) ووقع اتفاق من عدا المجتهد، فإنه يصدق عليه اتفاق الأمة وليس اجماعاً (أقول الموجود من الأمة أمة أم لا)

---

(١) سورة يونس الآية ٧١.

الظن كان معذوراً، حتى لو تصرف في مال الطفل بالوهم ضمن، ولو تصرف بالظن لم يضمن، فمن رأى مركب الرئيس على باب دار السلطان فاعتقد أن الرئيس ليس في داره بل في دار السلطان وبنى عليه مصلحته لم يعد متوهماً، وإن أمكن أن يكون الرئيس قد أعار مركبه أو باعه أو ركبه الركابي في شغل ومن رأى الرئيس أمر غلامه بضرب رجل وكان قد عرف أنه يشتم الرئيس فحمل ضربه على أنه شتمه كان معذوراً، ومن رأى ماعزاً أقر بالزنا، ثم رأى النبي عليه السلام قد أمر برجمه فاعتقد أنه أمر برجمه لزناه، وروى ذلك كان معذوراً ظاناً ولم يكن متوهماً، ومن عرف شخصاً بأنه جاسوس ثم رأى السلطان قد أمر بقتله فحمله عليه لم يكن متوهماً، فإن قيل: لا بل، يكون متوهماً، فإنه لو عرف من عادة الرئيس أنه يقابل الإساءة بالإحسان ولا يضرب من يشتمه، وعرف من عادة الأمير الإغضاء عن الجاسوس إما استهانة بالخصم أو استمالة ثم رآه قتل جاسوساً فحكم بأنه قتله لتجسسه، فهو

وعلى الأول فاتفاق الأمة وهم الموجودون متصوّر قطعاً، ولا عبرة لمن سيجيء، فلا يرد الأول، وعلى الثاني: فلا مجال لأن يتوهم إن لم يمض مجتهد ولا يجيء في المستقبل، فلا يرد الثاني (فالوارد أحد الإيرادين) لا كلاهما (والحق ورود الثاني) لأن المتبادر من الأمة الموجود منهم (والجواب عنه أن مادة النقض يجب تحققها، وهو ههنا ممنوع) فإن خلو كل عصر عن المجتهد مما هو خلاف الواقع (وقد يدفعان بإرادة اتفاق المجتهدين في عصر، لأنه المتبادر) إلى الفهم في هذا المقام (كما في قوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام: («لا تجتمع أمتي على الضلالة») وإنما اختار هذا التجوز إحراز الحسن الاقتباس فافهم.

(**مسألة**: بعض النظامية والشيعة) قالوا (إنه محال) ونسبه غير واحد إلى النظام قال السبكي: إنما هو قال بعض أصحابه وأما رأي النظام نفسه فهو أنه متصور لكن لا حجة فيه، كذا نقله القاضي وأبو إسحاق الشيرازي والإمام الرازي. كذا في الحاشية (ولو سلم) أنه غير مستحيل (فالعلم به محال، ولو سلم) مكان العلم به (فنقله إلينا محال أما الأول) وهو استحالة الوقوع (**فأولاً**، لأن انتشارهم في الاقطار يمنع نقل الحكم إليهم عادة) وإذا امتنع نقل الحكم امتنع اتفاقهم (والجواب) هذا مجرد دعوى، و(لا منع في المتواتر كالكتاب) فإنه لشهرته لا يخفى على أحد (و) لا منع (في أوائل الإسلام) أيضاً لأن الأئمة المجتهدين كانوا قليلين معروفين، فيتيسر نقل الحكم إليهم (و) لا منع أيضاً (بعد جدّهم في الطلب والبحث) فإن المطلوب لا يخفى على الطالب الجاد (**وثانياً**: لأنه لو كان) فأما عن قطعي أو ظني ولو كان (عن قطعي لنقل) هذا القطعي ولم ينقل فليس (والظني يمتنع الاتفاق عليه عادة لاختلاف القرائح، والجواب بالمنع فيهما) فلا نسلم أنه كان قاطعاً لنقل الينا (فقد يستغني بنقل القاطع) الظاهر عن نقل القاطع (بحصول الاتفاق) لعدم الدواعي حينئذٍ على النقل، ولا نسلم أن الظني يمتنع الاتفاق عليه، بل لو كان جلياً جاز الاتفاق عليه (والظني ربما يكون جلياً) فتقبله القرائح فتتفق (والاتفاق إنما يمتنع فيما يدق) من الظني (وأما الثاني) وهو استحالة العلم (فلإمتناع معرفة علماء الشرق والغرب

متوهم متحكم، أما إذا عرف من عادته ذلك فتكون عادته المطردة علامة شاهدة لحكم ظنه، ووزانه من مسألتنا الملائم الذي التفت الشرع إلى مثله وعرف من عادته ملاحظة عينه أو ملاحظة جنسه، وكلامنا في الغريب الذي ليس بملائم ولا مؤثر.

والجواب: أن ههنا ثلاث مراتب:

إحداهما: أن يعرف أن من عادة الرئيس، الإحسان إلى المسيء ومن عادة الأمير الإغضاء عن الجاسوس، فهذا يمنع تعليل الضرب والقتل بالشتم والتجسس، ووزانه أن يعلل الحكم بمناسب أعرض الشرع عنه وحكم بنقيض موجبه، فهذا لا يعول عليه، لأن الشرع كما التفت إلى مصالح فقد أعرض عن مصالح، فما أعرض عنه لا يعلل به.

والثانية: أن يعرف من عادة الرئيس والأمير ضرب الشاتم وقتل الجاسوس، فوزانه

بأعيانهم فضلاً عن أقوالهم) فاستحال معرفة أقوالهم عادة (مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر) ولا يتصور ذلك إلا إذا تفوهوا معاً، وظاهر أنه مستحيل عادة (قيل) في حواشي ميرزاجان (فيه أنه يجوز ضبط التاريخ بأن يعلم أن زيداً في ظهر كذا على كذا، ثم يسافر ويعلم أن عمراً في ذلك الوقت كان على ذلك الحكم وهكذا) يسافر ويعلم حال كل أحد، وذلك بأن يسأل فيعلم بأخباره إنه كان عنده هذا الحكم (أقول: يجوز كذبه في الأخبار عن الماضي) بأن الحكم كان متقرراً عنده تلك الساعة (لغرض فلا يعلم) كون الحكم عنده (إلا بإفتائه وتكلمه في ذلك الوقت، وتكلم كل واحد بحكم واحد في آن واحد مع إختلافهم في المشارق والمغارب مما تحيله العادة) وكذا السماع في وقت واحد (كما لا يخفى) وأنت لا يذهب عليك أن القرائن الخارجية ربما تفيد العلم عادة فلا يجوز الكذب لغرض وسنفصل القول إن شاء اللّه تعالى (وأما الثالث) وهو امتناع النقل (فلأن الآحاد لا يفيد) العلم (والتواتر عن الكل في كل طبقة ممتنع عادة) ولا طريق للنقل إلا الآحاد والتواتر (ومن ههنا قال) الامام (أحمد من أدعى الأجماع) على أمر (فهو كاذب، والجواب عنهما) أنه (تشكيك في الضروري) فلا يسمع كشبه السوفسطائية (فإنا قاطعون بأجماع كل عصر على تقديم القاطع على المظنون حتى صار من ضروريات الدين) وما يقال في مقابلة القطع باطل لا يتكلف الجواب عنه (وقول) الامام (أحمد محمول على انفراد اطلاع ناقله) فإن الإجماع أمر عظيم يبعد كل البعد أن يخفي على الكثير ويطلع عليه الواحد (أو) محمول على (حدوثه الآن) فإن كثرة العلماء والتفرق في البلاد الغير المعروفين مريب في نقل اتفاقهم (فإنه احتج به في مواضع) كثيرة فلو لم ينقل إليه لما ساغ له الاحتجاج (قال الاسفراييني: نحن نعلم أن مسائل الاجماع أكثر من عشرين ألف مسألة هذا) وقد يقال إن العلم بالاجماع على طريق النقل مستحيل أو متعسر فإن معرفة الناقل أعيان العلماء المتفرقين ثم اتفاقهم على الحكم مع احتمال كذب كل في كونه مختاراً ورجوع كل قبل فتوى الآخر وعدم الاظهار خوفاً مستحيل عادة، وأما تقديم القاطع على الظني فأمر ضروري عقلاً، ويعرف اتفاقهم عقلاً بأن مثل هذا الضروري لا ينكره أحد، وهذا النحو من العلم غير منكر عند أحد، والعلم بالاجماع على خلافة أفضل الصديقين من هذه الأمة أيضاً من هذا

الملائم، وهذا مقبول وفاقاً من القائسين، وإنما النظر في رتبة ثالثة وهو: من لم تعرف له عادة أصلاً في الشاتم والجاسوس، فنحن نعلم أنه لو ضر وقتل غلب على ظنون العقلاء الحوالة عليه، وأنه سلك مسلك المكافأة، لأن الجريمة تناسب العقوبة، فإن قيل: لأن أغلب عادة الملوك ذلك، والأغلب أن طبائعهم تتقارب قلنا: فليس في هذا إلّا الأخذ بالأغلب، وكذلك أغلب عادات الشرع في غير العبادات اتباع المناسبات والمصالح دون التحكمات الجامدة، فتنزيل حكمه عليه أغلب على الظن، ويبقى أن يقال لعله حكم بمناسب آخر لم يظهر لنا فنقول: ما بحثنا عنه بحسب جهدنا فلم نعثر عليه فهو معدوم في حقنا، ولم يكلف المجتهد غيره وعليه دلت أقيسة الصحابة والتمسك بالمؤثر والملائم، لقول النبي عليه السلام لعمر: «أرأيت لو تمضمضت» معناه: لم لم تفهم أن القبلة مقدمة

القبيل لأن الخلافة أمر عظيم لا يشتبه حالها عند أحد حتى يدخل كل أحد في الجمع والأعياد ومراجعة الأقضية عند القضاة، وهذا يفيد علماً ضرورياً بأن الأجماع قد وقع، وأما بطريق النقل فلا والكلام فيه، وتحقيق المقام أن في القرون الثلاثة لا سيما القرن الأول وقرن الصحابة كان المجتهدون معلومين بأسمائهم وأعيانهم وأمكنتهم خصوصاً بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم زماناً قليلاً، ويمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجادّ في الطلب، ثم يعلم بالتجربة والتكرار عدم الرجوع عما هم عليه قبل قول الآخر علماً ضرورياً، وأيضاً بقرائن جلية وخفية فيهم وفي حال الفتوى والعمل يعلم يقيناً أنهم لم يكذبوا فيه لا عمداً ولا سهواً، ويمكن هذا العلم للواحد والجماعة فيمكن نقلهم وهذا لا بعد فيه فضلاً عن الأستحالة وتقديم القاطع على المظنون من هذا القبيل، فإنهم شاهدوا جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين في كل عصر أنهم يقدمون القاطع وعلم بالتجربة أن واحداً منهم لم يرجع قبل تقديم الآخر، وعلم من حالهم أن هذا كان مذهبهم فعلم أن إجماعهم وقع عليه من غير ريبة.
وكذا في أمر الخلافة علم بالمشاهدة بيعة كل واحد من الصحابة الذين كانوا بالمدينة ولم يرجعوا عن البيعة أبداً حتى جاء من كان خارج المدينة فبايع وتبع كل من كان في النواحي والأطراف فوقع العلم بأنهم أجمعوا، فنقل هؤلاء العلماء به، فقد بان لك أن لا استبعاد فيما استبعدوا، وأن ما ذكروه تشكيك في الضروري، نعم لا يمكن معرفة الأجماع ولا النقل الآن لتفرق العلماء شرقاً وغرباً ولا يحيط بهم علم أحد فقد بان لك أن ما ذكره هذا القائل مغلطة في غاية السقوط لا يلتفت إليه فافهم ولا تزل فإن ذلك مزلة.

(مسألة: الأجماع حجة قطعاً) ويفيد العلم الجازم (عند الجميع) من أهل القبلة (ولا يعتد بشرذمة من) الحمقى (الخوارج والشيعة لأنهم حادثون بعد الأتفاق) يشككون في ضروريات الدين مثل السوفسطائية في الضروريات العقلية (لنا إتفاقهم) في كل عصر (على القطع بتخطئة المخالف للأجماع من حيث هم إجماع، و) إتفاقهم على (تقديمه على القاطع) وعدهم تفريق عصا الجماعة من المسلمين أمراً عظيماً وإثماً كبيراً (والعادة تحيل إجتماع هذا المبلغ) من الأخبار الصالحين (من الصحابة والتابعين

الوقاع، والمضمضة مقدمة الشرب، فلو قال عمر: لعلك عفوت عن المضمضة لخاصية في المضمضة أو لمعنى مناسب لم يظهر لي ولا يتحقق ذلك في القبلة، لم يقبل منه ذلك، وعد ذلك مجادلة، وكذلك قوله: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته»؟ وكذلك كل قياس نقل عن الصحابة، وبالجملة إذا فتح باب القياس فالضبط بعده غير ممكن، لكن يتبع الظن، والظن على مراتب، وأقواه المؤثر، فإنه لا يعارضه إلاّ احتمال التعليل بتخصيص المحل ودونه الملائم ودونه المناسب الذي لا يلائم، وهو أيضاً درجات، وإن كان على ضعف، ولكن يختلف باختلاف قوة المناسبة، وربما يورث الظن لبعض المجتهدين في بعض المواضع، فلا يقطع ببطلانه، ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلاً، بل لكل مسألة ذوق آخر ينبغي أن ينظر فيه المجتهد. وأما المفهوم فلا يبعد أيضاً أن يغلب في بعض المواضع

المحققين على قطع في حكم) ما، لا سيما القطع بكون المخالفة أمراً عظيماً (إلا عن نص قاطع) بحيث لا يكون للإرتياب فيه إحتمال فإنه قد علم بالتجربة والتكرار من أحوالهم وفتاويهم علماً ضرورياً أنهم ما كانوا يقطعون بشيء إلا ما كان كالشمس على نصف النهار، فإن قلت هذا استدلال على حجية الأجماع وهو دور، قال: (ولا دور، لأن الدليل وجود هذا الأتفاق بلا إعتبار حجيته) والمدعي حجيته فلا دور، وتفضيله أنا وجدنا إتفاق كل عصر على تخطئة المخالف للأجماع بالقطع فكون الأجماع صواباً مطابقاً للواقع مركوز في أذهانهم ومقطوع معلوم عندهم، وهذا القطع لا يحصل إلا عن قاطع ظهر لهم مثل ظهور الشمس، بل أشد منه فلزم حجيته قطعاً وليس فيه شائبة للدور (أقول: لا يقال: لو كان) قاطع ظهر عندهم (لتواتر لتوفر الدواعي) على نقله، لأنا نقول أولاً بطلان اللازم ممنوع فإن القاطع الدال على حجية الأجماع قد تواتر كما سيلوح لك إن شاء الله تعالى، وثانياً الملازمة ممنوعة (لأن تواتر الملزوم قد يغني عن تواتر اللازم) وههنا تواتر قطعهم بتخطئة المخالف أغنى عن تواتر القاطع الدال عليه (فافهم، ونقض. أولاً باجماع الفلاسفة على قدم العالم) فإنهم قاطعون به والعادة تحيل قطع هذه الجماعة من غير قاطع (وما عن بعضهم) كأفلاطون (من حدوثه فمحمول على الحدوث الذاتي) الذي هو مسبوقية الوجود عن العدم مسبوقية بالذات كما نص عليه الفارابي (والجواب أن اتفاقهم) ناشيء (عن دليل عقلي، والإشتباه فيه كثير) فربما يظن غير القاطع قاطعاً، فلا يلزم من الأتفاق عن دليل عقلي كونه قاطعاً(بخلاف الشرعي) أي الثابت بدليل شرعي (وإن كان عقلياً) أي مما يمكن إثباته بالعقل، فالمراد بالشرعي ما ورد به خطاب الشرع، وهو أعم من الشرعي، بمعنى ما لا يدرك الا بالشرع، والمراد بالعقلي مقابل الأخص (كالإجماع على حدوث العالم، فإن مداره على النص، والتمييز فيه ليس بصعب) فلا مجال لأن يظن فيه غير القاطع قاطعاً، ومحصولة أن إحالة العادة إجماع هذا الجم الغفير من غير قاطع إنما هو فيما يكون عن الدلائل الشرعية، لا فيما يكون عن العقلية بل العادة فيها بخلاف ذلك (فتدبر) ولك أن تجيب بوجه آخر هو إحالة العادة إجماع الصحابة والتابعين ونحوهم الذين هم من خيار أتباع الرسل المعلوم فضلهم بمشاهدة أحوالهم الشريفة بالتجربة والتكرار، ولا يلزم منه إحالة العادة في إجماع غيرهم لا سيما إجماع أصحاب التفنيد والعقول الضعيفة من الفلاسفة بل العادة

على ظن بعض المجتهدين، وعند ذلك يعسر الوقوف، على أن ذلك الظن حصل بمجرد التخصيص وحده أو به مع قرينة، فلا يبعد أن يقال: هو مجتهد فيه وليس مقطوعاً، فإنه ظهر لنا أن صيغة العموم بمجردها إذا تجردت عن القرائن أفادت العموم، وليس يفهم ذلك من مجرد لفظ التخصيص وإن كان يمكن انقداحه في النفس في بعض المواضع، فليكن ذلك أيضاً في محل الاجتهاد، وقد خرج على هذا أن المعنى باعتبار الملاءمة وشهادة الأصل المعين أربعة أقسام، ملائم يشهد له أصل معين يقبل قطعاً عند القائسين، ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين، فلا يقبل قطعاً عند القائسين فإنه استحسان ووضع للشرع بالرأي، ومثاله: حرمان القاتل لو لم يرد فيه نص لمعارضته بنقيض قصده، فهذا وضع للشرع بالرأي ومناسب يشهد له أصل معين، لكن لا يلائم، فهو في محل الاجتهاد، وملائم لا يشهد له أصل معين، وهو الاستدلال المرسل، وهو أيضاً في محل الاجتهاد، وقد ذكرناه في باب الاستصلاح في آخر القطب الثاني وبينا مراتبه.

بتحسين أحوالهم الخسيسة تحكم أنهم يقطعون بما تهوى عقولهم من غير برهان، وليس لهم علم إنما وقعوا في الجهل المركب غالباً (وثانياً بإجماع اليهود على أن لا نبي بعد موسى) أعاذنا الله من هذا القول وصلى الله على موسى (وإجماع النصارى على أن عيسى) عليه السلام (قد قتل) مع أن بعد موسى بعث أنبياء، ونبينا صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم وما قتلوا عيسى وما صلبوه ولكن شبه لهم (والجواب) **أولاً**: ما مر أن إحالة العادة الإتفاق إلا عن قاطع إنما هو في الصحابة والتابعين ونحوهم دون هؤلاء. وثانياً (إنهم مقلدون لآحاد الأوائل) الذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله (بخلاف أصولنا، فإنهم محققون بعدد التواتر) ومحصوله أن إحالة العادة الأجماع من غير قاطع إنما هي في عدد التواتر، والصحابة والتابعون المخطئون مخالف الإجماع قد بلغوا عدداً يكفي للتواتر أقل قليل منهم، وأما اليهود والنصارى فإنما رواتهم المجتمعون على هذا الباطل هم المفترون المجترئون على الكذب على الله، وأقل القليل لا يحيل العقل والعادة ما هم عليه من الملكات الرذيلة اجتماعهم على الكذب ووقوعهم في الجهل المركب (فافهم. واستدل) على المختار (**أولاً بقوله تعال ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾**[1] (الآية) فإن من أتبع غير سبيل المؤمنين قد استحق الوعيد، فإتباعه حرام فهو باطل فيكون سبيل المؤمنين صواباً (وهو للشافعي) الأمام يعني هو استدل به (وفيه) أنه لا نسلم أن إتباع غير سبيل المؤمنين موجب لهذا الوعيد الشديد، بل هو مع مشاقة الله ورسوله، فلا يلزم حرمة إتباع غير سبيل المؤمنين مطلقاً، بل هو إذا كان مع المشاقة ولو سلم فلا نسلم الوعيد لمن أتبع غير سبيل المؤمنين مطلقاً، بل من بعد ما تبين له الهدى فلا يلزم المطلوب، ولو سلم فلا نسلم عموم السبيل فإنه مفرد فلا يكون إتباع غير كل سبيل المؤمنين محط الوعيد، بل غير سبيل ما ولكن غير الأيمان وهو الكفر، ولو

(١) سورة النساء الآية ١١٥.

(القول في المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل)

وهي ثلاثة:

(الأول): أن نقول الدليل على صحة علة الأصل سلامتها عن علة تعارضها تقتضي نقيض حكمها، وسلامتها عن المعارضة دليل صحتها، وهذا فاسد، لأنه إن سلم عنه فإنما سلم عن مفسد واحد، فربما لا يسلم عن مفسد آخر، وإن سلم عن كل مفسد أيضاً لم يدل على صحته، كما لو سلم شهادة المجهول عن علة قادحة، لا يدل على كونه حجة ما لم تقم بينة معدلة مزكية، فكذلك لا يكفي للصحة انتفاء المفسد بل لا بدّ من قيام الدليل على الصحة. فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد، قلنا: لا بل، دليل، فساده انتفاء المصحح، فهذا منقلب ولا فرق بين الكلامين.

سلم فكلمة غير لا تتعرف بالأضافة فلا يعم فالمعنى إذن والله أعلم أن من يتبع غيراً من أغيار سبيل المؤمنين يستحق الوعيد وليكن ذلك الغير هو الكفر لا غير، ولو سلم فالمراد غير سبيل المؤمنين من حيث هم مؤمنون فإن الحكم المعلق بالمشتق يقتضي عليه المأخوذ وسبيل المؤمن من حيث هو مؤمن هو الإيمان، ويؤيده أن الآية نزلت في المرتد والعياذ بالله تعالى، ولو سلم فلفظ المؤمنين إن كان عاماً فالمعنى من يتبع غير سبيل كل واحد واحد من المؤمنين لا سبيل الجميع من حيث هم الجميع حتى يلزم اتباع الإجماع وإن لم يكن بل الجنس المؤمنين ونحوه فلا مطلوب، ولو سلم فسبيل المؤمنين دليلهم لا معتقدهم و (أنه لو سلم دلالته) من جميع الوجوه (فظاهر) وهو مظنون (والتمسك به إنما يثبت بالأجماع ولم يثبت بعد) الجواب:

أما عن الأول فإن المشاقة لله والرسول أعاذنا الله تعالى منها بنفسها مستقلة لأيجاب الوعيد فيكون ضم إتباع غير سبيل المؤمنين لغواً فهو علة مستقلة.

وأما عن الثاني فلأن قوله تعالى﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[1] معطوف على كل الجملة السابقة، فلا يكون قيد ما قبلها قيداً لما بعدها والتقيد بها ترك الإطلاق الذي هو الحقيقة، وهذا الأحتمال كاحتمال المجاز في الخاص بل المطلق خاص فاحتماله لا يضر القطيعة ولو سلم التقيد فإنما يتقيد بما هو مذكور سابقاً، وهو هدى الإيمان وتأمل فيه.

وأما عن الثالث فلأنه قد تقدم في المباديء اللغوية أن المفرد المضاف أيضاً من صيغ العموم كيف ويصح الأستثناء عنه وهو معيار العموم.

وأما عن الرابع فلأن كلمة غير وإن كانت منكرة لكنها صفة لموصوف مقدر تقديره، ويتبع سبيلاً غير سبيل المؤمنين، والنكرة الموضوعة عامة كما تقدم وأيضاً: لو لم يكن غير سبيل المؤمنين عاماً

(١) سورة النساء الآية ١١٥.

(المسلك الثاني): الاستدلال على صحتها بأطرادها وجريانها في حكمها، وهذا لا معنى له إلا سلامتها عن مفسد واحد وهو النقض، فهو كقول القائل: زيد عالم، لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم ويعارضه أنه جاهل، لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل، والحق أنه لا يعلم كونه عالماً بانتفاء دليل الجهل، ولا كونه جاهلاً بانتفاء دليل العلم، بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل، فكذلك الصحة والفساد، فإن قيل: ثبوت حكمها معها واقترانه بها دليل على كونها علة، قلنا غلطتم في قولكم ثبوت حكمها، لأن هذه إضافة للحكم لا تثبت إلاّ بعد قيام الدليل على كونها علة، فإذا لم يثبت لم يكن حكمها بل بحال غلبة الظن عليه كان حكم علته واقترن بها، والاقتران لا يدل على الاضافة، فقد يلزم الخمر لون وطعم يقترن به التحريم ويطرد وينعكس والعلة الشدة واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب وهبوب ريح وبالجملة، فنصب العلة مذهب يفتقر إلى دليل، كوضع، الحكم ولا يكفي في إثبات

لكان منكراً مطلقاً، إذ ليس: ههنا ما يفيد العهد لعدم التعريف ويكون المعنى: ويتبع غير إمّا من الإغيار وهذا مع أنه غير مفيد يفهم منه إستحقاق الوعيد باتباع ما يوصف بالمغايرة لأجل المغايرة وفيه المطلوب فتأمل فيه.

وأما عن الخامس: فإن القدر المسلم أن المأخذ يكون علة للحكم لا أنه يكون قيداً فيه أو في متعلقاته ونحن لا ننكر أن علة حرمة إتباع غير سبيلهم هو الأيمان، بل نقول هذه الكرامة أي حرمة إتباع غير سبيلهم لأجل الأيمان فإيمان المؤمنين سبب لأصابة الحق وهو المطلوب والنزول في المرتد والعياذ بالله لا يوجب الأختصاص به، كيف وقد تقدم أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

وأما عن السادس: فلأن غير سبيل كل واحد واحد هو غير سبيل الكل والكل الأفرادي، والكل المجموعي غير مفترقين ههنا، وعند إختلاف المؤمنين في حكم يكون اتباع غير سبيل كل واحد واحد إنما هو عند إحداث قول مخالف لأقوالهم، وأما عند موافقة البعض فليس غير سبيل كل واحد واحد بل غير سبيل البعض وعند اتفاقهم قول الكل، وكل واحد قول واحد واتباع مخالفة هو اتباع غير سبيل كل واحد واحد وسبيل الكل وهذا ظاهر جداً فافهم.

وأما عن السابع: فالسبيل هو ما عليه المؤمن ويسلكه ويرضى به، كما في قوله﴿قل هذه سبيلي﴾.[1]

وأما عن الثامن: فالظاهر أنه قوي وإن لم تكن الكريمة محفوفة بقرائن حالية قاطعة للأحتمالات، وأجيب بان الظاهر قطعي عندنا وإنما يكون ظنياً لو كان مؤوّلا، وليس حجيته ثابتة بالأجماع بل حجية القواطع جلية في نفسها وضررورة دينية، واذا كان قطعياً فيثبت به الأمر القطعي، وبعد فيه خفاء ظاهر فإن الظاهر قطعي عندنا بمعنى انه لا يحتمل خلافه احتمالاً ناشئاً عن دليل، وان كان فيه مطلق الأحتمال

---

(١) سورة يوسف الآية ١٠٨.

الحكم أنه لا نقض عليه ولا مفسد له، بل لا بدّ من دليل فكذلك العلة.

(المسلك الثالث): الطرد والعكس، وقد قال قوم الوصف إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة، وهو فاسد، لأن الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة في الخمر، ويزول التحريم عند زوالها، ويتجدد عند تجددها، وليس بعلة بل هو مقترن بالعلة، وهذا لأن الوجود عند الوجود طرد محض، فزيادة العكس لا تؤثر، لأن العكس ليس بشرط في العلل الشرعية، فلا أثر لوجوده وعدمه، ولأن زواله عند زواله يحتمل أن يكون لملازمته للعلة كالرائحة أو لكونه جزءاً من أجزاء العلة، أو شرطاً من شروطها، والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها، فإذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم، وعلى الجملة فنسلم أن ما ثبت الحكم بثبوته فهو علة، فكيف إذا انضم إليه أنه زال بزواله؟ أما ما

، والأجماع قطعي، بمعنى انه يقطع الأحتمال مطلقاً، فالظاهر لا يقع مثبتاً لهذا القطعي فافهم. ثم أورد على الدليل بأنه لو تم لدل على عدم حجية الأجماع فإن سبيل المؤمنين المجتمعين إنما تمسكوا بما سوى الأجماع على الحكم المجمع عليه، فالإستدلال بإجماعهم غير سبيل المؤمنين، وضعفه ظاهر فإن الغير ما ينافي سبيلهم، ولو كان المراد مطلق المغايرة فسبيلهم التمسك بما سوى الإجماع عند عدمه والتمسك به بعد وجوده لا يكون غير سبيلهم هذا غاية الكلام في تحقيق هذا الوجه (و) استدل (ثانياً: بقوله صلى الله عليه) وعلى آله وأصحابه (وسلم: «لا تجتمع أمتي على الضلالة») فانه يفيد عصمة الأمة عن الخطأ (فإنه متواتر المعنى) فإنه قد ورد بألفاظ مختلفة يفيد كلها العصمة، وبلغت رواة تلك الألفاظ حد التواتر وتلك الألفاظ نحو: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» ونحو: «من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام» ونحو: «عليكم بالجماعة» ونحو: «الزموا الجماعة» ونحو: من «فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية» ونحو: «عليكم بالسواد الأعظم» ونحو: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» وغير ذلك من الألفاظ التي يطول الكلام بذكرها (واستحسنه ابن الحاجب) فإنه دليل لا خفاء فيه بوجه ولا مساغ للإرتياب فيه (واستبعد الأمام الرازي) صاحب المحصول كما هو دأبه من التشكيكات في الأمور الظاهرة (التواتر المعنوى سيما على حجيته) وقال لا نسلم بلوغ مجموع هذه الآحاد حدّ التواتر المعنوى فإن الرواة العشرين أو الألف لا تبلغ حدّ التواتر ولا تكفي للتواتر المعنوي، فإنه ليس بمستبعد في العرف إقدام عشرين على الكذب في واقعة معينة بعبارات مختلفة، ولو سلم فتواتره بالمعنى غير مسلم فإن القدر المشترك هو أن الإجماع حجة أو ما يلزم هو منه، فقد ادعيتم أن حجية الإجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ويلزم أن يكون كغزوة بدر، وهو باطل فإنه لو كان كذلك لم يقع الخلاف فيه، وإنكم بعد تصحيح المتن توردون على دلالته على حجية الإجماع الأسئلة والأجوبة، ولو كان متواتراً لأفاد العلم ولغت تلك الاسئلة والأجوبة وإن ادعيتم أن هذه الأخبار تدل على عصمة الأمة وهي بعينها حجية الإجماع وقرر هذه بعبارات مطنبة كما هو دأبه.
وهذا الاستبعاد في بعد بعيد كبرت كلمة خرجت من فيه. فإن القدر المشترك المفهوم من هذه الأخبار

ثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يلزم كونه علة، كالرائحة المخصوصة مع الشدة، أما إذا انضم إليه سبر وتقسيم كان ذلك حجة، كما لو قال هذا الحكم لا بدّ له من علة، لأنه حدث بحدوث ولا حادث يمكن أن يعلل به إلاّ كذا وكذا، وقد بطل الكل إلا هذا فهو العلة، ومثل هذا السبر حجة، في الطرد المحض وإن لم ينضم إليه العكس، ولا يرد على هذا إلاّ أنه ربما شذ عنه وصف آخر هو العلة، ولا يجب على المجتهد إلاّ سبر بحسب وسعه، ولا يجب على الناظر غير ذلك، وعلى من يدعي وصفاً آخر إبرازه حتى ينظر فيه، فإن قيل فما معنى إبطالكم التمسك بالطرد والعكس وقد رأيتم تصويب المجتهدين، وقد غلب هذا على ظن قوم، فإن قلتم: لا يجوز لهم الحكم به فمحال، إذ ليس على المجتهد إلاّ الحكم بالظن، وإن قلتم: لم يغلب على ظنهم فمحال، لأن هذا قد غلب على ظن قوم ولولاه لما حكموا به. قلنا: أجاب القاضي رحمه الله عن هذا بأن قال: نعني بإبطاله أنه باطل في حقنا، لأنه لم يصح عندنا ولم يغلب على ظننا إما من غلب على ظنه فهو صحيح في حقه. وهذا فيه نظر

قطعاً هو عصمة الأمة عن الخطأ، ولا شك فيه، وإجماع عشرين من العدول الخيار بل أزيد على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم مما لا يتوهم، وأما قوله: لو كان لكان كغزوة بدر كيف وقد عرفت سابقاً أنه تواتر في كل عصر من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الى هذا الآن تخطئة المخالف للإجماع قطعاً، وهل هذا التواتر الحجية، وأيضاً يجوز أن يكون المتوترات مختلفة بحسب قوم دون قوم فهذا متواتر عند كل من طالع كثرة الوقائع والأخبار، وما قال أنه لو كان متواتراً لما وقع الخلاف فيه، قلنا: التواتر لا يوجب أن يكون الكل عالمين به، ألا ترى أن أكثر العوام لا يعلمون غزوة بدر أصلاً بل المتواتر إنما يكون متواتراً عند من وصل اليه أخبار تلك الجماعة، وذلك بمطالعة الوقائع والأخبار والمخالفون لم يطالعوا، وأيضاً: الحق أن مخالفتهم كمخالفة السوفسطائية في القضايا الضرورية الأولية، فكما أن مخالفتهم لا تضر كونها أولية فكذا مخالفة المخالفين لا تضر التواتر، وأما ايراد الاسئلة والأجوبة فعلى بعض المتون لا على القدر المشترك المستفاد من الأخبار فافهم ولا تزل فإنه مزلة (و) استدل (ثالثاً) بقوله تعالى **﴿جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾**[1] والمعنى: أمة (عدلاً فيجب عصمتهم عن الخطأ) وإلا لم تكن عدلاً (وفيه أن العدالة لا تنافي الخطأ مطلقاً) بل إنما تنافي الخطأ الذي هو المعصية، فاحتمال الخطأ عن الاجتهاد باقٍ. أجاب الشيخ الهداد أن الوسط في اللغة من يرتضى بقوله، ومطلق الارتضاء في إصابة الحق عنده تعالى، لأن الخطأ مردود المخطىء إنما يعذر للعجز لا أن الخطأ مرضي بعينه، فلما جعل قولهم مرضياً صار صواباً وحقاً، ولا يذهب عليك أن في القاموس وسط كل شيء أعد له، وقد ورد في الخبر المرفوع تفسيره بالعدل، وظاهر أن العدالة لا توجب إصابة الحق، فالأولى أن يقال إن سوق الآية التفضيل على الأمم السابقة وإلزامهم بقولهم

---

(١) سورة البقرة الآية ١٤٣.

عندي، لأن المجتهد مصيب إذا استوفى النظر وأتمه، وأما إذا قضى بسابق الرأي وبادىء الوهم فهو مخطىء، فإن سبر وقسم فقد أتم النظر وأصاب، أما حكمه قبل السبر والتقسيم بأن ما اقترن بشيء ينبغي أن يكون علة فيه تحكم ووهم، إذ تمام دليله أن ما اقترن بشيء فهو علته، وهذا قد اقترن به فهو إذاً علته، والمقدمة الأولى منقوضة باطم والرم[1] فإذا لم ينظر ولم يتمم النظر ولم يعثر على مناسبة العلة ولم يتوصل إليه بالسبر والتقسيم، ومن كشف له هذا لم يبق له غلبة ظن بالطرد المجرد إلاّ أن يكون جاهلاً ناقص الرتبة عن درجة المجتهدين، ومن اجتهد وليس أهلاً له فهو مخطىء، وليس كذلك عندي المناسب الغريب والاستدلال المرسل فإن ذلك مما يوجب الظن لبعض المجتهدين، وليس يقوم فيه دليل قاطع من عرفه أمحق ظنه بخلاف الطرد المجرد الذي ليس معه سبر وتقسيم، وهذا تمام القول في قياس العلة، ولنشرع في قياس الشبه.

وشهادتهم كما يدل عليه السياق، ويهدى اليه شأن النزول مع أنهم متأخرون عنهم غير مشاهدين إياهم، فالالزام بقول هؤلاء ليس إلا لأنهم معصومون عن الخطأ، فقولهم لا يكون إلا حقاً مطابقاً للواقع، والألم يصر قولهم مع عدم المشاهدة شهادة ملزمة، بل قولهم حكاية عن الشهداء، ولا يبعد أن يقال: المراد بالعدالة المفسر بها في الحديث المرفوع عدم الميلان عن الصواب فافهم، لكن بقى أن الآية ظنية بعد غير صالحة لإثبات القاطع، وأيضاً: لو تم لدل على حجية إجماع الصحابة لا الإجماع مطلقاً، فإن الخطاب الشفاهي لا يتناول المعدوم زمن الخطاب الا أن يقال: المقصود حجية نفس الإجماع لا إجماع كل عصر والتعميم ثبت بدليل آخر فافهم، المنكرون (قالوا أولاً) قال الله تعالى: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردّوه الى الله والرسول﴾**[2] فلا مرجع الى الإجماع وهو منقوض بالقياس لأنه رد الى الرأي (فإن قيل برجوعه اليهما) يعني القياس راجع الى الكتاب والسنة لأنه مظهر لحكم الله تعالى (فمشترك) وروده. فإن الإجماع أيضاً مظهر لحكمة تعالى فالرد اليه رد الى الله تعالى ورسوله، وفي الانتقاض خفاء، فإن المنكرين الروافض والخوارج وهم ينكرون القياس أيضاً. فالأولى أن يقرر منعاً بأنا لا نسلم دلالة الآية على أن لا مرجع إلى الإجماع فإن الرد إلى الإجماع رد إلى الله ورسوله (على أن النزاع ضد الاجماع) والرد إنما هو على تقدير النزاع، بل نقول مفهومة يفيد حجية الاجماع فيكون إلزاماً عليهم فإن الروافض قائلون بالمفهوم. ويوجد في بعض النسخ (مع أنه ظاهر لا يعارض القاطع) يعني أن سلم دلالته على ما زعمتم فظني لا يعارض القاطع دلالته على حجية الاجماع، فيجب تأويله هذا تنزل والجواب هو ما ذكره فافهم (و) قالوا (ثانياً) قوله تعالى **﴿لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾**[3] (الآية) وأمثالها مما يشمل

---

(١) الطم والرم: الطم: الماء، وقيل: ما على وجهه من الغثاء ونحوه، وقيل: الطم والرم ورق الشجر وما تحات منه، وقيل: هو الثرى، وقيل بالطم والرم: الرطب واليابس. (انظر لسان العرب ٥/ ٣٧٠).
(٢) سورة النساء الآية ٥٩.
(٣) سورة آل عمران الآية ١٣٠.

في قياس الشبه

ويتعلق النظر في هذا الباب بثلاثة أطراف:

الطرف الأول: في حقيقة الشبه وأمثلته وتفصيل المذاهب فيه وإقامة الدليل على صحته.

أما حقيقته فاعلم أن اسم الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه، فهو إذاً يشبهه، وكذلك اسم الطرد، لأن الإطراد شرط كل علة جمع فيها بين

على النهي (يفيد جواز صدور المنهي عنه عن الكل) وإلا لزم النهي عما يستحيل وجوده، واذا جاز ارتكاب المنهي، فصدور الخطأ في الاجتهاد بالطريق الأولى، والجواب أنه منقوض، أمثال قوله تعالى: ﴿لا تزن﴾[1] ويلزم جواز صدور الكبيرة عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم (و) الحل (الجواب الجواز الوقوعى لا يلزم) فإن النهي لا يتوقف على جواز المنهي عنه الوقوعي كيف ولو كان هذا لزم عصيان كل مكلف ولو مرة (والإمكان الذاتي) الذي هو لازم للنهى (لا ينفعكم) أصلاً فإنه لا يستلزم الوقوع (على أنه منع لكل) من المكلفين (لا للكل) فغاية ما لزم جواز صدور المنهي عنه من كل ولا يلزم جواز صدوره عن الكل إجماعاً ولا تلازم بينهما والنافع لكم الثاني دون الأول (كذا في شرح المختصر، أقول: المنع لكل دائما) كما هو مقتضى النهي (يستلزم لمنع الكل فتأمل) ولا يبعد أن يقال: المنع لكل دائما إنما هو لهم انفراداً، لاستحالة الصدور عنهم اجتماعاً، فتأمل فيه (و) قالوا (ثالثاً

---

(١) قال الله تعالى في سورة الغفران الآية ٦٨: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلّا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً﴾.
وقال عز وجل في سورة الممتحنة الآية ١٢: ﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم﴾.
وقال عز وجل في سورة الإسراء الآية ٣٢: ﴿ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾.

الفرع والأصل، ومعنى الطرد السلامة عن النقض، لكن العلة الجامعة إن كانت مؤثرة أو مناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها هو التأثير، والمناسبة دون الأخس الأعم الذي هو الاطراد والمشابهة، فإن لم يكن للعلة خاصية إلّا الاطراد الذي هو أعم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة خص باسم الطرد لا لاختصاص الاطراد بها، لكن لأنه لا خاصية لها سواه، فإن انضاف إلى الاطراد زيادة ولم ينته إلى درجة المناسب والمؤثر سمي شبهاً وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وإن لم يناسب نفس الحكم، بيانه أنا نقدّر أن الله تعالى في كل حكم سراً وهو مصلحة مناسبة للحكم، وربما لا يطلع على عين تلك المصلحة، لكن يطلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة، ويظن أنه مظنتها وقالبها الذي يتضمنها وإن كنا لا نطلع على عين ذلك السر، فالاجتماع في ذلك

بحديث معاذ) فإنه لم يذكر الأجماع فلو كان حجة لذكره، وتخريجه قد مر (ورد بأن الاجماع حديث) لم يقع في ذلك الزمن.

(مسألة: لا عبرة) في الاجماع (بالكافر ولا) عبرة أيضاً (بوفاق من سيوجد إجماعاً) وما صدر عن الخبيث الحلي في القدح على إجماع خلافة أفضل الصحابة بأن بني حنيفة الذين آمنوا بمسيلة الكذاب كافة لم يبايعوه حتى قتلهم فحماقة لا يلتفت اليها (وأما المقلد فالأكثر) قالوا (انه كذلك) أي لا عبرة به في الاجماع (وان كان عالماً) بالمسائل (خلافاً للقاضي) فإنه لا يعتبر الاجماع الا بموافقته (وقيل: يعتبر الأصولى، وقيل) لا (بل الفروعي، لنا: لو اعتبر) المقلد (لكان) الاجماع (كأكل طعام واحد إذا لا جامع إلا الرأي وليس فيهم) ويلزم أن لا يتحقق إجماع أيضاً، فإن المقلدين أكثر من ذرات الرمل، إعلم أنه سيجيء إن شاء الله أن الاجتهاد متجز فلو كان مقلد له رأى في بعض الوقائع فالاجماع عليه لا يكون الا بدخوله اتفاقاً فإنه مجتهد وليس اعتباره مفضياً إلى كونه كأكل طعام واحد (واستدل بأن المخالفة تحرم عليه قولاً وفعلاً) للمجتهدين فيكون قوله المخالف معصية مهدرة شرعاً فلا تضر الاجماع (أقول لا يلزم من حرمة مخالفته انعقاد الاجماع بدونه) لجواز أن يكون صدوره معصية، وأما بعد صدوره يكون معتبراً (كمخالفة المجتهد) القاضي (لرأيه) عامداً، فإنه ينفذ القضاء عنده في رواية مع كونها معصية فتكون معتبرة شرعاً (وسيأتي) في الخاتمة. ولا يذهب عليك أن القضاء بخلاف مذهبه له اعتباران:

اعتبار أنه موافق لاجتهاد آخر ومن هذا الاعتبار ليس خطأ، وهو مثل القضاء بمذهبه.

واعتبار أنه وقع معصية والنفاذ لأجل الاعتبار الأول باعتبار كونه معصية.

وأما قول المقلد مخالفاً لآراء المجتهدين فمعصية ليس الا وهي مهدرة شرعاً، فهو من قبيل أصوات المجانين بل أدون منه، فلا يعتبر واتضح الفرق، على أن الحق عدم نفاذ القضاء فافهم (وقد يعترض بأن من قال باعتباره يمنع الحرمة) ولعل هذا مكابرة، فإنه من الظاهر أنه أفتى لا عن دليل وهو حرام بالنص (وما في شرح الشرح) لدفعه (ان اتفاق المجتهدين يدل على وجود قاطع) دال على

الوصف الذي يوهم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم يوجب الاجتماع في الحكم، ويتميز عن المناسب بأن المناسب هو الذي يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه، كمناسبة الشدة للتحريم، ويتميز عن الطرد بأن الطرد لا يناسب الحكم ولا المصلحة المتوهمة للحكم، بل نعلم إن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالبها، كقول القائل، الخل مائع، لا تبنى القنطرة على جنسه، فلا يزيل النجاسة كالدهن، وكأنه علل إزالة النجاسة بالماء بأنه تبنى القنطرة على جنسه، واحترز من الماء القليل. فإنه وإن كان لا تبنى القنطرة عليه فإنه تبنى على جنسه، فهذه علة مطردة لا نقض عليها ليس فيها خصلة سوى الإطراد ونعلم أنه لا يناسب الحكم ولا يناسب العلة التي تقتضي الحكم بالتضمن لها، والاشتمال عليها، فإنا نعلم أن الماء جعل مزيلاً للنجاسة لخاصية وعلة وسبب يعلمه الله تعالى وإن لم نعلمها ونعلم

الحكم، فمخالفته مخالفة القاطع وهو حرام (فمدفوع بأن مستند الاجماع ربما يكون ظنياً جلياً) فدلالة الاتفاق على القاطع ممنوعة (والأولى كما قيل) في حواشي ميرزاجان (اتفاقهم من حيث هم مجتهدون لا يكون إلا برأيهم) قطعاً (ولا شك أن مخالفته للمجتهد برأيه حرام) إذ ليس له رأي معتبر شرعاً (فتدبر) بقي أن هذا إنما يتم في إجماع الصحابة، وأما اجماع من بعدهم بعد تقرر الخلاف فللمناقشة فيه مجال، لأن مخالفة من بعدهم مع موافقة واحد ممن قبلهم ليس حراماً عليه، فإن المقلد له أن يقلد قول أي مجتهد شاء، فإن قلت: فيه مخالفة الاجماع، لأنه قد أمات الأقوال السابقة فيحرم مخالفته، قلت: كونه إجماعاً هو أول المسألة، هذا لكن الحق غير خاف على من له أدنى تدبر فإن مخالفة هذا المقلد لمجتهدي زمانه إن كان بالرأي فهو حرام غير ناشىء عن الدليل الشرعي فلا اعتداد به، وإن كان لكونه موافقاً لقول مجتهد سابق عليهم فاعتبار قوله لأنه قول مجتهد سابق بالحقيقة فهو اعتبار لقول ذلك المجتهد فقد آل إلى أن الاجماع اللاحق هل هو حجة مع مخالفة المجتهد السابق أم لا؟ وسيجيء ولا دخل لمخالفة المقلد ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما في الحاشية أنه يجوز أن يكون لمجتهد قولان، ووقع الأتفاق على أحدهما، والمقلد يجوز أن يقلد الأول فلا حرمة، فيجوز أن يعتبر فتأمل.

(مسألة: لا يشترط عدالة المجتهد) في الاجماع (فيتوقف على غير العدل في مختار الآمدى و) الامام حجة الإسلام (الغزالي) قدس سره، كلاهما من الشافعية (لأن الأدلة) الدالة على حجية الاجماع (مطلقة) عن تقييد الأمة بكونها عدلاً، فاعتبار إجماع العدول مع مخالفة الفاسق لا مدرك له شرعاً (وكل حكم لا مدرك له شرعاً وجب نفيه) وهذا إنما يتم إذا كان الأمة المطلقة شاملة للفساق في العرف القديم (والحنفية بل الجمهور شرطوا العدالة) وهو الحق لأن قول الفاسق واجب التوقف فلا دخل له في الحجية و (لأن الحجية) في الاجماع (حقيقة للتكريم) لأهله، والفاسق لا يستحق التكريم، وقد يقال: لم يدل دليل على أن الحجية للتكريم، وإنما اللازم أن التكريم ثبت بالحجية، وأين هذا من ذاك؟ وأنت لا يذهب عليك أنا قد أشرنا سابقاً في تقرير بعض الحجج السمعية أنها للتكريم مع أنه يكفي لنا كون الحجية مستلزمة له، فنقول: لو كان قولهم معتبراً في الحجية لزم تكريمهم، وهو منتف أيضاً (وقد يقال أنه أهل له) أي للتكريم (لدخول الجنة) فإن المؤمن لا يخلد في النار فيتوقف الأجماع عليه، كذا نقل

أن بناء القنطرة مما لا يوهم الاشتمال عليها ولا يناسبها فإذاً معنى التشبيه الجمع بين الفرع، والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم بخلاف قياس العلة، فإنه جمع بما هو علة الحكم، فإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا الجنس فلست أدري ما الذي أرادوا، وبم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب وعلى الجملة فنحن نريد هذا بالشبه، فعلينا الآن تفهيمه بالأمثلة وإقامة الدليل على صحته، أما أمثلة قياس الشبه فهي كثيرة ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليها إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية.

المثال الأول: قول أبي حنيفة: مسح الرأس لا يتكرر تشبيهاً له بمسح الخف والتيمم، والجامع أنه مسح، فلا يستحب فيه التكرار قياساً على التيمم ومسح الخف، ولا مطمع فيما

عن الإمام شمس الأئمة، إلا أنه استثنى الفاسق المعلن، ولا يخفى عليك أن الحجية لا توجب التقيد بالإعلان في عدم القبول اللهم إلا أن يقال أنه ورد في بعض الأحاديث الوعد بالمغفرة لمن ستر ذنوبه، والوعيد الشديد على من فضحه الله تعالى في الدنيا، وهذا يعطي الظن بالمغفرة لمن ستر ذنوبه وفسقه، بخلاف المعلن على الشك فتأمل فيه (ويدفع بأنه لم يعتبر) قوله (في الدنيا بدليل وجوب التوقف في اخباره) فلا يكون أهلاً للتكريم باعتبار قوله، وهذا لا ينافي التكريم في الآخرة بوجه بعد إذلالهم (وقيل: يعتبر قوله في حق نفسه فقط) فلا يعتبر الاجماع مع مخالفته في حقه، ويعتبر في حق غيره (كالأقرار) فإنه حجة في حقه دون غيره (ويدفع بأنه قبل مخالفته كان) نافعاً (له) لتكريمه (وإنما يقبل فيما عليه) لا فيما له إجماعاً (كذا في شرح المختصر، أقول كل ما أدى إليه إجتهاده فيما لا قاطع) فيه (فهو عليه إجماعاً) لأنه يجب عليه العمل به **أولاً** (ولو كان له) بالآخرة للتكريم (فتدبر، وإشتراط عدم البدعة المفسقة) وهي البدعة الجلية، كالتجسيم والرفض والخروج (كالعدالة) فمن شرطها وهم الجمهور والحنفية قاطبة يشترط عدم البدعة أيضاً، ومن لا فلا، والأول وهو الصحيح، كيف لا وانه قد غلب مكابرة الهوى على العقل وانغمص رأيهم في تعصبهم، فوقعوا في ضلالة وظلمة، فيريهم الهوى خلاف ما هو عليه، فلا اعتداد بهم، واعتبار القول في الأجماع إنما كان لجامع صحة الرأى، فإن قلت: ما بال أكثر الشافعية حيث قبلوا رواية المبتدع الذي يرى الكذب حراماً ولا يدخلونهم في الأجماع وما الفرق، قلت: لعل الفرق عندهم أن مذهبهم أوقعهم فيما أوقعهم ومع ذلك يحرمون الكذب فلا يجترئون عليه وعدم قبول الرواية كان لريبة الكذب لا غير، وأما الدخول في الأجماع فإنما هو الرأي، وقد أفسدوه لأختيار مكابرة الهوى على العقل، ونحن قد بينا عدم قبول روايتهم أيضاً، ثم أنه إذا تأملت فيما ألقينا ظهر لك أنهم أجدر بعدم الأعتبار من الفاسق فإن الفاسق ما أفسد رأيه، بل أهدر قوله شرعاً فافهم. ثم لما كان يرد على غير شارطي انتفاء البدعة الجلية أنه يلزم أن لا ينعقد الاجماع على خلافه أفضل الصديقين وأمير المؤمنين على الخلاف الروافض في الأول والخوارج في الثاني، أجاب عن الأول بقوله (وخلاف الروافض بعد الاجماع) فإن الأجماع انعقد زمن الصحابة، وهم حدثوا

ذكره أبو زيد من تأثير المسح، فإنه أورد هذا مثالاً للقياس المؤثر وقال: ظهر تأثير المسح في التخفيف في الخف والتيمم، فهو تعليل بمؤثر وقد غلط فيه، إذ ليس يسلم الشافعي أن الحكم في الأصل معلل بكونه مسحاً بل لعله تعبد ولا علة له أو معلل بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا والنزاع واقع في علة الأصل، وهو أن مسح الخف لم يستحب تكراره؟ أيقال أنه تعبد لا يعلل، أو لأن تكراره يؤدي إلى تمزيق الخف، أو لأنه وظيفة تعبدية تمرينية لا تفيد فائدة الأصل إذ لا نظافة فيه، لكن وضع لكيلا تركن النفس إلى الكسل، أو لأنه وظيفة على بدل محل الوضوء لا على الأصل، فمن سلم أن العلة المؤثرة في الأصل هي المسح يلزمه، فالشافعي يقول: أصل يؤدي بالماء، فيتكرر كالأعضاء الثلاثة، فكأنه يقول: هي إحدى الوظائف الأربع في الوضوء، فالأشبه التسوية بين الأركان الأربعة، ولا يمكن ادعاء التأثير

بعدهم بكثير، وإنكارهم حدوثهم، ودعوى أنه كان مذهبهم من قبل كذب ومكابرة لا يلتفت إليه، وأجاب عن الثاني بقوله (وخلاف الخوارج ليس في الاجماع لأن معاوية مجتهد) وهو لم يبايع أمير المؤمنين علياً كرم الله وجهه، ووجوه آله الكرام فما انعقد الاجماع، وأما ثبوت الخلافة فلكفاية بيعة الأكثر من المعتبرين، وكونه اهلاً لها في نفسه من غير ارتياب أو لدليل آخر لاح لهم (فتأمل) وقال بعضهم في كون مخالفة معاوية بالاجتهاد نظر، لأنه لو كانت بالاجتهاد لناظر بالحجة وأمير المؤمنين علي كان ألين للحق، وقصد مناظرته بالحجة، واقامة الحجة عليه، ولم يصغ اليه وعند شهادة عمار، قال: إنما قتله علي حيث جاء به كبيراً، وليس هذا من الحجة في شيء، ولذا قال أمير المؤمنين في الجواب: فاذا قتل حمزة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، بل الكلام في كونه مجتهداً، كيف وقد عده صاحب الهداية من السلاطين الجائرة مقابل العادلين، ولو كان بالاجتهاد لما كان جوراً، ولم ينقل عنه فتوى على طريقة الأصول الشرعية هذا، والأولى أن يقال: لم يكن إجماعاً لما كان أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم شاكاً في أمير المؤمنين، فإنه أرسل مولاه إليه، وقال في اعتذار عدم دخوله في أمره لو كنت في شدق الأسد أحببت أن أكون معك فيه، ولكن هذا الأمر لم أره رواه البخاري. وعن إبى وائل قال: دخل أبو موسى وأبو مسعود على عمار حين بعثه علّي إلى أهل الكوفة يستفزهم، فقالا: ما رأيناك أتيت أمراً أكره عندنا من اسراعك في هذا الأمر منذ أسلمت! فقال عمار لهما مثله رواه البخاري، وأبو بكرة أيضاً عد هذا القتال من الفتنة وإذا كان أمثال أسامة وأبى مسعود وأبى موسى وأبى بكرة شاكين في أمره فأين الإجماع؟ وبعد التنزل فالجواب بحدوثهم بعد الإجماع فافهم.

(**مسألة**: الإجماع الحجة لا يختص بالصحابة) رضوان اللّه تعالى عليهم، بل اجماع من بعدهم أيضاً حجة خلافاً للظاهرية) وعليه الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية وابن حبان (ولأحمد) الأمام (قولان) قول كالظاهرية، وقول كالجمهور، وهو الصحيح (لنا: الأدلة السمعية، فإنها ليست مختصة بالحاضرين على المختار) فإن سبيل المؤمنين والأمة يتناول كل عصر (وأما) الأدلة (العقلية فقيل: تتم)

والمناسبة في العلتين على المذهبين، ولا ينكر تأثير كل واحد من الشبهين في تحريك الظن إلى أن يترجح.

المثال الثاني: قال الشافعي رحمه الله: في مسألة النية طهارتان، فكيف يفترقان؟ وقد يقال: طهارة موجبها في غير محل موجبها، فتفتقر إلى النية كالتيمم، وهذا يوهم الاجتماع في مناسب هو مأخذ النية وإن لم يطلع على ذلك المناسب.

المثال الثالث: تشبيه الأرز والزبيب بالتمر والبر لكونهما مطعومين أو قوتين، فإن ذلك إذا قوبل بالتشبيه بكونهما مقدرين أو مكيلين ظهر الفرق، إذ يعلم أن الربا ثبت لسر ومصلحة، والطعم والقوت وصف ينبيء عن معنى به قوام النفس، والأغلب على الظن أن تلك المصلحة في ضمنهما لا في ضمن الكيل الذي هو عبارة عن تقدير الأجسام.

في غيرهم أيضاً (وقيل: لا) تتم (لأنهم) أي الأخيار من الأمة (خصوا التخطئة بمخالفة إجماع الصحابة) لا بمخالفة كل إجماع (أقول الحق الإتفاق على التخطئة) بمخالفة الأجماع (مطلقاً كما قيل) كما يظهر بأستقراء الوقائع (لكن لا ينتهض ههنا) حجة (لأن الخصم ينكر إمكان وقوعه، وهو لا ينافي التخطئة على تقدير وقوعه فافهم فإنه دقيق) فيه إشارة إلى الفرق بين انتهاض السمعية وعدم إنتهاض العقلية، مع أن الظاهر أنهما سواء، ووجه الفرق أن مقتضى السمعية ان الحجية لازمة لوقوع الأتفاق مطلقاً، ومقتضى العقلية ليس كذلك، بل مقتضاها أنه إذا وجد الأتفاق وصار حجة صح تخطئة مخالفة، فلو وقع الأتفاق ولا عبرة به كما قال الخصم لا ينافي ذلك، نعم: ينافي السمعية لأنه إتفاق على ما ليس بحق كذا في الحاشية. وأنت لا يذهب عليك أن صحة تخطئة المخالف غير متوقفة على الحجية في العلم، ولو توقفت في الخارج، وحاصل الأستدلال أنهم يخطئون مخالف ما وقع عليه الأتفاق في كل عصر، فلو لم يكن إتفاقهم حجة وصواباً عندهم لما ثبت التخطئة فكون الإجماع حجة قطعية مركوز في أذهانهم، ولا يكون هذا إلا عن قاطع، وهذا بعينه جار في إجماع التابعين ومن بعدهم، فالتخطئة لو وجدت تنافي عدم الحجية قطعاً، وإن أراد أن التخطئة في نفس الأمر متوقفة على الحجية فهذا غير ضار بل نافع، ثم انه لو كان تخطئة المخالف غير مناف لعدم العبرة بالإتفاق بعد تحققه لم يتم هذا الدليل أصلاً، فإن للخصم أن يقول: هذا إنما لو كان إجماع الصحابة حجة معتبرة، وأما لو كان غير معتبر كما يقول به الخصم فالتخطئة لا تنافي ذلك هذا فإذن لم يبق فارق بعد تسليم التخطئة بين العقلية والسمعية ولم يبق في هذا كلام إلا بأن الخصم ينكر تحقق الأتفاق، فالتخطئة على تقدير تحققه لا تنافي ذلك ومثل هذا تحققها في السمعية أيضاً، فالجواب حينئذ بإثبات وقوع اتفاق التابعين في حادثة ولم يثبت إنكار الخصم إلا عند استقرار الخلاف، وتقرر المذاهب لا عند سكوت الصحابة لعدم وقوع هذه الحادثة في زمنهم، ومحل الخلاف ههنا هو هذا إلا ذاك، فإنه مسألة أخرى سيجيء بيانها إن شاء الله، الظاهر به (قالوا: **أولاً**: أجمع الصحابة على أن ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد) ولا بأس برجوعه إلى أي طرف شاء (فلو قيل بإجماع من بعدهم لأبطله) إذ لا يبقى حينئذ محل الإجتهاد (ولزم النقيضان) لحقية

المثال الرابع: تعليلنا وجوب الضمان في يد السوم بأنه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق ونعديه إلى يد العارية، وتعليل أبي حنيفة بأنه أخذ على جهة الشراء، والمأخوذ على جهة الشراء كالمأخوذ على حقيقته ويعديه إلى الرهن، فكل واحدة من العلتين ليست مناسبة ولا مؤثرة، إذ لم يظهر بالنص أو الاجماع إضافة الحكم إلى هذين الوصفين في غير يد السوم، وهو في يد السوم متنازع فيه.

المثال الخامس: قولنا: إن قليل أرش الجناية يضرب على العاقلة لأنه بدل الجناية على الآدمي كالكثير، فإنا نقول: ثبت ضرب الدية وضرب أرش اليد والأطراف، ونحن لا نعرف معنى مناسباً يوجب الضرب على العاقلة، فإنه على خلاف المناسب، لكن يظن أن

كل اجماع (قلنا) هذا (منقوض بإجماع الصحابة) على حكم (بعد هذا الإجماع) أي على أن ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد فحينئذ لزم النقيضان (والحل أنه في العرف عرفية عامة) أي ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد (ما دام لا قاطع) فيه، فانعدام الحكم الوصف لا يوجب بطلان هذا الذي هو مجمع عليه (و) قالوا (ثانياً: لو اعتبر) اجماع من بعدهم (لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة) بعضاً، يعني لو اعتبر هذا الاجماع لاعتبر اجماع من بعد الصحابة بعد تقرر الخلاف فيهم (قلنا نمنع الملازمة) فإن بينهما فرقاً بعدم وجود الإتفاق عند استقرار الخلاف السابق فيمن قبل لكون قول كل مع الدليل حقاً، هذا عند من يشترط عدم الخلاف السابق (أو بطلان اللازم) فإن هذا الإجماع حجة أيضاً على رأي الأكثر.

(**مسألة**: لا يشترط عدد التواتر) في المجمعين (في مختار الأكثر) ليس المراد بعدد التواتر العدد المعين فإنه قد تقدم أنه لاحد لأقله، بل المراد عدد لو أخبروا في محسوس وقع العلم (لأن الحجية إنما هي (للاتفاق تكريماً) لهذه الأمة (وهو مطلق) لا دخل فيه لعدد التواتر، أعلم أن العمدة في إثبات حجية هذا الإجماع الدلائل السمعية، أما العقلية فلا تفيد لأن التخطئة لم تظهر لمخالف المجمعين الغير البالغين عدد التواتر كما لا يخفى، ولذا قال المصنف الحجية للإجماع تعبدي تكريماً فافهم (فجمع) قالوا (لا بد من جماعة) ولا يكون اتفاق الإثنين ولو كانا كل الأمة المجتهدة إجماعاً لوقوع ذم مخالفة الجماعة في الحديث (وقيل يكفي اثنان) إذا كانا كل الأمة المجتهدين وهو الظاهر، وإلا لزم إجماع الأمة على الخطأ (أما الواحد) إذا كان هو المجتهد لا غير (فقيل حجة لئلا يخرج الحق عن الأمة) وتحقيق مناط لا تجتمع أمتي على الضلال يقتضي عدم خروج الحق عن الأمة ولعله لذلك يكون قول الإمام محمد المهدي الموعود حجة يخطىء مخالفة (وقيل لا) أي لا يكون حجة (لأن المنفي عنه الخطأ هو الاجتماع) دون الواحد (وهو المختار) وأنت لا يذهب عليك أنه إنما نفي عن الإجماع الخطأ تكريماً لهذه الأمة المرحومة لعدم خروج الحق عنها وهو يقتضي نفي الخطأ عن الواحد إذا كان هو المجتهد كيف لا ويلزم حينئذٍ أن لا يكون في الأمة من يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر والسمعي ينفيه فافهم.

(**مسألة**: التابعي المجتهد معتبر عند انعقاد إجماع الصحابة عند الحنفية والشافعية وأكثر المتكلمين) فلا يكون إجماعاً عند مخالفته إياهم، فإن قلت هذا لا يصح عند من يقول بحجية قول

ضابط الحكم الذي تميز به عن الأموال هو أنه بدل الجناية على الآدمي فهو مظنة المصلحة التي غابت عنا.

المثال السادس: قولنا في مسألة التبييت أنه صوم مفروض، فافتقر إلى التبييت كالقضاء، وهم يقولون: صوم عين، فلا يفتقر إلى التبييت كالتطوع، وكأن الشرع رخص في التطوع ومنع من القضاء، فظهر لنا أن فاصل الحكم هو الفرضية، فهذا وأمثاله مما يكثر شبهه ربما ينقدح لبعض المنكرين للشبه، في بعض هذه الأمثلة إثبات العلة بتأثير أو مناسبة، أو بالتعرض للفارق وإسقاط أثره، فيقول: هي مأخذ هذه العلل لا ما ذكرته من الإيهام فنقول: لا يطرد ذلك في جميع الأمثلة، وحيث يطرد فليقدر انتفاء ذلك المأخذ ظهر لهذا

الصحابة، فإن مخالفة التابعي إياه حرام عليه فلا يعتبر قوله، فلا يضر إجماعهم، قلت لا نسلم الحرمة عنده إذا أدى اجتهاده إلى عدم الحجية لكونها مجتهداً فيها مظنونة ظناً ضعيفاً فافهم (ومن بلغ درجة الاجتهاد بعد إجماعهم فاعتباره) موقوف (على شرط انقراض العصر وعدم ظهور المخالفة من المجمعين) بعد الإجماع (ولا من التابعين) إياهم (في حياتهم) فعند هذا الشارط لا بد من دخول من بلغ الاجتهاد زمن الصحابة بعد إجماعهم (وقيل لا يعتد) التابعي في إجماعهم (مطلقاً وهو رواية عن) الإمام (أحمد) وإليه يشير كلمات الشيخ الأكبر (لنا العصمة) تثبت (للكل) من الأمة والصحابة مع وجود هذا التابعي بعض الأمة (أقول: إن قيل لولا قاطع) عندهم على الحكم (لما أجمعوا عادة) عليه فيكون إجماعهم حجة ولا ينظر إلى قول التابعي (قلنا ممنوع) فإن الاتفاق قد يكون بالقياس (واستدل بأنهم سوّغوا الاجتهاد معهم كسعيد وشريح والحسن ونحوهم ولولا الاعتبار) لهم (لم يفد) تسويغهم اجتهاداً معهم (أجيب إنما يتم لو ثبت التسويغ مع إجماعهم) يعني إنما يتم لو ثبت تسويغهم إياه في إجماعهم وهو ممنوع (لا) فيما يكون مختلفاً فيه، فإنّ التسويغ فيه لا يفيد ما نحن فيه (كما عن أبي سلمة تذاكرت مع ابن عباس وأبي هريرة في عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس بأبعد الأجلين وقلت بوضع الحمل) ولفظ البخاري: جاء رجل إلى ابن عباس وأبو هريرة جالس عنده فقال: أفتني في امرأة ولدت بعد زوجها بأربعين ليلة؟ فقال ابن عباس: بأبعد الأجلين فقلت أنا: ﴿**وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن**﴾[1]: (فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي، يعني أبا سلمة) فأرسل ابن عباس كريباً إلى أم سلمة فقالت: قتل زوج سبيعة الأسلمية وهي حبلى، فوضعت بعد موته بأربعين ليلة فخطبت فأنكحها رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلّم وكان أبو السنابل فيمن خطبها.

واعلم أنهم اختلفوا بعد أن الإجماع مع مخالفة التابعي المجتهد ليس إجماعاً إنه حجة أم لا فمن ذهب إلى حجية قول الصحابي يقول حجة ومن لا فينبغي لا والحق أنه حجة مظنونة لظهور إصابة رأي هؤلاء الأخبار المشاهدين للقرائن فافهم.

(**مسألة**: قيل إجماع الأكثر مع ندرة المخالف) بأن يكون واحداً أو إثنين (إجماع كغير إبن عباس)

---

(۱) سورة الطلاق الآية ٤.

الناظر، وعند انتفائه يبقى ما ذكرناه من الإيهام، وهو كتقديرنا في تمثيل المناسب بإسكار الخمر عدم ورود الإيماء في قوله تعالى: **﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء﴾**[1] والمقصود أن المثال ليس مقصوداً في نفسه، فإن انقدح في بعض الصور معنى زائد على الإيهام المذكور فليقدر انتفاؤه، هذا حقيقة الشبه وأمثلته.

وأما إقامة الدليل على صحته فهو: أن الدليل إما أن يطلب من المناظر أو يطلبه المجتهد من نفسه، والأصل هو المجتهد، وهذا الجنس مما يغلب على ظن بعض المجتهدين، وما من مجتهد يمارس النظر في مأخذ الأحكام إلا ويجد ذلك من نفسه، فمن أثر ذلك في نفسه حتى غلب ذلك على ظنه فهو كالمناسب، لم يكلف إلاّ غلبة الظن، فهو صحيح في حقه، ومن لم يغلب ذلك على ظنه فليس له الحكم به، وليس معنا دليل قاطع

أجمعوا (على القول بالعول) [عندما][2] تكثر السهام عن المال، هذا على المشهور، وإلاّ فسيجيء أن إنكار العول مما لم يصح عنه (وغير أبي موسى) الأشعري أجمعوا (على نقض النوم للوضوء، وغير أبي هريرة وابن عمر) أجمعوا (على جواز الصوم في السفر) فيه إشارة إلى أن أبا هريرة فقيه كما هو الصحيح وقد مر (وقيل إن سوغ الأكثر اجتهاده) مع مخالفته إياهم (كخلاف) أمير المؤمنين وإمام الصديقين (أبي بكر الصديق في الممتنعين عن) أداء (الصدقات) حيث تفرد بالحكم بقتلهم (فلا ينعقد) الإجماع مع مخالفته (بخلاف قول ابن عباس بحل التفاضل في أموال الربا) فإنهم لم يسوغوا اجتهاده هذا حتى أنكروا عليه مرة بعد أخرى إلى أن رجع عما كان يقول كما في صحيح مسلم وروى عنه اللهم أني تبت عن قولي في الصرف وقولي في المتعة، وفي التمثيل الأول نظر فإنه لم يثبت أن غير أمير المؤمنين الصديق الأكبر اتفقوا على عدم جواز قتال مانعي الزكاة، وهو رضي الله تعالى عنه خالفهم فقط، بل الذي ثبت أنه رضي الله عنه لما هم بقتال مانعي الزكاة اشتبه ذلك على أمير المؤمنين عمر بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله فكشف شبهته بأنه داخل في الاستثناء فوافقه، وأجمع عليه الصحابة كافة وقاتلوا معه فليس هذا من الباب في شيء فاحفظه (والمختار أنه ليس بإجماع لانتفاء الكل) الذي هو مناط العصمة، ثم اختلفوا (فقيل ليس بحجة أصلاً) كما أنه ليس بإجماع (وقيل: بل حجة ظنية) غير الإجماع (لأن الظاهر إصابة السواد الأعظم) إذ من البعيد أن لا يطلع الأكثر بعد الفحص الشديد ويطلع الواحد الأندر (قيل ربما كان الحق مع الأقل) وليس فيه بعد (ألا ترى الفرقة الناجية واحدة من ثلاث وسبعين) فالأقل على الحق (وقد ارتد أكثر الناس بعد وفاته عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام والمؤمنون أقل) من الكفرة (وكان الأكثر) من الناس (في زمان بنى أمية على إمامة معاوية) مع أن الحق كان بيد أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه من غير ريبة (و) على إمامة (يزيد) ابنه مع أنه كان من أخبث الفساق، وكان بعيداً بمراحل من الإمامة، بل الشك في

---

(١) سورة المائدة الآية ٩١.

(٢) وردت في الأصل: عند، ولعل الصواب ما أثبتناه.

يبطل الاعتماد على هذا الظن بعد حصوله، بخلاف الطرد على ما ذكرناه، أما المناظر فلا يمكنه إقامة الدليل عليه على الخصم المنكر فإنه إن خرج إلى طريق السبر والتقسيم كان ذلك طريقاً مستقلاً لو ساعد مثله في الطرد لكان دليلاً، وإذا لم يسبر فطريقه أن يقول: هذا يوهم الاجتماع في مأخذ الحكم ويغلب على الظن، والخصم يجاحد، إما معانداً جاحداً وإما صادقاً من حيث أنه لا يوهم عنده ولا يغلب على ظنه، وإن غلب على ظن خصمه، والمجتهدون الذين أفضى بهم النظر إلى أن هذا الجنس مما يغلب على الظن لا ينبغي أن يصطلحوا في المناظرة على فتح باب المطالبة أصلاً كما فعله القدماء من الأصحاب، فإنهم لم يفتحوا هذا الباب، واكتفوا من العلل بالجمع بين الفرع والأصل بوصف جامع كيف كان، وأخرجوا المعترض إلى إفساده بالنقض أو الفرق أو المعارضة، لأن إضافة وصف آخر من

إيمانه خذله الله تعالى، والصنيعات التي صنعها معروفة من أنواع الخبائث (وأشباههما) من الظلمة والفسقة، والحاصل: أن الحق ربما كان مع الأقل ولا بعد فيه والمذكورات إسناد (أقول: كثرة الفرق لا تستلزم كثرة الأشخاص) بل يجوز أن تكون أشخاص الفرقة الواحدة أكثر من أشخاص سائر الفرق فوحدة الفرقة الناجية لا توجب كون الحق مع الأقل (وكثرة الأشخاص لا تستلزم كثرة العدول والمجتهدين) وقائلو إمامة معاوية لم يكونوا مجتهدين اللهم إلّا نادراً وقائلو إمامة يزيد وأشباهه لم يكونوا عدولاً بل من أغلظ الفسقة (والنزاع) إنما وقع (فيه) فإن الظاهر من اتفاق أكثر المجتهدين العدول الإصابة (فتأمل) فيه فإنه لا يزيد على الكلام على السند. قال في الحاشية المقصود دعوى ظهور الإصابة، ولما كان الاشتباه لهذا الإسناد تكلم عليه، وأنت لا يخفى عليك أن دعوى الظهور لا تخلو عن كدر فتأمل المكتفون بإجماع الأكثر (قالوا أولاً) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار)[1] رواه أصحاب السنن ومثله في صحيح البخاري (قلنا محمول على الإجماع) أي على إجماع الكل بناء (على أنه يمنع المخالفة بعد الموافقة لأنه) أي شذ (من شذ البعير) إذا تواحش بعد ما كان أهلياً (و) قالوا (ثانياً: صح خلافة) أمير المؤمنين وإمام الصديقين (أبي بكر) رضي الله عنه صحة لا يرتاب فيها إلّا من سفه نفسه (مع خلاف) أمير المؤمنين (علي) كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام (وسعد بن عبادة وسلمان) الفارسي ولو كان الشرط إجماع الكل لما صح هذا الإجماع على الخلافة الواضح الصحة مثل وضوح الشمس، ثم عد سلمان غير صحيح فإنه لم ينقل عنه التوقف أصلاً، كيف وسلمان من تلامذة إمام الصديقين، وأصحاب الإمام العارف خواجه بهاء الدين نقشبند قدس سره من الأولياء يروون أخذه التصوف منه رضي الله عنه، وينسبون خرقة إرادته إليه رضي الله تعالى عنه (ويدفع بأن الإجماع بعد رجوعهم) إلى بيعته رضي الله عنه، هذا واضح في أمير المؤمنين علي، فإنه قد روى عبدالرزاق عن معمر عن عكرمة قال لما بويع لأبي بكر تخلف علي عن بيعته وجلس في بيته فلقيه عمر فقال: تخلّفت عن بيعة أبي بكر؟ فقال إني آليت بيمين حين قبض رسول الله صلى الله

---

(١) انظر كنز العمال (٧/ ٢٠٢٤١).

الأصل إلى ما جعله علة الأصل وإبداء ذلك في معرض قطع الجمع أهون من تكليف إقامة الدليل على كونه مغلباً على الظن، فإنّ ذلك يفتح طريق النظر في أوصاف الأصل، والمطالبة تحسم سبيل النظر، وترهق إلى ما لا سبيل فيه إلى إرهاق الخصم وإفحامه، والجدل شريعة وضعها الجدليون، فليضعوها على وجه هو أقرب إلى الانتفاع، فإن قيل: وضعها كذلك يفتح باب الطرديات المستقبحة، وذلك أيضاً شنيع، قلنا: الطرد الشنيع يمكن إفساده على الفور بطريق أقرب من المطالبة فإنه إذا علل الأصل بوصف مطرد يشمل الفرع فيعارض بوصف مطرد يخص الأصل ولا يشمل الفرع، فيكون ذلك معارضة الفاسد بالفاسد، وهو مسكت معلوم على الفور، والاصطلاح عليه كما فعله قدماء الأصحاب أولى، بل لا سبيل إلى الاصطلاح على غيره لمن يقول بالشبه، فإن لم يستحسن هذا الاصطلاح فليقع

عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أن لا أرتدي برداء إلاّ إلى الصلاة المكتوبة حتى أجمع القرآن فإني خشيت أن ينفلت، ثم خرج فبايعه كذا في الاستيعاب. ثم اختلفت الروايات في زمان التوقف ففي صحيح ابن حبان أنه بايع بعد ثلاثة أيام وصححه القسطلاني وفي الصحيحين بعد ستة أشهر وقال بعض أهل التحقيق أنه كرّم الله وجهه، بايع بيعتين أولهما: بعد ثلاثة أيام بقبول الخلافة، وثانيهما: بعد ستة أشهر، لما وقع المشاجرة في فدك وغيره ولما زعم الناس التباغض ولم يكن لهم ذلك الزعم كيف وأمثال أمير المؤمنين على براء منه وللتفصيل موضع آخر لكن رجوع سعد بن عبادة فيه خفاء فإنه تخلف ولم يبايع وخرج عن المدينة ولم ينصرف إليها إلى أن مات بحوران من أرض الشام لسنتن ونصف مضتا من خلافة أمير المؤمنين عمر، وقيل: مات سنة إحدى عشرة في خلافه أمير المؤمنين الصديق الأكبر، كذا في الاستيعاب وغيره. فالجواب الصحيح عن تخلّفه، أن تخلفه لم يكن عن اجتهاد فإن أكثر الخزرج قالوا: منا أمير ومنكم أمير لئلا تفوت رئاستهم، فأظهر الصديق الأعظم حديثاً أفاد بطلان قولهم، فقال معاذ بن جبل وغيره، كما أن الرسول من قريش كذلك خليفته، وقال أمير المؤمنين عمر على ما في الاستيعاب بسند متصل أنشدكم الله هل تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلّم أمر أبا بكر أن يصلي بالناس قالوا: اللهم نعم، قال: فإياكم تطيب نفسه أن يزيله عن مقام أقامه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم؟ فقالوا: كلنا لا تطيب نفسه ونستغفر الله، فبايع الأنصار كله من الخزرج والأوس، ولم يبايع سعد لما كان له حب السيادة، وإذا لم تكن مخالفته عن الاجتهاد فلا يضر الإجماع، ولعله لهذا قال أمير المؤمنين عمر حين قالوا قتلتم سعداً قتله الله، كما في صحيح البخاري، وظني أن الذي وقع في موته أنه وجد ميتاً مخضر اللون، كان أثر دعوة أمير المؤمنين والله أعلم. فإن قلت فحينئذٍ قد مات هو رضي الله عنه شاق عصا المسلمين مفارق الجماعة، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لم يفارق الجماعة أحد ومات إلاّ مات ميتة الجاهلية» رواه البخاري والصحابة، لا سيما مثل سعد براء عن موت الجاهلية قلت هب أن مخالفة الإجماع كذلك إلاّ أن سعداً شهد بدراً على ما في صحيح مسلم والبدريون غير مؤاخذين بذنب مثلهم كمثل التائب وإن عظمت المعصية، لما أعطاهم الله تعالى من المنزلة الرفيعة برحمته الخاصة بهم،

الاصطلاح على أن يسير المعلل أوصاف الأصل ويقول: لا بدّ للحكم من مناط، وعلامة ضابطة، ولا علة ولا مناط إلاّ كذا وكذا، وما ذكرته أولى من غيره أو ما عدا ما ذكرته فهو منقوض وباطل، فلا يبقى عليه سؤال إلاّ أن يقول: مناط الحكم في محل النص الاسم أو المعنى الذي يخص المحل كقوله: الحكم في البر معلوم باسم البر فلا حاجة إلى علامة أخرى، وفي الدراهم والدنانير معلوم بالنقدية التي تخصها، أو يقول: مناط الحكم وصف آخر لا أذكره، ولا يلزمني أن أذكره، وعليك تصحيح علة نفسك، وهذا الثاني مجادلة محرمة محظورة، إذ يقال له: إن لم يظهر لك إلاّ ما ظهر لي لزمك ما لزمني بحكم استفراغ الوسع في السبر، وإن ظهر لك شيء آخر يلزمك التنبيه عليه بذكره حتى أنظر فيه فأفسده أو أرجح علتي على علتك، فإن قال: هو اسم البر أو النقدية فذلك صحيح مقبول، وعلى

وأيضاً هو عقبي ممن بايع في العقبة، وقد وعدهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم الجنة والمغفرة، فإياك وسوء الظن بهذا الصنيع فاحفظ الأدب فإن قلت إذ قد اعترفتم أن الإجماع إنما تحقق بعد دخول أمير المؤمنين علي فمن أين صحة الخلافة قبل بيعته كرم الله وجهه؟ قلنا أولاً أن خلافته صحت من الإشارات النبوية كما في صحيح مسلم «أدعي لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً إني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى، ويأبى الله والمسلمون إلاّ أبا بكر» وكما روى الترمذي «لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره» وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لتلك المرأة إذ سألت شيئاً فوعدها فقالت: إذا جئت ولم أجدك؟ كأنها تعنى به الموت «إن لم تجديني فأتي أبا بكر» رواه الصحيحان قال الشافعي الإمام هذا إشارة إلى الخلافة، ولنعم ما قال الشيخ ابن حجر المكي أن خلافته رضي الله عنه ثبتت بالنص، وثانياً: ما أشار إليه بقوله (وأما الصحة) أي صحة الخلافة (فللإجماع على كفاية بيعة الأكثر) وقد وجدت فإنه لم يتخلف يوم السقيفة إلاّ رجال أقلون، ثم بايعوا بعد ذلك (فافهم) ولا تزل فإنه زلة عظيمة.

(مسألة: انقراض عصر المجمعين ليس شرطاً) لانعقاد الإجماع (عند المحققين ومنهم الحنفية وقال أحمد) الإمام (وأبو الحسن الأشعري وابن فورك) انقراض العصر (شرط مطلقاً) سواء كان إجماع الصحابة أو إجماع من بعدهم (وقيل): شرط (في إجماع الصحابة) فقط (وقيل): شرط (في) الإجماع (السكوتي) فقط (و) قال (الإمام) إمام الحرمين: (إن كان سنده قياساً) فشرط وإلاّ لا، (كذا في المختصر والصحيح أن الشرط عنده حينئذٍ) أي حين كان السند قياساً (تطاول الزمان) لا انقراض العصر (فلو هلكوا بغتة بعد الاتفاق لا إجماع عنده) مع وجود الانقراض لفقد التطاول (لنا الدليل) على العصمة (اتفاق الكل) من الأمة بالنص (وقد وجد ولو لمحة) فوجب عصمته، وبهذا القدر تم الدليل لكن زيد عليه لزيادة التوضيح والاستئناس لعدم الاشتراط (و) قيل (ذلك لأن الانقراض لا مدخل له في الإصابة ضرورة فتأمل) وما في الحاشية إشارة إلى أن حجية الإجماع ليست عقلية بل أمر تعبدي، ألا ترى أنه لم يكن حجة في زمانه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام فكما كان انقراض زمانه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم شرطاً فكذا يجوز أن يكون انقراض عصر المجتهدين أيضاً شرطاً فلا

المعلل أن يفسد ما ذكره بأن يقول: ليس المناط اسم البر بدليل أنه إذا صار دقيقاً أو عجيناً أو خبزاً دام حكم الربا وزال اسم البر، فدل أن علامة الحكم أمر يشترط فيه هذه الأحوال من طعم أو قوت أو كيل. والقوت لا يشهد له الملح، فالطعم الذي يشهد له الملح أولى، والكيل ينبىء عن معنى يشعر بتضمن المصالح بخلاف الطعم. فهكذا نأخذ من الترجيح ونتجاذب أطراف الكلام، فإذا الطريق إما اصطلاح القدماء وإما الاكتفاء بالسبر، وإما إبطال القول بالشبه رأساً والاكتفاء بالمؤثر الذي دل النص أو الاجماع أو السبر القاطع على كونه مناطاً للحكم، ويلزم منه أيضاً ترك المناسب، وإن كان ملائماً، فكيف إذا كان غريباً، فإن للخصم أن يقول: إنما غلب على ظنك مناسبته من حيث لم تطلع على مناسب أظهر وأشدّ

يزيد على الكلام على التوضيح ولا يضر أصل الاستدلال، وأما في حياته صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا تحقق للإجماع لكفاية قوله، وبلغو الأجماع لا أن الأجماع لو وقع لم يكن حجة فالقياس عليه مع فارق (واستدل لو شرط) انقراض العصر (لما وجد إجماع لتلاحق المجتهدين) أي لخوفهم مرة بعد أخرى فلو توقف الاجماع على الانقراض ووجد مجتهد وجب دخوله، ثم يجب انقراضه فيجب دخول آخر لاحق قبل انقراضه وهكذا (وأجيب أولاً كما في شرح الشرح بأن التلاحق) للمجتهدين (ليس بواجب، بل غايته الجواز فمن أين يلزم عدم تحقق الإجماع ولا فساد فيه (قيل: إنه واجب عادة وإن لم يجب عقلاً) فإن العادة جرت بوجود مجتهد في كل عصر (أقول للمنع مجال) فإنّ جريان العادة في القرون السابقة مسلم وأما في كل عصر ففي حيز الخفاء (والأوجه) في دفع شرح الشرح أن يقال: (أن المراد) لو شرط لزم (عدم تحققه في زمان قد أجمعوا على تحققه فيه) أي في لأمان تحققه فيه مسلم بيننا وبينكم (وهو زمان الصحابة والتابعين وتابعهم، وحينئذٍ لا يمنع اللحوق) للمجتهدين، ولا يصح (لأنه معلوم الوقوع فتدبر و) أجيب (ثانيا: بأن الشرط إنما هو انقراض) المجمعين (الأولين) فقط لا انقراض اللاحقين (ولو قيل بمدخلية اللاحقين) في تحقق الإجماع، وحينئذ لا يلزم عدم تحقق الإجماع. وأما إذا قيل بعدم مدخلية اللاحقين بأن يكون الإجماع إجماع المجمعين لكن الحجية مشروطة بالانقراض فعدم اللزوم أظهر، وأنت لا يذهب عليك أن الانقراض لو كان شرطاً لكان لاحتمال ظهور الحجة بخلافه والرجوع إليه وهذا متحقق في كل من له دخل في الإجماع فالمجتهد اللاحق إن كان الإجماع بدون رأيه غير معتبر فلا بد من إنقراض عصره أيضاً لقيام الاحتمال المذكور وإن لم يكن له دخل في الإجماع، بل تم بدونه فهذا باطل لأنه إذا شرط الانقراض فقبله لا حجة أصلاً فجاز مخالفة اللاحق بالرأي ويكون قوله معتبر فوقت الحجة وهو وقت الانقراض لم يوجد قول كل الأمة فانتفى الأجماع وحينئذٍ اتجه الدليل واندفع الكلامان الأخيران فتأمل الشارطون (قالوا أولاً يؤدي) عدم الاشتراط المذكور (إلى منع المجتهد عن الرجوع) عن مذهبه (عند ظهور موجبه) أي موجب الرجوع (ولو) كان ذلك الموجب (خبراً صحيحاً) واجب العمل واللازم باطل (قلنا منقوض بما بعد الانقراض) فإنه يلزم منع المجتهد عن مخالفته مع وجود الموجب ولو كان خبراً صحيحاً، (والحل منع بطلان التالي) لأنا نلتزم المنع عن الرجوع ولا نسلم إمكان الموجب (لأن الإجماع قاطع) فلا يصح دليل مقابلته (قال

إخالة مما اطلعت عليه، وما أنت إلا كمن رأى إنساناً أعطى فقيراً شيئاً فظن أنه أعطاه لفقره، لأنه لم يطلع على أنه ابنه، ولو اطلع لم يظن ما ظنه وكمن رأى ملكاً قتل جاسوساً فظن أنه قتله لذلك، ولم يعلم أنه دخل على حريمه وفجر بأهله، ولو علم لما ظن ذلك الظن، فإن قبل من المتمسك بالمناسب أن يقول: هذا ظني بحسب سبري وجهدي واستفراغ وسعي، فليقبل ذلك من المشبه بل من الطارد، ويلزم إبداء ما هو أظهر منه حتى يمحق ظنه. وهذا تحقيق قياس الشبه وتمثيله ودليله.

أما تفصيل المذاهب فيه ونقل الأقاويل المختلفة في تفهيمه فقد آثرت الأعراض عنه لقلة فائدته، فمن عرف ما ذكرناه لم يخف عليه غور ما سواه ومن طلب الحق من أقاويل الناس دار رأسه وحار عقله، وقد استقصيت ذلك في تهذيب الأصول.

أبو عبيدة) بفتح العين السلماني [1] (لعلي) أمير المؤمنين (حين رجع عن عدم صحة بيع أم الولد) روى البيهقي عن أمير المؤمنين على أنه خطب على منبر الكوفة فقال: اجتمع رأيي ورأى أمير المؤمنين عمر أن لاتباع أمهات الأولاد، وأما الآن فأرى بيعهن، فقال عبيدة السلماني (رأيك مع الجماعة أحب إليّ) والمحفوظ إلينا (من رأيك وحدك) فأطرق علي رضي الله عنه ثم قال اقضوا ما أنتم قاضون فأنا أكره أن أخالف أصحابي. وفي رواية عبدالرزاق رأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إليّ من رأيك وحدك في الفرقة، فضحك علي رضي الله عنه، كذا في فتح القدير. فقد ظهر من هذا أن الرجوع غير صحيح عند وقوع الإجماع مرة وإلاّ لما أنكر عبيدة على أمير المؤمنين علي وتوقف هو عن الرجوع، كذا قالوا وفيه خفاء فإن هذا إنما يدل على اتفاق رأي أميري المؤمنين لا على اتفاق آراء الكل، وقول عبيدة أيضاً لا يدل عليه لأن الجماعة تقع على ما فوق الاثنين، ولذا قال أحب إليّ ولم يقل رأيك وحدك خطأ قطعاً وأما رجوع أمير المؤمنين عن هذا القول فلعله لرجوع رأيه إلى ما كان كما هو الظاهر أولم يرجع لكن أمرهم بالثبات على ما كانوا عليه كراهية أن ينتقلوا من رأي مجتهد إلتزموه على أنفسهم فافهم، ثم أنه لو كان على عدم جواز البيع إجماع لزم كون قول أمير المؤمنين إما خارقاً للاجماع وشأنه أجل من ذلك، وأما الآن الانقراض شرط عنده وهو أيضاً بعيد منه، وأيضاً لو يتوجه إليه ما قال عبيدة فافهم ولا يبعد أن يقال المقصود منه الاستناد والقدر الثابت فيه كافٍ لأنه لما أنكر الرجوع عن موافقة البعض أو الأكثر لكونهم في طبقة علياً فأي استبعاد في حرمة مخالفة الإجماع والرجوع بعد فتأمل (و) قالوا (ثانياً: لو لم يعتبر قول الراجع) من المجمعين بعد الإجماع (لأن الأول اتفاق الأمة) لا يجوز خرقه (لوجب عدم اعتبار قول من مات من المخالفين) في الإجماع اللاحق (لأن الباقي كل الأمة) فيكون اتفاقهم حجة (قلنا: قد يمنع بطلان اللازم) ويلتزم عدم اعتبار قول من مات (لأن قول الميت كالميت) فلا يعتبر (وقد

---

(١) ورد في الأصل: أبو عبيدة، والأصح هو عبيدة السلماني المرادي الكوفي الفقيه المفتي، أسلم في حياة النبي ﷺ وتفقه بعلي وابن مسعود، قال الشعبي: كان يوازي شريحاً في القضاء توفي في سنة اثنين وسبعين للهجرة. (انظر شذرات الذهب ١/ ٧٨).

(الطرف الثاني)
(في بيان التدريج في منازل هذه الأقيسة من أعلاها إلى أدناها)

وأدناها الطرد الذي ينبغي أن ينكره كل قائل بالقياس، وأعلاها ما في معنى الأصل الذي ينبغي أن يقربه كل منكر للقياس، وبيانه أن القياس أربعة أنواع: المؤثر، ثم المناسب، ثم الشبه، ثم الطرد، والمؤثر يعرف كونه مؤثراً بنص أو إجماع أو سبر حاصر، وأعلاها المؤثر، وهو ما ظهر تأثيره في الحكم، أي الذي عرف إضافة الحكم إليه وجعله مناطاً، وهو باعتبار النظر إلى عين العلة وجنسها، وعين الحكم وجنسه أربعة، لأنه إما أن يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم، أو تأثير عينه في جنس ذلك الحكم، أو تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، أو تأثير جنسه في عين ذلك الحكم، فإن ظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم فهو

يمنع الملازمة وعليه الأكثر لأن قوله) أي قول من مات (حي بدليله فهو كبقائه) أي كبقاء الميت (حين الانعقاد) للإجماع فلم يلزم الاتفاق وأما فيما نحن فقد وجد الاتفاق ولو لمحة (فتأمل).

(**مسألة**: اتفاق العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في) العصر (الأول ممتنع عند الأشعري و) الأمام (أحمد و) الأمام حجة الإسلام (الغزالي والإمام) إمام الحرمين (والمختار أنه واقع حجة وعليه أكثر الحنفية والشافعية. لنا على الوقوع إجماع التابعين على جواز متعة العمرة) أي الجمع بينهما بأحرام واحد أو بأحرامين في أشهر الحج، والفقهاء يطلقون القرآن على الأول، والمتعة على الثاني، والمصنف جرى على الاطلاق القديم (وقد كان) أمير المؤمنين (عمر أو) أمير المؤمنين (عثمان ينهي) عنه أما نهي أمير المؤمنين عثمان فثابت في الصحيحين، وغيره في الحاشية في صحيح البخارى أن مروان قال: شهدت عثمان وعلياً وعثمان ينهى عن المتعة وأن يجمع بينهما، فلما رأى علي أهل بهما: البيك بعمرة وحجة، وقال: ما كنت لأدع سنة النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم لقول أحد، ثم الروايات متظافرة، فلا يضر كون الراوي مروان، وأما نهي أمير المؤمنين عمر فلم يثبت بسند صحيح، لكن يروى في غير المعتبرات أن عمر كان يقول: ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أنا أحرمهن وأنهي عنهن متعة الحج ومتعة النكاح، وحي على خير العمل فإن صح فمعناه أن الثلاثة التي وقعت في العهد الشريف أحياناً أنا أبين حرمتهن التي تثبت منه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام وأنهى عنهن لأجل الحرمة الثابتة في الشرع الشريف بعد الإباحة وأراد بمتعة الحج فسخ الحج بالعمرة، ثم الحج بالإحرام في يوم قبل عرفة فإنه وإن وقع في حجة الوداع لكنه كان مختصاً بالصحابة كما قال أبو ذر رواه مسلم وهذا موافق لما روي عنه في أحد الصحيحين أنه قال لعلي أن الله يقول: ﴿**وأتموا الحج والعمرة لله**﴾[1] جميعاً. وأما رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه

---

(١) سورة البقرة الآية ١٩٦.

الذي يقال له أنه في معنى الأصل، وهو المقطوع به الذي ربما يعترف به منكرو القياس، إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلاّ تعدد المحل، فإنه إذا ظهر أن عين السكر أثر في تحريم عين الشرب في الخمر، والنبيذ ملحق به قطعاً، وإذا ظهر أن علة الربا في التمر الطعم فالزبيب ملحق به قطعاً، إذ لا يبقى إلاّ اختلاف عدد الأشخاص التي هي مجاري المعنى، ويكون ذلك كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي، إذ يكون الهندي والتركي في معناه.

الثاني في المرتبة: أن يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم لا في عينه، كتأثير أخوة الأب والأم في التقديم في الميراث، فيقاس عليه ولاية النكاح، فإنّ الولاية ليس هي عين الميراث، لكن بينهما مجانسة في الحقيقة، فإنّ هذا حق، وذلك حق، فهذا دون الأول: لأنّ

وسلم فقد ساق الهدي فلم يحل. وأما متعة النساء وإن أبيحت يوم خيبر لكن حرمت بعد ذلك إلى يوم القيامة وحي على خير العمل قد نسخ في العهد الشريف، ولهذا تواتر الآذان بدونه، وإنما وصف الثلاثة بكونهن في العهد الشريف رداً لمن يتوهم الجواز بسماع أنها كانت، فأزال الوهم بأنها وإن كانت لكن لم تبق عليكم فافهم، وإنما آثرنا نوعاً من الأطناب لأن بعض السفهاء من الروافض يطفئون نور الله بأفواههم ويقولون: إن أمير المؤمنين حرم ما كان مباحاً في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وهو كبيرة فلا يلتفت إليه (و) لنا إجماع التابعين (على عدم جواز بيع أم الولد وقد اختلفت الصحابة فيه) إجماع التابعين على جواز متعة الحج لعله واضح فإنهم كانوا معلومين عرف منهم عمل التمتع والفتوى به في أيام الحج لاجتماعهم فيها وأما إجماعهم على حرمة بيع أم الولد فلم يصح بعد ولم ينقل بوجه يقبله العقل وقوانين الصحة (وأما الحجية) أي حجية هذا الإجماع (فلئلاّ يلزم خلو الزمان عن الحق) واتفاق الأمة على الخطأ المنفي عنهم بالنص (وفيه ما فيه) لأن خلو الزمان عن الحق ممنوع وإنما يلزم لو لم يكن قول المجتهد الأول باقياً، وهو في حيز الخفاء، فإنّ بقاءه ببقاء الدليل لإبقاء القائل وهو موجود، وإن قيل قد مات بهذا الاتفاق قلنا هذا فرع حجية الاتفاق، وفيه الكلام بعد فافهم. ثم إن الإمام أبا حنيفة ذهب في رواية إلى نفاذ بيع أم الولد بحكم القاضي خلافاً لهما فقيل: هذا مبني على أن الخلاف السابق يمنع الإجماع اللاحق وإلا فقد انعقاد إجماع التابعين على عدم الجواز والقضاء مخالف الإجماع لا ينفذ، فأراد المصنف دفع هذا القول وقال (وما) روي (عن أبي حنيفة في غير الظاهر) من الرواية (من نفاذ القضاء ببيع أم الولد خلافاً لهما) على ما في الميزان، وذكر شمس الأئمة أن أبا يوسف مع أبي حنيفة (فلأن المسألة) مسألة حجية هذا الإجماع (اجتهادية) فعند من يرى هذا الإجماع حجة لم ينفذ القضاء، وعند من يرى عدم الحجية ينفذ فنفاذه مختلف فيه فينفذ إذا وجد إمضاء قاض آخر وهو محمل رواية النفاذ، لأنه الحكم في كل قضاء مختلف فيه فافهم. فإن قلت: لو اعتبر هذا الإجماع لزم تضليل بعض الصحابة الذين وقع الإجماع على خلاف قولهم لأن مخالفة الإجماع ضلالة، أجاب وقال: (ولا يلزم تضليل بعض الصحابة، لأن رأيه كان حجة قبل حدوث

المفارقة بين جنس وجنس غير بعيد، بخلاف المفارقة بين محل ومحل لا يفترقان أصلاً فيما يتوهم أن له مدخلاً في التأثير.

الثالث في المرتبة: أن يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم، كإسقاط قضاء الصلاة عن الحائض تعليلاً بالحرج والمشقة، فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة، كتأثير مشقة السفر في إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين بالقصر، وهذا هو الذي خصصناه باسم الملائم، وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه.

الرابع في المرتبة: ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، وهو الذي سميناه المناسب الغريب، لأن الجنس الأعم للمعاني كونها مصلحة، والمناسب مصلحة، وقد ظهر أثر المصالح في الأحكام، إذ عهد من الشرع الالتفات إلى المصالح، فلأجل هذا الاستمداد

الإجماع) فحكمه كان عن دليل شرعي موجب للعمل وإنما تقاعد بعد الإجماع لظهور نص خلاف حكمه بعده وإنما اللازم خطؤه وهو لازم في كل اختلاف لأن الحق واحد فتأمل) المحيلون للإجماع (قالوا: العادة قاضية بالاستمرار) على مذهبه (في الاستقرار) أي في حال استقرار المذاهب (بالإصرار) على ما قال: (سيما من الاتباع) فإنهم لا يخالفون متبوعهم، وإذا كانت المذاهب مستمرة استحال الاتفاق (قلنا) قضاء العادة به (ممنوع) وإنما ذلك شأن الجهلة والمقلدة، وأما المجتهدون الباذلون جهدهم في طلب الحق فلا يستمرون على شيء بل يتبعون الدليل (سيما ممن بعدهم) فإن عدم الاستمرار فيهم أظهر، مانعو حجية هذا النحو من الإجماع (قالوا: أولاً:) لو كان هذا الإجماع حجة (يلزم تعارض الإجماعين لتسويغ كل) من المذهبين الذي وقع اتفاق الصحابة عليه (وتعيين معين) ههنا بالإجماع اللاحق وتعارض الإجماعين باطل (قلنا: لا نسلم أن التسويغ إجماع) فإن كل فريق يوجب العمل بمذهبه ويحرمه بمذهب آخر ولا يقول بالتسويغ أحد، وفيه خفاء فإن المراد بالتسويغ حكمهم بكون المسألة اجتهادية، ولا شك في وقوع الإجماع عليه، ولهذا لم يكتف به وقال (ولو سلم) أن التسويغ إجماع (فقيد بعدم) وجود (القاطع) كما عرفت أن القضية عرفية ومقيدة بوصف عدم المقطوعية، ثم الدليل منقوض بظهور النص القاطع فإنه يلزم معارضة الإجماع النص، فلا يكون النص معمولاً، ثم من يجوز انتساخ الإجماع بمثله يسهل عليه الجواب (و) قالوا: (ثانيا) الأجماع إنما يحصل بوقوع اتفاق الكل و (لم يحصل اتفاق الأمة لأن القول لا يموت) بموت قائله، فقول المخالف السابق باقٍ بدليله فلا اتفاق، فإن قلت على هذا ينبغي أن لا يتحقق إجماع بعد أن وقع الخلاف ولم يستقر قال: (وقبل الاستقرار ليس بقول عرفاً) وشرعاً، بل هو نظر وبحث لإصابة القول (قلنا): لا نسلم بقاء القول (بل الإجماع مميت، حتى لا يجوز العمل به كما بالناسخ هذا) وتجويز الأمانة كافٍ لأن المقام مقام المنع بخلاف ما تقدم الاستدلال فافهم. (وأما إجماعهم بعد اختلافهم أنفسهم فكما تقدم) من إجماع غيرهم بعد الاستقرار (إلا أن كونه بحجة أظهر لأن سقوط) القول (المخالف هناك بعد الإجماع) لأن الإجماع مميتة (وههنا قبله برجوعهم) لأن رجوع المجتهد مميت لقوله (فلا ريب) ههنا (في تحقق الكل).

العام من ملاحظة الشرع جنس المصالح اقتضى ظهور المناسبة تحريك الظن. ولأجل شمة من الالتفات إلى عادة الشرع أيضاً أفاد الشبه الظن، لأنه عبارة عن أنواع من الصفات عهد من الشرع ضبط الأحكام بجنسها، ككون الصيام فرضاً في مسألة التبييت، وككون الطهارة تعبداً موجبها في غير محل موجبها، وكون الواجب بدل الجناية على الآدمي في مسألة ضرب القليل على العاقلة، بخلاف بناء القنطرة على الماء وأمثاله من الصفات، فإن الشرع لم يلتفت إلى جنسه، والمألوف من عادة الشرع هو الذي يعرف مقاصد الشرع، والعادة تارة تثبت في جنس وتارة تثبت في عين، ثم للجنسية أيضاً مراتب بعضها أعم من بعض، وبعضها أخص، وإلى العين أقرب، فإن أعم أوصاف الأحكام كونه حكماً، ثم تنقسم إلى تحريم وإيجاب وندب وكراهة، والواجب مثلاً ينقسم إلى عبادة وغير عبادة، والعبادة تنقسم إلى صلاة وغير صلاة، والصلاة تنقسم إلى فرض ونفل، وما ظهر تأثيره في الفرض أخص مما

(مسألة: لا ينعقد) الإجماع (بأهل البيت وحدهم) لأنهم بعض الأمة، والعصمة مختصة بأجماع كل الأمة (خلافاً للشيعة لادعائهم العصمة) فيهم وحدهم، ولذا لا يعتبرون إجماع غيرهم (ومحله الكلام) ولا بأس بنا أن نذكر نبذاً منه لظهور هذه الفرقة لئلاّ يقع أحد في تلبيس وضلالة فاعلم أن العصمة قد تطلق على الاجتناب عن الكبائر والأخلاق الباطلة الذميمة، ولا شك في عصمتهم بهذا المعنى ولا يرتاب فيها إلاّ السفيه خالع ربقة الإسلام عن عنقه، وقد تطلق على اجتناب الصغائر مع ذلك الاجتناب، ونرجو أن يكونوا معصومين بهذه العصمة وأيضاً قد تطلق على عدم صدور ذنب لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ، ومع ذلك عدم الوقوع في خطأ اجتهادي في حكم شرعي وهذا هو محل الخلاف بيننا وبينهم فهم قالوا: أهل البيت معصومون عن ذلك كله من أنواع الذنوب وأنواع الخطأ، ويدعون أن فتواهم كقول الأنبياء في وجوب الاتباع، وكونه من الله تعالى، ونسبتهم إلى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم كنسبة الأنبياء العاملين بالتوراة إلى موسى عليه السلام، ولعلهم لا يجوزون انتساخ أحكام هذه الشريعة بقولهم، وعندنا العصمة بهذا الوجه مختصة بالأنبياء فيما يخبرون بالوحي وما يستقرون عليه، وأهل البيت كسائر المجتهدين، يجوز عليهم الخطأ في اجتهادهم وهم يصيبون ويخطئون، وكذا يجوز عليهم الزلة، وهي وقوعهم في أمر غير مناسب لمرتبتهم من غير تعمد، كما وقع من سيدة النساء رضي الله تعالى عنها من هجرانها خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم حين منعها فدك من جهة الميراث ولا ذنب فيه، ثم أهل البيت الذين اختلف في عصمتهم أمير المؤمنين علي وسيدة النساء فاطمة الزهراء وسيدا شباب أهل الجنة أبو محمد الحسن وأبو عبدالله الحسين، ويدعون أيضاً عصمة بعض أولادهم وهم الإمام زين العابدين علي ابن سيدنا الحسين، والإمام أبو جعفر محمد الباقر، والإمام جعفر بن محمد الصادق والإمام موسى بن جعفر الكاظم علي بن موسى الرضا والإمام محمد الجواد، والإمام علي بن محمد العسكري، والإمام الحسن بن علي العسكري رضوان الله تعالى عليهم. لنا ما تواتر عن الصحابة والتابعين من أنهم كانوا مجتهدين ويفتون خلاف ما أفتى به أهل البيت، ولم ينكر ولم يعب أحد على أحد بل لم يخطىء أحد من مخالفة أهل

ظهر تأثيره في الصلاة، وما ظهر تأثيره في الصلاة أخص مما ظهر تأثيره في العبادة، وما ظهر تأثيره في العبادة أخص مما ظهر في جنس الواجبات، وما ظهر في جنس الواجبات أخص مما ظهر في جنس الأحكام. وكذلك في جانب المعنى أعم أوصافه أن يكون وصفاً تناط الأحكام بجنسه حتى يدخل فيه الأشباه، وأخص منه كونه مصلحة حتى يدخل فيه المناسب دون الشبه، وأخص منه أن يكون مصلحة خاصة، كالردع والزجر، أو معنى سدّ الحاجات، أو معنى حفظ العقل بالإحتراز عن المسكرات، فليس كل جنس على مرتبة واحدة، فالأشباه أضعفها، لأنها لا تعتضد بالعادة المألوفة إلاّ من حيث أنه من جنس الأوصاف التي قد يضبط الشرع الأحكام بها، وأقواها المؤثر الذي ظهر أثر عينه في عين الحكم، فإن قياس الثيب الصغيرة على البكر الصغير في ولاية التزويج ربما كان أقرب من بعض الوجو من قياسه على

البيت في الحكم، ولم يقل أحد بفساد اجتهاد من قال بخلافه، وهذا يفيد علماً ضرورياً بأن كل واحد من الأئمة بل المقلدين إياهم أيضاً من الصحابة ومن بعدهم كانوا عالمين بعدم العصمة عن الخطأ الاجتهادي. ويفيد أيضاً علماً ضرورياً بأن أهل البيت أيضاً كانوا عالمين بعدم عصمة أنفسهم من هذا الخطأ الاجتهادي ألم تر كيف رد إبن مسعود قول أمير المؤمنين علي في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها وقال نزلت سورة النساء القصرى: ﴿**وأولات الأحمال**﴾[1] بعد قوله تعالى: ﴿**والذين يتوفون منكم**﴾ [2] إلى آخر الآية، وكيف رد عبيدة قوله في بيع أمهات الأولاد وكيف رد شريح قوله بقبول شهادة الابن إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى. ولم ينكر أمير المؤمنين علي عليهم، فقد بان لك أن الأجماع القطعي الداخل فيه أهل البيت حاكم بأن لا عصمة في أهل البيت بمعنى عدم جواز الخطأ الاجتهادي منهم فاحفظه، ولنا أيضاً قوله تعالى: ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول**﴾[3] وأهل البيت أيضاً داخلون في الخطاب ففرض عليهم حين التنازع إزاحته بالرد إلى الكتاب والسنة، ولم يعب على منازع أهل البيت في الأحكام بشيء، وأيضاً لم يقل وأهل بيته فافهم.

وللشيعة ههنا شبه جلها واهية مذكورة في علم الكلام، وأوثقها التمسك بقوله تعالى: ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**﴾[4] وما أراد الله شيئاً ألا وهو واقع فوجب التطهير وذهاب الرجس والخطأ، قلنا: **أولاً**: لا نسلم أن الآية مختصة فيما بين المذكورين، بل هو نازل في الأزواج المطهرات كما صح عن ابن عباس وإن كان متناولاً لغيرهن أيضاً كما هو المختار أو هو نازل فيمن حرمت عليهم الصدقات، كما عليه زيد بن أرقم فلو دل على العصمة لزم عصمة هؤلاء أيضاً، وهو خلاف مذهبهم، قيل إن المراد بالآية أمير المؤمنين علي وسيدة النساء وسيدا شباب أهل الجنة الأربعة فقط لا غير لما روى الترمذي عن عمرو بن أبي سلمة قال: نزلت هذه الآية على النبي صلى الله

---

(١) سورة الطلاة الآية ٤.
(٢) سورة البقرة الآية ٢٣٤.
(٣) سورة النساء الآية ٥٩.
(٤) سورة الأحزاب الآية ٣٣.

ولاية المال، فإن الصغر إن أثر في ولاية المال فولاية البضع جنس آخر، فإذا ظهر أثره في حق الابن الصغير في نفس ولاية النكاح ربما كان أقرب من بعض الوجوه من قياسه على ولاية المال، فقد عرفت بهذا أن الظن ليس يتحرك، والنفس ليست تميل. إلا بالالتفات إلى عادة الشرع في التفات الشرع إلى عين ذلك المعنى أو جنسه في عين ذلك الحكم أو جنسه، وأن للجنسية درجات متفاوتة في القرب والبعد لا تنحصر، فلأجل ذلك تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدم على الأسفل، والأقرب مقدم على الأبعد في الجنسية، ولكل مسألة ذوق مفرد ينظر فيه المجتهد. ومن حاول حصر هذه الأجناس في عدد وضبط فقد كلف نفسه شططاً لا تتسع له قوة البشر، وما ذكرناه هو النهاية في الإشارة إلى الأجناس ومراتبها وفيه مقنع وكفاية.

عليه وعلى آله وأصحابه وسلم ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت﴾(١) في بيت أم سلمة فدعا فاطمة وعلياً وحسناً وحسيناً، فجللهم بكساء وعلي خلف ظهره ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً قالت أم سلمة وأنا معهم يا رسول الله قال: «أنت على مكانك وأنت إلى خير» قال الترمذي هذا حسن صحيح ومثله رواه مسلم أيضاً. وروى الطبراني وابن جرير عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم نزلت هذه الآية في خمس: فيّ وفي علي وفاطمة وحسن وحسين ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾(٢) قلنا: لو كان الأزواج المطهرات خارجة عن هذه الآية لحق الكلام الأبلغ بكلام مفسول مرذول ويأبى عنه سوقه بل هو كمكابرة بينة وأما الحديث الأول فليس فيه دلالة على عدم دخولهن، بل معنى قوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أنت على مكانك إلخ... إلزمي مكانك فإنك على خير، ومن أهل البيت، وداخلة في منطوق الآية لكونها مسوقة لهن وإنما أدعو لمن تثبت مسوقة لهم، وأما الحديث الثاني فمعناه أنها نزلت فيّ مع من معي من الأزواج وأربعة آخرين لا يسكنون في البيت لئلا يلزم المكابرة ولا يعارضه ما قال عكرمة: من شاء باهلته أنها نزلت في أزواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم. وقلنا ثانياً لو سلمنا أنها نزلت فيهم فالإرادة إرادة التشريع ولا يلزم منه وقوع المراد كما يدل عليه السوق، وقلنا ثالثاً: الرجس الذنب، فالمعنى: يريد الله ليذهب عنكم الذنب ويطهركم تطهيراً كاملاً من الذنوب فغاية ما لزم العصمة عن الذنوب لا العصمة عن الخطأ في الاجتهاد، كيف والمجتهد المخطىء يؤجر ويثاب فكيف يكون خطؤه رجساً بل الحق أنه لا يلزم منه العصمة عن الذنوب أيضاً بل الذي يلزم المغفرة ومحو الذنوب فإن إذهاب الشيء يقتضي وجوده أولاً، فلا يلزم العصمة، ولا يبعد أن يقال المراد بالرجس رجس البشرية الموجبة للغفلة عن مشاهدة الحق فاذهب ذلك عنهم وطهرهم تطهيراً عظيماً وأغرقهم في لجة المشاهدة وهذا أيضاً لا ينافي الخطأ الاجتهادي. قيل

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٣٣.

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب المناقب باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ (٥/ ٦٢١) رقم ٣٧٨٧.

(تنبيه آخر على خواص الأقيسة)

إعلم أن المؤثر من خاصيته أن يستغنى عن السبر والحصر، فلا يحتاج إلى نفي ما عداه، لأنه لو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يطرح، بل يجب التعليل بهما، فإن الحيض والردة والعدة قد تجتمع على امرأة، ويعلل تحريم الوطء بالجميع، لأنه قد ظهر تأثير كل واحد على الانفراد بإضافة الشرع التحريم إليه، أما المناسب فلم يثبت إلّا بشهادة المناسبة وإثبات الحكم على وفقه، فإذا ظهرت مناسبة أخرى انمحقت الشهادة الأولى. كما في إعطاء الفقير القريب، فإنا لا ندري أنه أعطى للفقر أو للقرابة أو لمجموع الأمرين، فلا يتم نظر المجتهد في التعليل بالمناسب ما لم يعتقد نفي مناسب آخر أقوى منه، ولم يتوصل بالسبر إليه. أما المناظر فينبغي أن يكتفي منه بإظهار المناسبة ولا يطالب بالسبر، لأن

بعد تسليم أن المراد في الآية الإرادة التشريعية أنا نستدل بالحديث، فإنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام دعا الله تعالى بإذهاب الرجس، ودعاؤه مستجاب البتة، فلزم العصمة قطعاً بخلاف الأزواج فإنه لم يدع في حقهن بالتطهير أصلاً، وهذا القائل لم يأت بشيء أما أولاً، فلأن الحديث ظني والظن لا يغني عن الحق شيئاً ولا يفيد في العقائد لا سيما إذا كان معارضاً الاجماع قاطع، وأما ثانياً فلأن غاية ما لزم منه الدعاء بإذهاب الذنوب والمغفرة وليس هذا من العصمة في شيء وقد يتمسكون بقوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم «إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تصلوا بعدي كتاب الله وعترتي ولن يتفرقا حتى يردا عليَّ الحوض» [1] رواه الترمذي والقرآن معصوم، فكذا العترة قلنا: المعنى ما أن تمسكتم بإيفاء حقوقهما وحق القرآن الإيمان به والعمل بمقتضاه وحق العترة تعظيمهم وصلتهم لن يتفرقا في موطن من مواطن القيامة يستغيثان ويعيبان على من ترك حقهما حتى يردا على الحوض، وأيضاً ورد هذا الحديث من راوٍ واحد بألفاظ شتى ولا يدري أن ألفاظ الرسول صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم ما هي؟ ثم أن خبر الواحد لا يستطيع معارضة القاطع، ثم أن راوي هذا الحديث زيد بن أرقم فسر العترة بمن حرمت عليه الصدقة فدخل فيه ابن عباس وغيره وليسوا معصومين بالاتفاق فاحفظ هذا ولا تزل فإنه مزلة (قيل: لا فائدة في الإجماع) حينئذٍ يعني إذا كانوا معصومين فقول كل حجة قاطعة، فلا فائدة في إجماعهم (أقول لعل الفائدة الترجيح عند التعارض) فيقدم المجمع عليه على قول الواحد إذا تعارضنا (كما قيل: رأيك في الجماعة أحب) وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع فإن قول كل إذا كان مفيداً للقطع والقطع لا يزيد ولا ينقص فقول الواحد والكل سواء. وأيضاً لا يصح حينئذٍ وقوع التعارض، وإلا اجتمع النقيضان في الواقع إلا أن جوزوا انتساخ قول المتقدم بقول

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب المناقب باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ ((١/ ٦٢٢) رقم ٣٧٨٨ عن حبيب بن أبي ثابت عن زيد بن أرقم قالا: قال رسول الله ﷺ: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي، ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما» قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

المناسبة تحرك الظن إلاّ في حق من اطلع على مناسب آخر، فيلزم المعترض إظهاره إن اطلع عليه، وإلاّ فليعترض بطريق آخر، فهذا فرق ما بين المناسب والمؤثر، وأما الشبه فمن خاصيته أنه يحتاج إلى نوع ضرورة في استنباط مناط الحكم، فإن لم تكن ضرورة فقد ذهب ذاهبون إلى أنه لا يجوز اعتباره، وليس هذا بعيداً عندي في أكثر المواضع، فإنه إذا أمكن قصر الحكم على المحل وكان المحل المنصوص عليه معرّفاً بوصف مضبوط فأيّ حاجة إلى طلب ضابط آخر ليس بمناسب، فكان تمام النظر في الشبه بأن يقال: لا بدّ من علامة، ولا علامة أولى من هذا، فإذاً هو العلامة كما تقول: الربا جار في الدقيق والعجين، فلم ينضبط باسم البر، فلا بدّ من ضابط، ولا ضابط أولى من الطعم. والضرب على العاقلة ورد في النفس والطرف وفارق المال، فلا بدّ من ضابط ولا ضابط إلاّ أنه بدل الجناية على الآدمي وهذا يجري في القليل، والتطوع يستغني عن التبييت، والقضاء لا يستغنى، والأداء دائر

المتأخر، وهم حينئذ من أغلظ الكفرة، ومن ههنا ظهر لك برهان آخر على بطلان القول بالعصمة، لأن التعارض في كلامهم ثابت، وقول بعضهم يخالف قول الآخر في العمليات وليس كل منهما صواباً للتناقض فأحدهما خطأ فلا عصمة ويتخلصون عن هذا بحمل أحدهما على التقية، وهذا مما يضحك عليه الصبيان، ثم إنه إذا كان العصمة فيهم ثابتة بأن يكون كل ما قالوا فهو حكم الله قطعاً والاتباع واجب والمخالفة حرام فأي فرق بينهم وبين أنبياء بني إسرائيل وهل هذا إلاّ قريب إلى الكفر، وما قالوا أنهم أدعوا العصمة فهو افتراء على أهل البيت لا شك أنه افتراء وأهل البيت براء منه سيعملون غداً أنهم كذابون على أهل البيت أعاذنا الله منهم وخذلهم إلى يوم القيامة (ولا) ينعقد الأجماع (بالشيخين) أميري المؤمنين أبي بكر وعمر (عند الأكثر) خلافاً للبعض (ولا) ينعقد (بالخلفاء الأربعة خلافاً لأحمد) الإمام (ولبعض الحنفية، ومنهم القاضي أبو خازم فرد أموالاً على ذوي الأرحام في خلافة المعتضد بعد ما قضى بها لبيت المال متمسكاً بإجماع) الخلفاء (الأربعة) على توريث ذوي الأرحام عند عدم ذوي الفروض والعصبات (ولما رد عليه) الإمام (أبو سعيد) أحمد (البردعي بأن فيه خلافاً بين الصحابة) والقضاء متى لاقى مجتهداً فيه نفذ فلا وجه لنقض القضاء لبيت المال (أجاب: لا أعد زيداً خلافاً على الخلفاء الأربعة) فهذا نص على أن اتفاقهم إجماع فإن قلت يجوز أن يكون لأجل أن الخلفاء أعلى رتبة من غيرهم فيرجح قولهم عند التعارض، قلت هذا لا ينتج نقض القضاء الأول فإن هذا الترجيح مظنون ولا ينقض به القضاء فلا بد من حجة قاطعة أو قريبة إلى القطع، قائلو كون اتفاق الشيخين إجماعاً(قالوا) قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم: (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) رواه أحمد، فمخالفتهم حرام (و) الذين قالوا: إن اتفاق الخلفاء الأربعة اجماع قالوا: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (عليكم بسنتي الحديث) وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوها بالنواجذ رواه أحمد فمخالفة طريقتهم حرام (قلنا) هذا (خطاب للمقلدين) فلا يكون حجة على المجتهدين (وبيان لأهلية الاتباع) لا حصر الاتباع فيهم وعلى هذا فالأمر للإباحة أو للندب، وأحد هذين التأويلين ضروري (لأن المجتهدين كانوا يخالفونهم والمقلدون) كانوا (قد يقلدون غيرهم)

بينهما، ولا بدّ من فاصل للقسمين، والفرضية أولى الفواصل، وهذا بخلاف المناسب، فإنه يجذب الظن ويحركه وإن لم يكن إلى طلب العلة ضرورة، فإن قيل: فإذا تحققت الضرورة حتى جاز أن يقال: لا بدّ من علامة وتم السبر حتى لم تظهر علامة إلاّ الطرد المحض الذي لا يوهم جاز القياس به أيضاً فإنه خاصية تنفي الشبه وإيهام الإشتمال على مخيل، قلنا: لهذا السؤال قال قائلون: لا تشترط هذه الضرورة في الشبه كما في المناسب، فإن شرطناه فيكاد لا يبقى بين الشبه والطرد من حيث الذات فرق، لكن من حيث الاضافة إلى القرب والبعد، فإن جعلنا الطرد عبارة عما بعد عن ذات الشيء كبناء القنطرة فيقضي بادىء الرأي ببطلانه، لأنه يظهر سواه على البديهة صفات هي أحرى بتضمن حكم المصلحة، فيه فيكون فساده

ولم ينكر عليهم أحد لا الخلفاء أنفسهم ولا غيرهم فعدم حجية قولهم كان معتقدهم، وبهذا ندفع ما قيل أن الإيجاب ينافي هذا التأويل وقد يجاب بأن الحديثين من أخبار الآحاد فلا يفيدان القطع فلا يكون اتفاقهم إجماعا، ورد بأن مقصودهم حجية هذين الاتفاقين ولو ظناً حتى يقدم على القياس وأقوال صحابيين آخرين وفيه تأمل (وأما المعارضة بأصحابي كالنجوم) فبأيهم اقتديتم اهتديتم، رواه ابن عدي وابن عبدالبر (وخذوا شطر دينكم عن الحميراء) أي أم المؤمنين عائشة الصديقة (كما في المختصر فتدفع بأنهما ضعيفان) لا يصلحان للعمل، فضلاً عن معارضة الصحاح أما الحديث الأول فلم يعرف قال ابن حزم في رسالته الكبرى مكذوب موضوع باطل، وبه قال أحمد والبزار وأما الحديث الثاني فقال الذهبي هو من الأحاديث الواهية التي لا يعرف لها إسناد قال السبكي والحافظ أبو الحجاج: كل حديث فيه لفظ الحميراء لا أصل له إلاّ حديث واحد في النسائي كذا في التيسير.

(مسألة: عن مالك فقط) دون غيره (الانعقاد بالمدينة) أي انعقاد الاجماع باتفاق أهل المدينة (فقط) دون سائر البلاد (ولبعده قيل محمول على تقديم الرواية) فإن أهل المدينة المطهرة كانوا أعرف بالأحاديث الناسخة والمنسوخة (وقيل: محمول على المنقولات المستمرة، كالأذان والإقامة والصاع، وصحح ابن الحاجب) المالكي (العموم) في جميع الأحكام، فإجماعهم حجة (متمسكاً بأن العادة قاضية في الإجماع باطلاع الأكثر على دليل راجح) وهو ظاهر (ويمتنع ظاهراً أن لا يكون منهم) أي المطلعين (أحد من علماء المدينة) فيلزم اطلاع واحد من علماء المدينة المطهرة على كل دليل راجح (فلا يجمعون إلاّ عن دليل راجح) فيكون حجة (وهذا منقوض ببلدة أخرى) فإن من الممتنع ظاهراً أن لا يكون من المطلعين أحد من ذلك البلد (والتعميم) في الحجية بالبلاد كلها حتى يكون إجماع أهل كل بلد حجة (بعيد للتخصيص في الدعوى والدليل) الآخر (كما يأتي) ولا يبعد أن يقولوا في الدفع بأن المدينة المطهرة كانت مسكناً لأكثر العلماء في كل عصر، فيمتنع ظاهراً عدم اطلاعهم على الحجة الراجحة، بخلاف سائر البلاد فتأمل (ثم أول: العمدة في الاجتهاد) والإطلاع على الدليل الراجح (جودة الرأي، وحينئذٍ لا نسلم أن عدم اطلاعهم) على الدليل الراجح (بعيد) لجواز أن لا يكون فيهم جودة الرأي بل في غيرهم (ألا ترى أن) الإمام (أبا حنيفة) الكوفي (أفقه من) الإمام (مالك) المدني (ومن ههنا تبين ضعف ما قيل رجحان الرواية يرجح الأجتهاد) فإن رواية مالك راجحة عدم رجحان

لظهور ما هو أقرب منه لا لذاته، وعلى الجملة فمهما ظهر الأقرب والأخص أمحق الظن الحاصل بالأبعد، وقد يكون ظهور الأقرب بديهياً لا يحتاج إلى تأمل، فيصبر بطلان الأبعد بديهياً، فيظـن أنه لذاته وإنما هو لانمحاق الظن به من حيث وجد ما هو أقرب، وقد بينا أن ضبط هذا الجنس بالضوابط الكلية عسير، بل للمجتهد في كل مسألة ذوق يختص بها، فلنفوّض ذلك إلى رأي المجتهد. وإنما القدر الذي قطعناه به في إبطال الطرد أن مجرد كون الحكم مع الوصف لا يحرك الظن للتعليل به ما لم يستمد من شمة إخالة أو مناسبة أو إيهام أو سبر وحصر مع ضرورة طلب مناط، وقد ينطوي الذهن على معنى تلك الضرورة، والسبر وإن لم يشعر صاحبه بشعور نفسه به فإن الشعور بالشيء غير الشعور بالشعور، فلو قدر تجرده عن هذا الشعور لم يحرك ظن عاقل أصلاً.

الأجتهاد (واستدلالهم بنحو «المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكبر خبث الحديد») رواه البخاري (ممنوع الاستلزام) فإن غاية ما لزم منه أن لا يبقى فيها خبث، وليس الخطأ خبثاً، ولعل المراد أن لا يموت بها إلاّ من كان مغفوراً في علمه تعالى. وإلاّ فيكون فيها الغساق أيضاً، كما قد حكي أن البعثة التي بعث بها يزيد الخبيث على المدينة المطهرة ففعلت ما فعلت فمات بها أميرها، فلما دفنوه في أرض المدينة لفظته، ثم دفنوه في موضع آخر فلفظته إلى أن وقع خارج أرض المدينة، ولا ريب أن لأرض المدينة فضائل لا تعد، لكن حجية الاتفاق لأهلها غير ظاهر.

(مسألة: إذا أفتى بعضهم أو قضى قبل استقرار المذاهب وسكت الباقون) عن الإنكار، (وقد مضى مدة التأمل عادة ولا تقية) هناك لخوف أو مهابة أو غيرهما، (فأكثر الحنفية) قالوا: إنه (إجماع قطعي) وقال (ابن أبي هريرة) من الشافعية إنه إجماع قطعي (في الفتيا) فقط (لا القضاء) فلا إجماع فيه أصلاً (و) قال (الجبائي) إنه إجماع قطعي (بعد الانقراض) لعصرهم (وقيل) إنه إجماع قطعي (إذا كثر السكوت (وتكرر فيما يعم به البلوى وهو المختار) وهذا لا يصلح للنزاع فإن السكوت فيه مرة بعد أخرى يحدث علماً ضرورياً بالرضا بالقول كما في التجريبات، فإن العادة محيلة للسكوت في كل مرة من غير رضا به (ومختار الآمدي و) الشيخ أبي الحسن (الكرخي) منا إنه إجماع (ظني و) روى (عن الشافعي) أنه (ليس حجة) فضلاً عن كونه إجماعاً قطعياً (وعليه) الإمام عيسى (بن أبان) منا (و) القاضي أبو بكر (الباقلاني) نقل أكثر الشافعية عنه أن قوله هكذا، وحكى ابن الحاجب عنه رواية أخرى مخالفة إياه، وقيل: الأول فيما إذا صدرت الفتوى عن الحاكم، والثاني في غيره كما ذهب إليه ابن أبي هريرة (الحنفية) قالوا (أوّلاً: لو شرط قول كل) في انعقاد الإجماع (لم يتحقق إجماع) أصلاً (لأن العادة في كل عصر إفتاء الأكابر وسكوت الأصاغر تسليماً) فلم يتحقق قول منهم في كل عصر، فلا يتحقق إجماع (أقول: كون السكوت) من الأصاغر (تسليماً) لقول الأكابر (قطعاً بدون أمارة الرضا ممنوع) بل سكوتهم إنما يكون رضاً بأمارات، كالتكرر وغيره، فيعلم منه الرضا، فيتحقق الإجماع حينئذٍ، فلا يلزم انسداد بابه (و) قالوا (ثانياً): قول البعض مع سكوت آخرين (إجماع في الاعتقاد بأن إجماعاً) بيننا

(الطرف الثالث)

(في بيان ما يظن أنه من الشبه المختلف فيه وليس منه)

وهي ثلاثة أقسام:

الأول: ما عرف منه مناط الحكم قطعاً وافتقر إلى تحقيق المناط، مثاله: طلب الشبه في جزاء الصيد، وبه فسر بعض الأصوليين الشبه، وهذا خطأ، لأن صحة ذلك مقطوع به، لأنه قال: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾[1] فعلم أن المطلوب هو المثل، وليس في النعم ما يماثل الصيد من كل وجه، فعلم أن المراد به الأشبه الأمثل، فوجب طلبه، كما أوجب الشرع مهر المثل وقيمة المثل وكفاية المثل في الأقارب، ولا سبيل إلاّ المقايسة بينها وبين نساء العشيرة، وبين شخص القريب المكفى في السن والحال والشخص وبين سائر الأشخاص لتعرف الكفاية، فذلك مقطوع به، فكيف يمثل به الشبه المختلف فيه الذي يصعب الدليل على إثباته.

وبينكم (فكذا الفروع) لأن المناط أن السكوت رضا، وهو مشترك (وفيه نظر) لأن محل الخلاف الاجتهاديات لا الاعتقاديات، فالسكوت في الاعتقاديات من غير رضا به حرام فإنها لا بد منها في الإيمان، ويكون السكوت فيها مغضباً إلى البدعة الجلية، فالسكوت هناك يدل على القطع بكونه رضا فافهم (النافون) لكون السكوت إجماعاً مطلقاً لا ظنياً ولا قطعياً قالوا (مطلق السكوت يحتمل غير الموافقة من عدم اجتهاد) فيما أفتوا به (أو تعظيم) للقائلين المفتين (أو خوف) من المغتي (كما) روي (عن ابن عباس في مسألة العمل) إذا ضاق المال عن السهام المقدّرة (أنه سكت مهابة عن) أمير المؤمنين (عمر) روى الطحاوي عن عبيدالله بن عبد الله بن عتبة قال: دخلت أنا وزفر على ابن عباس بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض الميراث، قال: أترون من أحصى رمل عالج عدداً لم يحص في مال نصفاً وثلثاً. إذا ذهب النصف والنصف فأين الثلث؟ فساق الحديث، وفي آخره. قال زفر: لم لم تشر إليه بهذا الرأي؟ فقال: هبته واللّه، فقد علم بهذا أن السكوت لا يدل على الرضا فلا يكون إجماعاً (قلنا: فرضنا مضي المدة): للاجتهاد (وعدم التقية) بخوف (فانتفى الأول) وهو احتمال عدم الاجتهاد (والثالث) وهو احتمال الخوف (والتعظيم بترك الحق) وإخفائه (فسق) فلا يظن به في حق من هو عدل (وما) روي (عن ابن عباس) وإن رواه الطحاوي (فلم يصح) وفيه انقطاع باطن (كيف وهو) أي أمير المؤمنين عمر (كان يقدّمه على الأكابر ويسأله ويستحسن قوله) فكيف يكون له هيبة منه في عرض رأيه؟ روى البخاري عن ابن عباس قال: كان عمر رضي الله عنه يدخلني مع أشياخ بدر. وكان بعضهم وجد في نفسه فقال: لم تدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنه من قد علمتم فدعاه ذات يوم فأدخله معهم، فما رأيت أنه دعاني يومئذ إلاّ ليريهم، قال: ما تقولون في قوله الله ﴿إذا جاء نصر الله

---

(١) سورة النساء الآية ٩٥.

القسم الثاني: ما عرف منه مناط الحكم، ثم اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد، فيجب ترجيح أحد المناطين ضرورة، فلا يكون ذلك من الشبه، مثاله أن بدل المال غير مقدر، وبدل النفس مقدر، والعبد نفس كالحر ومال كالفرس، فأما أن يقدر بدله أو لا يقدر، فتارة يشبه بالفرس وتارة بالحر، وذلك يظهر في ترجيح أحد المعنيين على الآخر، وقد ظهر كون المعنيين من مناط الحكم، وإنما المشكل من الشبه جعل الوصف الذي لا يناسب مناطاً، مع أن الحكم لم يضف إليه، وههنا بالاتفاق الحكم ينضاف إلى هذين المناطين.

القسم الثالث: ما لم يوجد فيه كل مناط على الكمال، لكن تركبت الواقعة من مناطين وليس يتمحض أحدهما فيحكم فيه بالأغلب، مثاله: أن اللعان مركب من الشهادة واليمين، وليس بيمين محض، لأن يمين المدعي لا تقبل، والملاعن مدع، وليس بشهادة لأن الشاهد

والفتح﴾[1] فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا جاء نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً فقال لي: أكذلك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا، قال: فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أعلمه الله فقال: **﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾** وذلك علامة أجلك، **﴿فسبح بحمد ربك واستغفره فإنه كان توابا﴾** فقال عمر: ما أعلم منها إلاّ ما تقول (وكان) أمير المؤمنين (ألين للحق) وأشد انقياداً له (قال: لا خير فيكم إن لم تقولوا ولا خير فيّ إن لم أسمع) ذكره في التقويم، كذا في التيسير وإذا كان قوله هذا فكيف يهابه ابن عباس في عرض رأيه (وقصته مع المرأة في نهيه عن مغالاة المهر شهيرة) في التيسير، روى أبو يعلى وغيره عن مسروق قال: ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ثم قال: أيها الناس، ما إكثاركم في مهور النساء، وقد كانت الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم وبين أصحابه أربعمائة درهم فما دون ذلك، فما دون ذلك، ولو كان الإكثار في ذلك تقوى عند الله أو مكرمة لم تسقوهم إليها، ثم نزل، فاعترضته امرأة من قريش فقالت له يا أمير المؤمنين، نهيت الناس أن يزيدوا في صداقهن على أربعمائة درهم؟ قال: نعم، قالت: أما سمعت الله يقول **﴿وآتيتم احداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً﴾**[2] فقال عمر: اللّهم كل أحد أفقه من عمر. ثم رجع فركب المنبر ثم قال: أيها الناس إني كنت نهيتكم أن تزيدو النساء في صداقهن على أربعمائة درهم، فمن شاء أن يعطي ما أحب. فإذا كان له مع هذه المرأة ما علمت فأي مهابة كانت لابن عباس في عرض رأيه، ثم أن أمير المؤمنين عمر استشار الصحابة، فأشار العباس بالعول، ثم اتفق الصحابة، ولم يكن هناك لأمير المؤمنين رأي قبل تقرره عند الصحابة فأي مهابة من أمير المؤمنين كانت لأبن عباس، ثم إن الدليل الذي ينقلون عنه في إبطال العول غير معقول، فإن قائلي العول لا يقولون بنصفين وثلث حتى يرد عليهم ما أورد، بل هم

---

(١) سورة النصر الآية ١.   (٢) سورة النساء الآية ٢٠.

يشهد لغيره، وهو إنما يشهد لنفسه، وفي اللعان لفظ اليمين والشهادة، فإذا كان العبد من أهل اليمين لا من أهل الشهادة، وتردد في أنه هل هو من أهل اللعان، وبان لنا غلبة إحدى الشائبتين، فلا ينبغي أن يختلف في أن الحكم به واجب، وليس من الشبه المختلف فيه، وكذلك الظهار لفظ محرم، وهو كلمة زور، فيدور بين القذف والطلاق، وزكاة الفطر تتردد بين المؤنة والقربة، والكفارة تتردد بين العبادة والعقوبة، وفي مشابههما، فإذا تناقض حكم الشائبتين، ولا يمكن إخلاء الواقعة عن أحد الحكمين وظهر دليل على غلبة إحدى الشائبتين، ولم يظهر معنى مناسب في الطرفين فينبغي أن يحكم بالأغلب الأشبه، وهذا أشبه هذه الأقسام الثلاثة بمأخذ الشبه، فإنا نظن أن العبد ممنوع من الشهادة لسر فيه مصلحة، وممكن من اليمين لمصلحة، وأشكل الأمر في اللعان، وبان أن إحدى الشائبتين أغلب، فيكون الأغلب على ظننا بقاء تلك المصلحة المودعة تحت المعنى الأغلب.

أيضاً يقولون إنّ الله لم يجعل السهام كذلك، فينقص سهم كل حتى لا يلزم نصفان وثلث، فالذي رد به هو بعينه حجة لهم. وهذا النحو من الرد بعيد عن ابن عباس كل البعد ثم الذي نسبوه إليه في مثل هذه الصورة أن يسقط سهام البنات والأخوات لأنهنّ قد يكنّ عصبة ويخرجن عن السهام المقدرة، فهن ضعيفات في استحقاق السهم فيسقط سهمهنّ، وهذا أيضاً لا يظهر له وجه، فإن سهامهنّ أيضاً ثبتت بالنص ولو في حال كسهام غيرهنّ، فإسقاط واحد لإتمام آخرين مما لا وجه له شرعاً وعقلاً، فالحق أن ابن عباس بريء عن مثل هذا القول فافهم والله أعلم بأحوال خواص عباده (وقد يقال كما في التحرير) لا نسلم أن التعظيم بالسكوت عن الحق فسق بل (الفسق إنما هو السكوت عن منكر، وقول المجتهد ليس كذلك) بل هو واجب العمل (أقول) في دفعه (الكلام) ههنا (قبل استقرار المذاهب، بل عند البحث والمناظرة فيها) لتحقيق الحق (فالمقام مقام الاستفتاء، وعلى المفتي يجب إظهار قوله) وما هو الحق عنده فالسكوت عن إظهار الحق ترك الواجب وهو حرام، وكذا التعظيم (فافهم) وقد يقال: إظهار ما هو الحق عنده إنما يجب عند السؤال، ولا سؤال ههنا فلعله إنما سكت لأن الباحثين مجتهدون فيعملون برأيهم، وهذا لا حرمة فيه فتأمل فيه، فإن حالة البحث هل هي سؤال معنى فيجب الإظهار، وهو الظاهر (الظنيون) القائلون بظنية هذا الإجماع (سكوتهم ظاهر في موافقتهم) القائلين وإن كان يحتمل أن يكون لأمر آخر لكنه بعيد غاية البعد (لما علم من عادتهم) لكونهم لا يخافون لومة لائم في إظهار الحق (ترك السكوت في مثله بالاستقراء) في أحوالهم الشريفة (كقول معاذ لعمر) أمير المؤمنين لما هم بجلد امرأة زنت (ما جعل الله على ما في بطنها سبيلاً) والجلد يحتمل السراية إليه (وقول عبيدة لعلي) أمير المؤمنين (رأيك في الجماعة أحب إلى غير ذلك) من الوقائع، كقول ابن مسعود لأبي موسى الأشعري حين حكم بفرقة زوجة الأعرابي بشربه لبنها: ان مدة الرضاع سنتان بالنص، اعلم أن هذا الدليل لو تم لدل على كون الإجماع قطعياً فإن الساكنين إن كان سكوتهم رضا فقد تم الإجماع بموافقتهم، وان كانوا كتموا الحق وسكتوا ففسقوا، فقد خرجوا عن أهلية الإجماع فتم الأجماع

فإن قيل: وبم يعلم المعنى الأغلب المعين؟ قلنا: تارة بالبحث عن حقيقة الذات، وتارة بالأحكام وكثرتها، وتارة بقوة بعض الأحكام وخاصيته في الدلالة، وهو مجال نظر المجتهدين، وإنما يتولى بيانه الفقيه دون الأصولي، والغرض أنه إذا سلم أن أحد المناطين أغلب وجب الاعتراف بالحكم بموجبه، لأنه إما أن يخلى عن أحد الحكمين المتناقضين وهو محال، أو يحكم بالمغلوب أو بالغالب، فيتعين الحكم بالغالب فكيف يلحق هذا بالشبه المشكل المختلف فيه؟ نعم. لو دار الفرع بين أصلين وأشبه أحدهما في وصف ليس مناطاً وأشبه الآخر في وصفين ليسا مناطين، فهذا من قبيل الحكم بالشبه. والإلحاق بالأشبه والأمر فيه إلى المجتهد فإن غلب على ظنه أن المشاركة في الوصفين توهم المشاركة في المصلحة المجهولة عنده التي هي مناط الحكم عند الله تعالى، وكان ذلك أغلب في نفسه من مشاركة الأصل الآخر الذي لم يشبهه إلاّ في صفة واحدة، فحكم هنا بظنه، فهذا من قبيل

بالقائلين فقط، فتحقق الإجماع عند سكوت البعض وفتوى البعض قطعي فافهم (الجبائي) قال (قبل الانقراض الاحتمالات) المذكورة (قائمة) فلا يكون حجة (وبعده تضمحل) بالكلية فيكون إجماعاً قاطعاً (وربما يمنع) الاضمحلال (بل يضعف) بعده فإن احتمال الخوف باق ولو من المقلدين. قال (ابن أبي هريرة: العادة أن لا ينكر الحكم) ولو كان مخالفاً لرأيه فلا يكون السكوت عند القضاء دليل الرضا (بخلاف الفتوى) فإن العادة فيها الأنكار إن كان مخالفاً (وذلك لأن الحاكم يهاب ويوقر) فلا ينكر عليه (ويجاب بأن ذلك) أي عدم إنكار الحكم (بعد الاستقرار) أي بعد استقرار المذاهب وتعين مذهب الحاكم (والكلام) ههنا (قبله والفتيا والحكم حينئذٍ سواء) في الأنكار عليه عند المخالفة، ألم تر كيف رد معاذاً (أقول: الحكم في المجتهد فيه لا ينقض فلا ينكر) عليه لعدم الفائدة في الإنكار (فتدبر) وتأمل فيه.

(مسألة: لو اتفقوا على فعل) بأن عمل الكل فعلاً (ولا قول) هناك (فالمختار أنه كفعل الرسول) صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم (لأن العصمة ثابتة) لهم (لإجماعهم) لعموم الدلائل التي مرت (كثبوتها له) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام، وإذا كان كفعله عليه السلام فتأتي المذاهب المذكورة سابقاً (والإمام يحمل على الاباحة إلا بقرينة) وهو الأظهر (وابن السمعاني) قال: (كل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الإجماع) ولا يظهر له وجه (ومن اشترط الانقراض) لعصر المجمعين (في القولي، فالفعلي أولى) بالاشتراط لقوة احتمال الرجوع فيه من القولي فافهم.

(مسألة: إذا) اختلف و(لم يتجاوز أهل العصر عن قولين في مسألة لم يجز إحداث) قول (ثالث عند الأكثر) في التيسير نص عليه الإمام محمد والشافعي رضي الله عنه في رسالته (وخصه بعض الحنفية بالصحابة) وقالوا إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز أحداث ثالث، وأما إذا اختلف من بعدهم فيجوز احداث ثالث، ولا يظهر فارق، فإن قلت: إذا لم يتجاوز التابعون عن القولين وتجاوز الصحابة

الحكم بالشبه، أما كل وصف ظهر كونه مناطاً للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة لا من قبيل قياس الشبه.

هذا ما أردنا ذكره في قياس الشبه، وكان القول فيه من تتمة الباب الثاني لأنه نظر في طريق إثبات علة الأصل، لكنا أفردناه بباب لكيلا يطول الكلام في الباب الأول، وإذ فرغنا من طريق إثبات العلل فلا بدّ من بيان أركان القياس وشروطه بعد ذلك.

فقولهم الثالث حي بدليله، فلا يكون الأحداث مخالفاً للاجماع! قلت: هذا إنما يصح إذا كان الخلاف السابق مانعاً للإجماع اللاحق على أنه يجوز إن لم يناظروا في المسألة التي لم يتجاوز التابعون عن قولين فيها بل سكتوا (وجاز) الأحداث (عند طائفة مطلقاً، ومختار الآمدي والرازي أن رفع) الثالث (ما اتفقا عليه فممنوع) إحداثه (كوطء المشتري البكر) المبيعة وظهر عنده عيب كان عند البائع (قيل يمنع الرد) كما عن أمير المؤمنين علي وابن مسعود (وقيل) يرد (مع الإرش) كما عن أمير المؤمنين عمر وزيد بن ثابت، والإرش عشر القيمة (فالرد مجاناً لم يجز) لأنه وقع الاتفاق على عدم الرد مجاناً، وفي التيسير ناقلاً عن بعض شروح التحرير، ولم تثبت الروايات المذكورة عن الصحابة المذكورين، نعم: صح من التابعين فمنع الرد عن قطب الأقطاب عمر بن عبد العزيز والإمام الحسن البصري قدس سرهما، والرد مع الإرش عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد بن سيرين. والرد مجاناً عن الحرث من فقهاء الكوفة من أقران إبراهيم النخعي (و) نحو (مقاسمة الجد) الصحيح (الأخ) كما عن أمير المؤمنين علي وزيد بن ثابت بعد ما رجعا عن قولهما بحرمان الجد (وحجبه) أي حجب الجد الأخ عن الميراث كما عن خليفة رسول ﷺ صلى ﷺ عليه وآله وأصحابه وسلم أبي بكر الصديق الأكبر، وأمير المؤمنين عمر، وابن الزبير، وابن عباس، وقد قال: ألا يتقي الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً عند عدم الابن، ولا يجعل أبا الأب أباً عند عدم الأب؟ فقد اتفق الكل على أن للجد ميراثاً، وإنما اختلفوا في القدر (فالحرمان) وسلب الميراث عن الجد رأساً (خلاف الإجماع) فلم يجز إحداثه (و) نحو (عدة الحامل المتوفى عنها) زوجها (بالوضع) كما عن ابن مسعود وأبي هريرة (أو أبعد الأجلين) من الوضع والأشهر كما عن أمير المؤمنين علي وابن عباس فيما يقال: فاتفق الكل على نفي الأشهر (فلا يقال بالأشهر فقط، وإلّا) رفع ما اتفقا عليه في المسألة (فلا) يمنع من الأحداث للثالث (كالتفصيل في الفسخ بالعيوب) البرص والجذام والجنون في أيهما كان والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة (فقيل: لا) توجب الفسخ أصلاً (وقيل: نعم) توجب الفسخ في الكل، فالتفصيل لم يقل به أحد، لكن لا يرفع شيئاً مما اتفقوا عليه، بل في البعض بقول البعض وفي الآخر بقول الآخر فيجوز احداثه، في التيسير نقلاً عن بعض الشروح أن الأقوال الثلاثة مشهورة من الصحابة (و) كما (في الزوج والزوجة مع الأبوين، فقيل: للأم ثلث الكل، وقيل: ثلث الباقي) بعد فرض الزوجين، وبالتفصيل لم يقل أحد، لكن غير رافع للمتفق عليه، بل في أحدهما موافق لمذهب، وفي آخر لآخر، فيجوز القول به. واعلم أن هذا القول ليس مخالفاً لما عليه الجمهور، فإنهم إنما يقولون بالمنع من احداث ثالث لكونه رافعاً ما اتفقوا عليه، وهذا أيضاً يسلم ذلك، وإنما ينكر في بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم

في أركان القياس وشروط كل ركن

وأركانه أربعة:

الأصل، والفرع، والعلة، والحكم، فلنميز القول في شرط كل ركن ليكون أقرب إلى الضبط.

(الركن الأول)
وهو الأصل

وله شروط ثمانية:

الشرط الأول: أن يكون حكم الأصل ثابتاً، فإنه إن أمكن توجيه المنع عليه لم ينتفع به الناظر ولا المناظر قبل إقامة الدليل على ثبوته.

الأشتراك في الجامع عنده، وهذا شيء آخر فافهم (إن قلت: شاع من غير نكير) من أحد (مخالفة المجتهد اللاحق للسابقين) من أهل الأجتهاد فيكون هذا إجماعاً، فكيف يمنع من إحداث قول مخالف لهم (قلت: إنما يصح) مخالفة اللاحق السابق (عند الأكثر بعد سبق قائل) يقول بقوله اللاحق (ولو لم يشتهر) هذا القائل (لنا) الأختلاف على قولين مع عدم التجاوز عنهما (اتفاق على أحدهما) على سبيل منع الخلو (وهذا الاتفاق وإن كان اتفاقياً فهو حجة) لأن مخالفته إتباع غير سبيل المؤمنين، ولأنه اتفاق الأمة (كالاتفاق على قول اتفاقاً) أي كما أنه حجة كذلك هذا لعدم الفارق في دلالة الدليل (فالتفصيل في الفسخ ونحوه) أي مسألة أبوين مع أحد الزوجين (خلاف الاجماع) على عدم التفصيل (وما قيل كون عدم التفصيل مجمعاً عليه ممنوع إذ عدم القول) بشيء (ليس قولاً بالعدم) وههنا ليس قولاً بالتفصيل، بل سكوت عنه (فمدفوع بأن كلية الحكم مطلقاً) بفسخ الكل أو عدم فسخه (مما أجمع عليه الفريقان. والتفصيل ينافيه) فإنه مبطل لكلية كل حكم (وجعله مسألة متعددة) لاختلاف الموضوع (خروج عن النزاع) فإن النزاع فيما إذا اتحدت المسألة، وأنت قد عرفت أن الخصم كان موافقاً لنا فيما إذا اتحدت وكان الثالث رافعاً للمجمع عليه وإنما كان نزاعه في بعض الصور الجزئية أنه غير رافع للتعدد في المسألة، أو رافع للاتحاد، فجعله مسألة متعددة ليس خروجاً عما ينازع فيه (بل) جعله مسألة متعددة

الثاني: أن يكون الحكم ثابتاً بطريق سمعي شرعي إذ ما ثبت بطريق عقلي أو لغوي لم يكن حكماً شرعياً، والحكم اللغوي والعقلي لا يثبت قياساً عندنا كما ذكرناه في كتاب أساس القياس.

الثالث: أن يكون الطريق الذي به عرف كون المستنبط من الأصل علة سمعاً، لأن كون الوصف علة حكم شرعي ووضع شرعي.

الرابع: أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر، بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو إجماع، فلا معنى لقياس الذرة على الأرز، ثم قياس الأرز على البر، لأن الوصف الجامع إن كان موجوداً في الأصل الأول كالطعم مثلاً، فتطويل الطريق عبث. إذ ليست الذرة بأن تجعل فرعاً للأرز أولى من عكسه، وإن لم يكن موجوداً في الأصل فبم يعرف كون الجامع علة، وإنما يعرف كون الشبه والمناسب علة بشهادة الحكم، وإثباته على وفق المعنى، فإذا لم يكن

(خلاف الاجماع لإتفاق الفريقين على الاتحاد بوحدة الجامع) وهو تضرر أحدهما ببقاء النكاح، وهذا رافع لقوله: لو ثبت الأجماع لكن قد مر أن فيه للصحابة أقوالاً ثلاثة، ثم المذكور في كتبنا علة التفريق في الجب، والعنة عدم قدرة الزوج على الإمساك بالمعروف، فلا بد من التسريح بالإحسان، وهو لا يتناول ما سواهما، وأيضاً: العيوب التي في الزوجة يمكن تخلص الزوج عنها بالتطليق، فلا تضرر له ببقاء النكاح، وعدم فسخ القاضي إياه فافهم (وأما الجواب) عن الدليل (بأن اتفاقهم على إنكار) القول (الثالث كان مشروطاً بعدمه، فلما حدث زال) الاتفاق على الأنكار فلا منع عن الأحداث (فمنقوض بالأجماع الوجداني) فإنه يمكن فيه أيضاً ذلك، فينبغي أن لا يمنع عن أحداث قول مخالف، (والاعتذار بأنه وإن جاز) إحداث قول مخالف للإجماع الوجداني (عقلاً لكن لم يعتبر فيه اجماعاً كما في المنهاج ضعيف) لأن الفرق تحكم (فتدبر. واستدل بلزوم تخطئة كل فريق) يعني لو جاز إحداث ثالث لزم تخطئة كل فريق لكونه مخالفاً لهم (وفيه تخطئة كل الأمة) وهي باطلة (وأجيب بأن الممتنع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا) التخطئة (مطلقاً) وههنا تخطئة فيما اختلفوا فيه، وهذا لا يغني من الحق شيئاً فإن دلائل امتناع التخطئة عامة كيف الممتنع وقوع الأمة في الخطأ ولعل مقصود المستدل الاستدلال بالدليل العقلي، وإلا فيرجع حاصله إلى الدليل المذكور سابقاً، فرد بأن التخطئة في كل عصر إنما علمت لمن خالف فيما اتفق لا فيما اختلف فيه فتأمل فيه. أصحاب الأحداث (قالوا: أولاً: اختلافهم) في المسألة (دليل أنها اجتهادية) عندهم وإلا لما اختلفوا، فلزم التسويغ فيها كل قول (فلا مانع) من احداث ثالث لوجود التسويغ (قلنا: كذلك) انه تسويغ كل قول (لكن قبل تقرر إجماعهم) على أحدهما وأما إجماعهم فلا تسويغ (كما لو اختلفوا في مسألة فكان تسويغاً (ثم أجمعوا) فيبطل التسويغ (و) قالوا (ثانياً) لو لم يجز لم يقع من غير نكير و(وقع ولم ينكر) من أحد (وإلاّ نقل) واشتهر بين الناس (قال الصحابة) أي جمهورهم (للأم ثلث ما بقي فيهما) أي في الزوج والزوجة من فرضهما (و) قال (ابن عباس: ثلث الكل) فيهما (ثم) محمد (بن سيرين) قال (إن الزوج) إذا كان مع الأم فللأم ثلث الكل (كابن عباس) أي

الحكم منصوصاً عليه أو مجمعاً عليه لم يصلح لأن يستدل به على ملاحظة المعنى المقرون به، لأن ذلك يؤدّي في قياس الشبه إلى أن يشبه بالفرع الثالث رابع، وبالرابع خامس فينتهي الأخير إلى حدّ لا يشبه الأول، كما لو التقط حصاة وطلب ما يشبهها، ثم طلب ما يشبه الثانية، ثم طلب ما يشبه الثالثة، ثم ينتهي بالآخرة إلى أن لا يشبه العاشر الأول، لأن الفروق الدقيقة تجتمع فتظهر المفارقة، فإن قيل: فأي فائدة لفرض المناظر الكلام في بعض الصور؟ قلنا: للفرض محلان: **أحدهما**: أن يعم السائل بسؤاله جملة من الصور، فيخصص المناظر بعض الصور إذ يساعده فيه خبر أو دليل خاص أو يندفع فيه بعض شبه الخصم. **الثاني**: أن تبني فرعاً على فرع آخر، وهو ممتنع على الناظر المجتهد لما ذكرناه. أما قبوله من المناظر فإنه ينبني على اصطلاح الجدليين، فالجدل شريعة وضعها المتناظرون، ونظرنا في المجتهد وهو لا ينتفع بذلك، وموافقة الخصم على الفرع لا تنفع ولا تجعله أصلاً، إذ الخطأ ممكن على الخصمين، إلاّ أن يكون ذلك إجماعاً مطلقاً فيصير أصلاً مستقلاً.

كما قال هو (والزوجة) إذا كانت معها فلها ثلث ما بقي بعد فرض الزوجة (كالصحابة) أي كقولهم (و) قال (شريح بالعكس) أي للأم ثلث ما بقي مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة (قلنا: **أولاً**): لا نسلم عدم النكير و(لزوم النقل) إياه (ممنوع ولو سلم) لزوم النقل (فلزوم الشهرة ممنوع إذ لا توفر للدواعي) على النقل فيجوز أن يكون النكير منقولاً بآحاد ولم يشتهر (و) قلنا (ثانياً: يجوز أن يكون الأحداث) لهذا القول (قبل استقرار الصحابة على قولين) فإن ابن سيرين وشريحاً كانا معاصرين للصحابة، وكانا يزاحمانهم في الفتوى، فيجوز افتاؤهما حين فتوى الصحابة ولا بعد فيه (و) قلنا (**ثالثاً**): لا نسلم أن الصحابة لم يتجاوزوا فيها عن قولين و(لعله مذهب صحابي اختاره تابعي) لكن لم يشتهر (و) قلنا (**رابعاً**: كما قيل) في حواشي ميرزاجان (انهما مسألتان متغايرتان حقيقة) لعدم وحدة المآل (أو حكماً) لعدم وحدة الجامع لأبداء كل من شريح وابن سيرين فارقاً (أقول) الصحابة (إنما أجمعوا على عدم الفصل بينهما) أي الزوج والزوجة بناء (على وحدة الجامع بعد الغاء الخصوصية، وهو التزوج) فهو هل يرد الأم من ثلث الكل إلى ثلث الباقي أم لا (فالمسألة متحدة حكماً هذا).

(**مسألة**: إذا أجمع على دليل) على حكم (أو تأويل) في سمعي (جاز احداث غيره) من الدليل أو التأويل (عند الأكثر إلا إذا أبطله) أي أبطل هذا المحدث المجمع عليه خلافاً للبعض (لنا **أوّلاً**): احداث دليل أو تأويل كذلك (اجتهاد لم يعارضه إجماع، لأن عدم القول ليس قولاً بالعدم) والإجماع على دليل أو تأويل ليس إلا عدم القول بدليل أو تأويل آخر غيره لا أنه قول بعدمه (بخلاف التفصيل) في نحو الفسخ بالعيوب (فإنه كالدليل) بل هو حكم معارض لكلية الحكمين اللذين لم يتجاوز عنهما (و) لنا (**ثانياً**): لو لم يجز احداث أحدهما لم يقع من غير نكير ووقع، إذ (المتأخرون لم يزالوا يستخرجون الأدلة والتأويلات) القوية لما أجمعوا عليه من الحكم. (ولم ينكر عليهم، بل عدّ داك فضلاً) في حقهم المانعون (قالوا: **أولاً**:) إحداث الدليل والتأويل (إتباع غير سبيل المؤمنين) لأنهم أجمعوا على دليل،

الخامس: أن يكون دليل إثبات العلة في الأصل مخصوصاً بالأصل لا يعم الفرع، مثاله أنه لو قال السفرجل مطعوم، فيجري فيه الربا قياساً على البر، ثم استدل على إثبات كون الطعم علة بقوله عليه السلام، «لا تبيعوا الطعام بالطعام» أو قال: «فضل القاتل القتيل بفضيلة الإسلام فلا يقتل به» كما لو قتل المسلم المعاهد، ثم استند في إثبات علته إلى قوله: «لا يقتل مؤمن بكافر» فهذا قياس منصوص على منصوص، وهو كقياس البر على الشعير والدراهم على الدنانير.

السادس: قال قوم: شرط الأصل أن يقوم دليل بجواز القياس عليه، وقال قوم: بل أن يقوم دليل على وجوب تعليله، وهذا كلام مختل لا أصل له، فإن الصحابة حيث قاسوا لفظ الحرام على الظهار أو الطلاق أو اليمين، لم يقم دليل عندهم على وجوب تعليل أو جوازه، لكن الحق أنه إن القدح فيه معنى مخيل غلب على الظن اتباعه، وترك الالتفات إلى المحل الخاص، وإن كان الوصف من قبيل الشبه كالطعم الذي يناسب، فيحتمل أن يقال: لولا

وهذا غيره، وقد وقع الوعيد عليه (قلنا: المتبادر) منه (خلاف سبيلهم) وهذا ليس خلافه (ومن ثمة يلزم بطلان ما لم يثبت بالإجماع) لأنه غير سبيلهم أيضاً، إذ ليس لهم سبيل (أقول على أن لو منع كون الدليل سبيلاً) هو مراد في النص (بل) السبيل المراد هو (المدلول لكان بسبيل) في الجواب (قال) الله تعالى: ﴿قل هذه سبيلي﴾[1] وأريد به المدلول (فتدبر و) قالوا (ثانياً): قال الله تعالى ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف﴾[2] (أي بكل معروف فما ليس بمأمور ليس بمعروف) فالدليل المحدث ليس بمعروف، فيكون باطلاً (قلنا: عورض بقوله) تعالى ﴿وتنهون عن المنكر﴾[3] أي عن كل منكر فما ليس بمنهى ليس بمنكر وهذا الدليل ليس بمنهى فيجوز إحداثه (أقول على أن تجويز الأحداث أمر) فهو مأمور به، لأنا أمرنا بطلب ما لم نعلم فإن طلب العلم مأمور به فيكون معروفاً (والتفصيل) فيما أجمع على عدم التفصيل (إنما يكون بعد العلم) بعدم التفصيل فيكون مبطلاً لما علم، فلا يكون مأموراً بل منهياً، وقد يمنع عموم المعروف، فإنه من البين أنه لم يؤمر بكل معروف بل أكثر الوقائع سكوت عنها، وقد يستدل بهذه الآية على حجية الأجماع، فإن الخيرية والأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر يوجب أن لا يبقى معروف ولا منهي يؤمر به أو ينهي عنه فيكون ما أجمعوا عليه حقاً، واعترض عليه بان الخيرية لا تقتضي إصابة الحق والحكم المستخرج، وإن كان خطأ ليس منهياً عنه وأن لا عموم للمعروف والمنكر. فقرر بأن المتبادر من الآية المدح، بأن أمرهم ليس إلا بالمعروف ونهيهم ليس إلا عن المنكر، فوجب أن يكون ما أجمعوا عليه معروفاً وخلافه منكراً والخطأ بما هو خطأ لا يصلح المدح على الأمر به، فيكون صواباً عند الله هذا تقرير حسن، لكن يرد عليه أن هذا التأويل مظنون لا يثبت به حجة قاطعة، وأيضاً الخطاب الشفاهي لا يتناول إلا الموجودين زمن الخطاب فلا يجري في إجماع حدث بعد الصحابة إلا بدلالة النص فتأمل فيه.

---

(١) سورة يوسف الاية ١٠٨.

(٢) (٣) سورة آل عمران الآية ١١٠.

ضرورة جريان الربا في الدقيق والعجين وامتناع ضبط الحكم باسم البر لما وجب استنباط الطعم، فهذا له وجه، وقد ذكرناه وإن لم يرد به هذا فلا وجه له.

السابع: أن لا يتغير حكم الأصل بالتعليل ومعناه ما ذكرناه من أن العلة إذا عكرت على الأصل بالتخصيص فلا تقبل، كما ذكرناه في كتاب التأويل في مسألة الأبدال، وقد بينا أن المعنى إن كان سابقاً إلى الفهم جاز أن يكون قرينة مخصصة للعموم، أما المستنبط بالتأمل ففيه نظر.

الثامن: أن لا يكون الأصل معدولاً به عن سنن القياس، فإن الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره، وهذا مما أطلق ويحتاج إلى تفصيل، فنقول: قد اشتهر في ألسنة الفقهاء أن الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره ويطلق اسم الخارج عن القياس على أربعة أقسام مختلفة، فإن ذلك يطلق على ما استثنى من قاعدة عامة وتارة على ما استفتح ابتداء من قاعدة مقررة بنفسها لم تقتطع من أصل سابق، وكل واحد من المستثنى والمستفتح ينقسم إلى ما

مسألة: لا إجماع إلا عن مستند) شرعي (على المختار) خلافاً للبعض (لنا **أولاً**: الفتوى بلا دليل شرعي حرام) وإذ ليس ههنا دليل غير الاتفاق (فقول: كل يتوقف على قول الكل وبالعكس) وهو ظاهر فلزم الدور (فتدبر) وقد يقال: إنما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطأ لا وقوعه، وأيضاً لا يلزم من حرمة الافتاء من غير دليل الخطأ في الحكم المفتى به، بل للإجماع تأثير في الأصابة، وأجيب بأن حجية الإجماع ليست إلا لأنه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون، وإذ كان الفتوى لا عن دليل واجتهاد فليس هو قول المجتهد من حيث هو مجتهد، وفيه نحو من الخلفاء فإن الخصم لا يسلم أن الحجية لذلك، بل لأن اتفاق المفتين من هذه الأمة المرحومة لا يكون على خطأ سواء قالوا بالاجتهاد أم لا، تكريماً لهذه الأمة، فالأولى أن يقال: إن الفتوى لا عن دليل لما كان حراماً لا يجترىء عليه عدل، ولو اجترأ صار فاسقاً، فلم يبقى أهلاً للإجماع ولا للتكريم، فلا اعتداد بقولهم فافهم (و) لنا (**ثانياً**: يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع) فلا يوجد اتفاق من غير دليل (كعلى طعام) أي كما يستحيل عادة اتفاق الكل على طعام واحد لعدم الداعي (وتجويز العلم الضروري) أي يحدث العلم الضروري فيقع الإتفاق عليه (أو توفيقهم للصواب) بأن يقع في قلبهم ما هو صواب (أبعد) فإن قلت: خلق العلم الضروري ليس ببعيد. فإن الأولياء الكرام يلهمون بأحكام وحقائق ومعارف بحيث لا يتطرق إليه الخطأ أصلاً، قلت: لا شك في حدوث العلم الضروري فيهم ولا ينكره إلا سفيه، لكنه إن كان حجة فلا دخل للإتفاق والإجتماع، وإلا فلا بد من دليل شرعي إلا أن يقال أن حجيته مشروطة بالإجماع وإلهام الواحد لا يكون حجة وتأمل فيه وارتقب كلاماً مستوفى، ولئن ساعدنا التوفيق فسنوفي القول فيه إن شاء الله تعالى. مجيز والإجماع من غير مستند (قالوا: لو لزم) المستند (فما فائدة الإجماع) إذ يكفي المستند حينئذٍ (قلنا) الفائدة (القطعية) للحكم بعدما كان ظنياً، فإنه يجوز أن يكون المستند ظنياً (ومن ههنا ذهب بعض الحنفية إلى قطع عدم قطعية المستند) وإلا لما كان للإجماع فائدة (وليس بشيء) لأن الفائدة

يعقل معناه وإلى ما لا يعقل معناه، فهي أربعة أقسام: **الأول**: ما استثنى عن قاعدة عامة وخصص بالحكم، ولا يعقل معنى التخصيص، فلا يقاس عليه غيره لأنه فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص، وفي القياس إبطال الخصوص المعلوم بالنص، ولا سبيل إلى إبطال النص بالقياس، بيانه ما فهم من تخصيص النبي عليه السلام، واستثناؤه في تسع نسوة، وفي نكاح امرأة على سبيل الهبة من غير مهر. وفي تخصيصه بصفيّ المغنم، وما ثبت من تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده، وتخصيصه أبا بردة في العناق أنها تجزىء عنه في الضحية، فهذا لا يقاس عليه، لأنه لم يرد ورود النسخ للقاعدة السابقة، بل ورود الاستثناء مع إبقاء القاعدة، فكيف يقاس عليه؟ وكونه خاصية لمن ورد في حقه تارة يعلم وتارة يظن، فالمظنون كاختصاص قوله: «لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً»، وقوله في شهداء أحد: «زملوهم بكلومهم ودمائهم» فقال أبو حنيفة: لا ترفع به قاعدة الغسل في حق المحرمين والشهداء، لأن اللفظ خاص، ويحتمل أن يكون الحكم خاصاً لاطلاعه

ليست منحصرة فيه، بل تعاضد الدليل بدليل من الفوائد، ثم ان دليلهم لو تم لدل على عدم تحقق إجماع مّا عن مستند قطعي، وهو خلاف مذهبهم أيضاً، بل خلاف الواقع فافهم.

(**مسألة**: جاز كون المستند قياساً، خلافاً للظاهرية) وابن جرير الطبري (فبعضهم منع الجواز) عقلاً (وبعضهم منع الوقوع) وإن جاز عقلاً (والآحاد) أي أخبار الآحاد (قيل: كالقياس) إختلافاً (لنا لا مانع يقدّر) في القياس من وقوعه سنداً (إلا الظنية) وإلا فهو حجة من حجج الله تعالى (وليست) الظنية (مانعه كظاهر الكتاب) فإنه ظني، وقد يقع سنداً للإجماع (وقد وقع قياس الإمامة الكبرى) وهي الخلافة العامة (على إمامة الصلاة، فقيل: رضيك لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر دنيانا) في التيسير: قال ابن مسعود: لما قبض النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم قال الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، فأتاهم عمر فقال: ألستم تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم أمر أبا بكر أن يصلي بالناس، فأيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر؟ فقالوا: نعوذ بالله أن نتقدم أبا بكر، حديث حسن أخرجه أحمد والدارقطني، عن أمير المؤمنين علي، قال له قائل حدّثنا عن أبي بكر قال: ذاك رجل سماه الله الصدّيق على لسان جبريل خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم رضيه لديننا فنرضاه لدنيانا (قيل) في التحرير (فيه نظر لأنهم أثبتوه بأولى) فإن من تقدم في أمر ديني فأولى أن يتقدم في دنياوي (وهي دلالة النص) لا القياس. فالمستند حينئذ النص دونه (أقول) لا نسلم أولوية إمامة الصلاة، فإن رجلاً يكون أولى بأمامة الصلاة دون إمامة الدنيا و(لو سلم أولوية إمامة الصلاة) فدلالة النص ما يكون فهم المناط فيه لغة، وأما ههنا (ففهم المناط لغة ممنوعة (لتوقف) أمير المؤمنين (علي وغيره وإتفاقهم على عدم النص في الخلافة فافهم) وفيه شيء، فإن صلوح أمير المؤمنين الصديق الأكبر للإمامة كان ثابتاً عندهم قطعاً، وإنما كان بحثهم في الأولوية من الصالحين، ولا شك أن من كان أولى بإمامة الصلاة فإنه لكونه أفضل، ومن هو أفضل أولى بالإمامة الكبرى، فاندفع الأول، والأمر بالتقديم

عليه السلام على إخلاصهم في العبادة، ونحن لا نطلع على موت غيرهم على الإسلام فضلاً عن موتهم على الإحرام والشهادة، ولما قال للأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان: «تصدق به على أهل بيتك» ولم يقر الكفارة في ذمته عند عجزه، وجعل الشبق عجزاً عن الصوم، قال أكثر العلماء: هو خاصية، وقال صاحب التقريب: يلتحق به من يساويه في الشبق والعجز، ومن جعله خاصية استند فيه إلى أنه لو فتح هذا الباب فيلزم مثله في كفارة المظاهر وسائر الكفارات، ونص القرآن دليل على أنهم لا ينفكون عن واجب وإن اختلفت أحوالهم في العجز، فحمله على الخاصية أهون من هدم القواعد المعلومة.

القسم الثاني: ما استثنى عن قاعدة سابقة، ويتطرق إلى استثنائه معنى، فهذا يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستبقى، وشارك المستثنى في علة الاستثناء، مثاله: استثناء العرايا، فإنه لم يرد ناسخاً لقاعدة الربا ولا هادماً لها، لكن استثني للحاجة، فنقيس

فيما كان أهم وموجباً للصفات الكاملة الفاضلة يفهم منه عرفاً أنه أولى في أمر فيه مدخل لتلك الصفات، وأما توقف أمير المؤمنين علي فلم يكن لشبهة في أولويته بالإمامة بل لما مر فعدم فهمه ممنوع ولو سلم عدم الفهم فالدلالة ربما تكون ظنية، وأما قولهم أنه لا نص فمعناه لا نص جلي على هذا، والحق أن أمره صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم إياه بإمامة الصلاة كان إشارة إلى تقدمه في الإمامة الكبرى على ما يقتضيه ما في صحيح مسلم: «ادعي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً إني أخاف أن يتمنى متمن ويقول أنا أولى، ويأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر» وفي رواية: أنا ولا ويأبى الله إلخ، قال ذلك جواباً لما قالت أم المؤمنين: أبو بكر لا يملك نفسه حين يقوم مقامك، لو أمرت عمر، وهذا يدل دلالة ظاهرة على أن تقديمه للصلاة لئلا يقول أحد: أنا أولى بالإمامة، فاحفظ وتحقق به، فإنه هو الحق، وينفعك يوم القيامة (وقد وقع قياس حدّ الشرب على) حدّ (القذف قال) أمير المؤمنين (علي) كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام حين استشار أمير المؤمنين عمر في الخمر يشربها الرجل: نرى أن نحدّه ثمانين، فإنه (إذا شرب سكر، وإذا سكر هذي، وإذا هذي افترى، فأرى عليه حد المفترين) قيل (هذا استدلال لا قياس. أقول: الاستدلال إنما يتم لو ثبت أن كل مفتر قطعاً أو ظناً، فعليه ثمانون) لأنه لا بد من كلية الكبرى (ولم يثبت، نعم يصح أن الشارب كأنه قاذف، لأنّ المظنة كالمئنة) فأعطى ما يفضي إلى الشيء حكمه (كتحريم مقدمات الزنا) لكن لا بد حينئذٍ من اثبات أن حكم القذف ثابت فيما يفضي إليه، وفي المشهور أنه قياس الشرب على القذف بجامع الافتراء، وفيه أنه يلزم أن يثبت الحد في كل افتراء، وجوابه أنه قياس بجامع الافتراء الخاص فتأمل فيه (ثم أقول المستند أعم من المثبت) لأن الشيء ربما يكون مستنداً، ولا يكون مثبتاً (كقطعي سنده ظني) فإن هذا السند لا يكون مثبتاً للقطع (ومن ههنا لا يكون القياس مثبتاً للحد عندنا وصح مستنداً) للحدّ (وذلك لأن الإجماع رافع للشبهة المانعة) عن إثبات الحدّ، فالحد ههنا ثبت بالإجماع والقياس مستند (فاندفع توهم التناقض) بين الكلامين، الحدود لا تثبت بالقياس، والقياس يصلح سنداً للإجماع لاثبات الحدود (كما في التقرير) وهذا لا

العنب على الرطب، لأنا نراه في معناه، وكذلك إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة لم يردها دماً لضمان المثليات بالمثل، لكن لما اختلط اللبن الحادث بالكائن في الضرع عند البيع، ولا سبيل إلى التمييز ولا إلى معرفة القدر. وكان متعلقاً بمطعوم يقرب الأمر فيه، خلص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع من تمر، فلا جرم نقول: لورد المصراة بعيب آخر لا بعيب التصرية فيضمن اللبن أيضاً بصاع، وهو نوع الحاق وإن كان في معنى الأصل، ولولا أنا نشم منه رائحة المعنى لم نتجاسر على الإلحاق، فإنه لما فرق في بول الصبيان بين الذكور والإناث وقال: يغسل من بول الصبية، ويرش على بول الغلام، ولم ينقدح فيه معنى لم يقس عليه الفرق في حق البهائم بين ذكورها وإناثها. وكذلك حكم الشرع ببقاء صوم الناسي على خلاف قياس المأمورات، قال أبو حنيفة: لا نقيس عليه كلام الناسي في الصلاة، ولا أكل المكره والمخطىء في المضمضة، ولكن قال: جماع الناسي في معناه،

يسمن ولا يغني من جوع. فإن الفتوى لما كان حراماً من غير دليل، فأهل الإجماع من أين علموا الحدّ من القياس؟ فهو المثبت أو من غيره، وهو مفروض الانتفاء، وان قيل: القياس ليس بمثبت بل مظهر، قلت: الكلام في هذا الإظهار، فإن الحنفية يمنعونه في الحدود، بل نقول: الصحابة أجمعوا بهذا القياس على حدّ الشرب، فإثباته الحدّ مجمع عليه ولا مخلص إلا أن يمنعوا كونه قياساً يقولوا إنه حكم بأن هذه المظنة قائمة مقام المئنة بالسماع، فإنه قد ثبت إقامة الحدّ في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، فهذا نقل بحاصله فتأمل فيه. المنكرون (قالوا: أوّلاً) لو وقع القياس سنداً لما صح مخالفته، لأنّ المخالفة حينئذٍ مخالفة الإجماع و(الإجماع) منعقد (على جواز مخالفته، قلنا) لا نسلم الإجماع على جواز مخالفته مطلقاً، بل على جواز مخالفته (قبل: الإجماع، أقول) انعقد الاجماع على جواز مخالفته (من حيث أنه قياس) وههنا إنما امتنع مخالفته من حيث أنه مجمع عليه (و) قالوا (ثانياً) القياس (اختلف فيه، فلا يخلو عصر) ما (من نفاته) فلا ينعقد على طبقه الإجماع، فإن النافي لا يستدل به (قلنا: الخلاف حادث) فلا نسلم عدم خلو العصر عن نفاته (و) أيضاً الدليل (منقوض بالعموم) فإنه أيضاً مختلف فيه (أقول: على أن عدم الخلو ممنوع) بعد تسليم الاختلاف من القديم أيضاً، فإنه يجوز أن لا يبقى في عصر من يتمذهب بنفيه تأمل فيه، والأولى أن يقال: إن عدم خلو عصر عن نفاته لا يلزم أن يكون النافي ممن هو أهل الاجماع، بل يجوز أن يكون من المبتدعة أو غير مجتهد فافهم.

(**مسألة**: ارتداد أمة. عصر) العياذ بالله تعالى (ممتنع سمعاً) وإن جاز عقلاً (وقيل: يجوز) سمعاً أيضاً، والخلاف إنما هو قبل ظهور أشراط القيامة، وأما عند قرب الساعة فلا والقيامة إنما تقوم على شرار الناس حتى لا يبقى فيهم من يقول الله (لنا: الردة ضلالة وأيّ ضلالة) أي ضلالة كاملة، فلا يصح اجتماع الأمة عليه (واعترض بأنهم إذا ارتدوا لم يكونوا أمته) والمنفي إنما هو الضلالة من الأمة لا من الكفرة (والجواب) أنه وإن لم تبقى بعد الأتداد أمة لكنه (يصدق قطعاً أن أمته إرتدت) العياذ بالله (لا لما في شرح الشرح أن زوال اسم الأمة لما كان بالارتداد كان متأخراً عنه بالذات، فعند حصول الارتداد

لأن الإفطار باب واحد. والشافعي قال: الصوم من جملة المأمورات بمعناه إذا افتقر إلى النية والتحق بأركان العبادات، وهو من جملة المنهيات في نفسه وحقيقته، إذ ليس فيه إلاّ ترك يتصور من النائم جميع النهار فإسقاط الشرع عهدة الناسي ترجيح لنزوعه إلى المنهيات، فنقيس عليه كلام الناسي، ونقيس عليه المكره والمخطىء على قول.

القسم الثالث: القاعدة المستقلة المستفتحة التي لا يعقل معناها، فلا يقاس عليها غيرها لعدم العلة، فيسمى خارجاً عن القياس تجوزاً إذ معناه أنه ليس منقاساً، لأنه لم يسبق عموم قياس ولا استثناء حتى يسمى المستثنى خارجاً عن القياس بعد دخوله فيه، ومثاله المقدرات في أعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات، وجميع التحكمات المبتدأة التي لا ينقدح فيها معنى، فلا يقاس عليها غيرها لأنها لا تعقل علتها.

وحدوثه) أي ففي مرتبة حصول الارتداد لم يزل عنها اسم الأمة، بل (صدق الأسم حقيقة) فصدق أمته ارتدت العياذ بالله (وذلك لأن إعتبار الثبوت بحسب المرتبة دون الزمان) كما لزم ههنا من بيانه (خلاف العرف) واللغة (فالصدق) أي صدق تلك الجملة (حقيقة ممنوع، ولا لما قيل أنّ صدق وصف المحمول لا يجب في زمان صدق) وصف (الموضوع كما هو المشهور عند الميزانيين) فعدم صدق الأمة حين الارتداد غير ضار لصدق الأمة ارتدت العياذ بالله (وذلك لأن) القضية المذكورة حينئذ مطلقة لعدم إجتماع وصفي المحمول والموضوع و(المطلقة) الموجبة (لا تنافي السالبة الوصفية المفهومة من الحديث) هي أن أمته لا تجتمع على الضلالة ما دامت أمته، فلا استحالة في صدق هذه القضية (بل لما أقول أن معناه) أن أمته (صارت مرتدة، والصيرورة لا تنافي) زوال الأسم (كحجر الطين) أي صار حجراً، فعدم بقائه طيناً لا ينافي صيرورته حجراً (وتنافي العصمة اللازمة للأمة لزوم المعلول للعلة) لأن العصمة ضد الارتداد، فصيرورتها مرتدة منافية للزوم العصمة (فتأمل فإنه دقيق) وفيه كلام، فإن لزوم العصمة إنما هو للأمة ما دامت أمته، فصيرورتها غير معصومة، بل مرتدة بزوال إسم الأمة عنها لا ينافي العصمة المعلولة لكونها أمة أيضاً، وقد ثبت عنده لزوم العصمة لوصف الأمة بالحديث فتأمل. نعم لو ادّعى أن المفهوم من الحديث في متفاهم العرف عدم صيرورة الأمة ضالة في زمان مّا لم يبعد، ثم المطلوب ثابت بالأحاديث الصحاح، منها ما في جامع الأصول عن عقبة بن عامر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يقول: «لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة، فينزل عيسى فتقول: تعال صلِّ لنا، فيقول: لا إن بعضكم لبعض أمراء»[1] تكرمة لهذه الأمة فلا حاجة بنا إلى هذا النحو من الأستدلال.

(مسألة: الحق أن مثل قول الشافعي رضي الله عنه: دية اليهودي الثلث، لا يصح التمسك فيه بالإجماع) يعني إذا اختلفت الأقوال في تحديد الشيء فلا يصح في الحد الأقل بالإجماع خلافاً

---

(١) انظر كنز العمال (١٢/ ٣٤٥٦٠ و١٤/ ٣٧٩١٥).

القسم الرابع: في القواعد المبتدأة العديمة النظير لا يقاس عليها، مع أنه يعقل معناها، لأنه لا يوجد لها نظير خارج مما تناوله النص والإجماع. والمانع من القياس فقد العلة في غير المنصوص. فكأنه معلل بعلة قاصرة، ومثاله: رخص السفر في القصر والمسح على الخفين، ورخصة المضطر في أكل الميتة، وضرب الدية على العاقلة، وتعلق الأرش برقبة العبد، وإيجاب غرة الجنين والشفعة في العقار، وخاصية الإجارة والنكاح، وحكم اللعان والقسامة وغير ذلك من نظائرها، فإن هذه القواعد متباينة المأخذ، فلا يجوز أن يقال: بعضها خارج عن قياس البعض، بل لكل واحدة من هذه القواعد معنى منفرد به لا يوجد له نظير فيه، فليس البعض بأن يوضع أصلاً، ويجعل الآخر خارجاً عن قياسه بأولى من عكسه، ولا ينظر فيه إلى كثرة العدد وقلته، وتحقيقه أنا نعلم أنه إنما جوز المسح على الخف لعسر النزع ومسيس الحاجة إلى استصحابه، فلا نقيس عليه العمامة والقفازين، وما لا يستر جميع القدم، لا لأنه خارج عن القياس، لكن لأنه لا يوجد ما يساويه في الحاجة

للبعض، والدعوى ضرورية، وإنما الأهم كشف شبهة الخصم فقال (قالوا: الأمة إما قائل بالكل أو النصف أو الثلث) والثلث موجود في النصف والكل، فثبت على كل تقدير، فهو لازم من قول الكل، فهو مجمع عليه (قلنا: دل) الإجماع (على وجوب الثلث) أعم من أن يكون مع الزيادة أو بدونه، فلا يجوز التنقيص عنه (أما) دلالته (عليه فقط) من غير زيادة (فلا) يلزم (إلا بدليل آخر هذا خلف) لأن المفروض أن الدليل هو الإجماع، والحاصل أن القائل بالأقل ينفي الزيادة وذا غير لازم من الإجماع فافهم.

(**مسألة**: الإجماع الآحادي) أي المنقول بأخبار الواحد (يجب العمل به) في المختار (خلافاً للغزالي) الإمام حجة الإسلام قدس سره. (وبعض الحنفية، ومثل بما قيل) قائله عبيدة السلماني (ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه) وآله وأصحابه(وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر، والأسفار بالفجر وتحريم نكاح الأخت في عدة الأخت) في التيسير نقلاً عن بعض شروح التحرير، هكذا يورده المشايخ رحمهم الله تعالى والله أعلم به. نعم: أخرج ابن أبي شيبة عن عمرو بن ميمون: لم يكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يتركون أربع ركعات قبل الظهر على حال، وعن إبراهيم: ما اجتمع أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير بالفجر ولعله لذلك قال بصيغة التمريض، أو لأن الظاهر من هذا اجماع الأكثر تأمل فيه (لنا أولاً: نقل الظني) آحاداً (كالخبر) المؤوّل مثلاً (موجب) للعمل (قطعاً، فالقطعي) المنقول آحاداً الذي هو الإجماع (أولى) بأن يوجب العمل، وهذا ظاهر جداً (و) لنا (ثانياً: أنه ظاهر لإفادته الظن) بالضرورة، كالخبر المنقول آحاداً (وقال صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم: «نحن نحكم بالظاهر») وقد ثبت معناه فوجب الحكم بهذا الإجماع (أقول: وهو) أي لفظ الحديث (للدوام والأتفاق) أي عادتنا دائماً أن نحكم بالظاهر (وذلك دليل الوجوب) وإلاّ لم يدم ولم يتفق (فاندفع ما في

وعسر النزع وعموم الوقوع، وكذلك رخصة السفر لا شك في ثبوتها بالمشقة، ولا يقاس عليها مشقة أخرى، لأنها لا يشاركها غيرها في جملة معانيها ومصالحها، لأن المرض يحوج إلى الجمع لا إلى القصر، وقد يقضي في حقه بالرد من القيام إلى القعود، ولما ساواه في حاجة الفطر سوى الشرع بينهما، وكذلك قولهم: تناول الميتة رخصة خارجة عن القياس غلط، لأنه إن أريد به أنه لا يقاس عليه غير المضطر، فلأنه ليس في معناه، وإلاّ فلنقس الخمر على الميتة، والمكره على المضطر، فهو منقاس، وكذلك بداءة الشرع بإيمان المدعي في القسامة لشرف أمر الدم ولخاصية لا يوجد مثلها في غيره، ولأنه عديم النظير فلا يقاس عليه، وأقرب شيء إليه البضع وقد ورد تصديق المدعي باللعان على ما يليق به، وكذلك ضرب الدية على العاقلة، فإن ذلك حكم الجاهلية قرره الشرع لكثرة وقوع الخطأ وشدة الحاجة إلى ممارسة السلاح، ولا نظير له في غير الدية، وهذا مما يكثر، فبهذا يعرف أن قول الفقهاء تأقت الإجارة خارج عن قياس البيع والنكاح خطأ، كقولهم: تأبد البيع والنكاح

شرح الشرح أنه لا دلالة فيه على وجوب العمل) بل غاية ما لزم منه الجواز (وما قيل أنه دل على بطلان الحرمة) وهو ظاهر (فتحقق الوجوب إذ الكل متفقون على أنه واجب أو حرام) لأن من قال بحجيته قال بوجوب العمل، ومن لا قال بحرمة العمل، فالكل متفقون بالإجماع على أنه ليس جائز العمل، وإذا أبطل الحرمة تعين الوجوب (فأقول: فيه مصادرة) فإن القائل بالوجوب إنما استدل بهذا الدليل فقبله لا قول بالوجوب، فالقول به موقوف على صحته، وصحته إن كانت موقوفة على القول بالوجوب دار وإن أثبت الوجوب بدليل آخر فلا كلام فيه (فتأمل) فإنه دقيق (وقد استبعد إفادة هذا النقل الظن لبعد إطلاعه عليهم) أجمعين (وعلى إجماعهم وحده) من بين جماعة متشاركة في سبب العلم (كما مر عن) الإمام (أحمد) من أدعى الإجماع فهو كاذب (بخلاف الخبر) فإنه يمكن أن يكون في المجلس واحد فيسمع دون غيره، ولا كذلك الذين كثروا غاية الكثرة، وجوابه: أن الإجماع لا يجب أن يكون بقول الكل معاً بل قد يكون بافتاء واحد في بيته، ثم بافتاء آخر في بيته، فيمكن أن يكون عند فتوى واحد أو أكثر هو وحده. ثم أطلع هو وحده أو مع غيره على فتوى سائر الناس قولاً منهم أو بأمارات مفهمة موقعة للعلم أو الظن، فحينئذ قد أطلع على الإجماع واحد من غير استبعاد، وأيضاً: يجوز أن يطلع أكثرون، لكن لم ينقلوا لعدم توفر الدواعي فافهم (وما في التحرير من دفع الأستبعاد بعدالة الناقل) فخبره يفيد الظن (فأقول: منقوض بخبر الواحد فيما يعم البلوى به) فإنه غير مقبول مع كون الناقل عدلاً (فتدبر. ثم الحق أن المسألة مبنية على أنه: هل يشترط القطع في الأصول أم لا؟) فمن اشترط القطع لا يقبل هذا الإجماع، ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعي من الإجماع على حجية هذا الإجماع فيه تأمل. فإن أدلة حجية الإجماع غير فارقة بل الإجماع على اتباع الراجح يفيد الحجية أيضاً فافهم.

مسألة: إنكار حكم الإجماع القطعي) وهو المنقول متواتراً من غير إستقرار خلاف سابق عليه (كفر عند أكثر الحنفية وطائفة) ممن عداهم لأنه إنكار لما ثبت قطعاً أنه حكم الله تعالى (خلافاً لطائفة)

خارج عن قياس الإجارة، وتأقت المسافاة خارج عن تأبد القراض بل تأبد القراض خارج عن قياس تأقت المسافاة، فإذا هذه الأقسام الأربعة لا بدّ من فهمها وبفهم بيانها يحصل الوقوف على سر هذا الأصل.

الركن الثاني للقياس

(الفرع)

وله خمسة شروط:

الشرط الأول: أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع فإن تعدى الحكم فرع تعدى العلة، فإن كان وجودها في الفرع غير مقطوع به لكنه مظنون صح الحكم، وقال قوم لا يجوز ذلك لأن مشاركته للأصل في العلة لم تعلم، وإنما المعلوم بالقياس أن الحكم يتبع العلة ولا يقتصر على المحل أما إذا وقع الشك في العلة فلا يلحق وهذا ضعيف لأنه إذا ثبت

قالوا: حجيته وإن كان قطعياً لكنها نظرية، فدخل في حيز الأشكال من حيز الظهور كالبسملة (ومن ههنا) أي من أجل أن إنكار حكمه ليس كفراً (لم تكفر الروافض) مع كونهم منكرين لخلافة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم حقاً، وقد انعقد عليه الإجماع من غير ارتياب، وهذا بظاهره يدل على أن عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى انكار حكم الإجماع كفراً. وأما عند من يرى إنكاره كفراً فهم كافرون، وليس الأمر كذلك، فإن الصحيح عند الحنفية أنهم ليسوا بكفار حتى تقبل شهادتهم إلاّ الخطابية، وقد نص الإمام على عدم تكفير أحد من أهل القبلة، والشيخ ابن الهمام وإن كان ميله في فتح القدير في مسألة إمامة المبتدعة إلى التكفير لكن قال في كتاب الخراج بعدم تكفيرهم، وما روي عن الإمامين الهمامين أبي حنيفة والشافعي من عدم جواز الصلاة خلفهم فليس لكفرهم كما زعم هو، بل لأنهم ينكرون الجماعة والإمامة، فلا ينوون الصلاة لله تعالى عند إمامتهم، وبفقدان النية تبطل صلاتهم فتبطل صلاة المقتدين، ولأن بدعتهم لما اشتدت إلى أن وصلت قريباً إلى الكفر أورثت شبهة في إيمانهم وقويت فمنع من الأقتداء بهم، وحكم بفساد صلاة من اقتدى بهم، وفي البحر الرائق حقق بتفصيل بليغ أن تكفير الروافض ليس مذهباً لأئمتنا المتقدمين وإنما ظهر في أقوال المتأخرين، فالوجه في عدم تكفيرهم أن تدينهم أوقع فيما أوقع، فهم إنما وقعوا فيما وقعوا زعماً منهم أنه دين محمدي وإن كان زعمهم هذا باطلاً بيقين غير مشوب باحتمال ريب فيهم وما كذبوا محمداً صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في زعمهم فهم غير ملتزمين الكفر. والتزام الكفر كفر دون لزومه. وأما إنكارهم المجمع عليه وإن كان إنكار جلي ونشأ من سفاهة لكن ليس إنكاراً مع اعترافهم أنه مجمع عليه، بل ينكرون كونه كذلك لشبهة نشأت لهم، وإن كانت باطلة في نفس الأمر، وهي زعمهم أن أمير المؤمنين علياً إنما بايع تقية وخوفاً، وإن كان هذا الزعم منهم باطلاً مما يضحك به الصبيان وأمير المؤمنين علي

أن النجاسة هي علة بطلان البيع في جلد الميتة قسنا عليه الكلب إذا ثبت عندنا نجاسة الكلب بدليل مظنون، وكذلك قد يكون علة الكفارة العصيان ويدرك تحقيقه في بعض الصور بدليل ظني، فإذا ثبت التحق بالأصل، وكذلك الماء الكثير، إذا تغير بالنجاسة فطرح فيه التراب، فإن كان التراب ساتراً كالزعفران لم تزل النجاسة، وإن كان مبطلاً كهبوب الريح وطول المدة زالت النجاسة وربما يعرف ذلك بدليل ظني فالظن كالعلم في هذه الأبواب.

الثاني: أن لا يتقدم الفرع في الثبوت على الأصل، ومثاله قياس الوضوء على التيمم في النية، والتيمم متأخر، وهذا فيه نظر لأنه إذا كان بطريق الدلالة، فالدليل يجوز أن يتأخر عن المدلول، فإن حدوث العالم دل على الصانع القديم، وإن كان بطريق التعليل فلا يستقيم لأن الحكم يحدث بحدوث العلة، فكيف يتأخر عن المعلول لكن يمكن العدول إلى طريق الاستدلال فإن إثبات الشرع الحكم في التيمم على وفق العلة يشهد لكونه ملحوظاً بعين الاعتبار، وإن كان للعلة دليل آخر سوى التيمم، فلا يكون التيمم وحده دليلاً لعلة الوضوء السابق.

بريء عن نحو هذه التقية الشنيعة، والله هو بريء لا ريب في أنه بريء، فهذه الشبهة وإن كانت شبهة شيطانية وإنما جرأهم عليها الوساوس الشيطانية، لكنها مانعة عن التكفير، وإنما الكفر إنكار المجمع مع اعترافه أنه مجمع عليه من غير تأويل، وهل هذا إلّا كما إذا أنكر المنصوص بالنص القطعي بتأويل باطل، وهو ليس كفراً، كذا هذا، ومن ههنا ظهر لك سر عدم تكفير الخوارج مع أنهم ينكرون ما أجمع عليه قطعاً من فضائل أمير المؤمنين علي، وينسبونه إلى الكفر مع أن إيمانه وفضائله ثابتة كالشمس ومجمع عليه إجماعاً قطعياً، ومن إنكار عصمة مال المسلمين ودمائهم، ويجوّزون قتلهم ونهبهم، وقد روى الإمام محمد أن أمير المؤمنين كان لا يمنعهم عن الصلاة في المسجد وقال: أنا لا أمنعكم عن المساجد تذكرون فيها اسم الله تعالى، فافهم واحفظ (وضروريات الدين) كالصوم والصلاة والزكاة والحج والجهاد ووجوب الصلاة إلى الكعبة الشريفة (خارجة) عن هذا الأختلاف (إتفاقاً) فإنه كفر البتة إتفاقاً (فالتثليث) في المذاهب التكفير وعدم التكفير ثالثها التكفيران كان نحو الصلاة وإلا لا (كما في المختصر تدليس) إذ لا يليق بحال أحد من المسلمين أن يقول: إن انكار الصلاة ليس كفراً (قال) الإمام (فخر الإسلام: إجماع الصحابة كالمتواتر فيكفر جاحده) لفظه الشريف هكذا: فصار الأجماع كآية من الكتاب أو حديث متواتر في وجوب العلم والعمل، فيكفر جاحده في الأصل ثم هو على مراتب فإجماع الصحابة مثل الآية. والخبر المتواتر، ومثل لهذا الإجماع في التحرير بالإجماع على خلافة أمير المؤمنين إمام الصديقين بعد المرسلين أفضل الأولياء المكرمين أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، وبالإجماع على قتال مانعي الزكاة مع سكوت بعضهم، فزعم أن الإجماع السكوتي أيضاً كذلك، مع أن حجيته مختلف فيها بين أهل الحق، فلا يصح مكفراً، وقال أيضاً: مطابقاً لما صرح العلامة النسفي في المنار (والحق أن السكوتي ليس كذلك لذلك) ولعل مراد صاحب التحرير تسوية السكوتي الذي علم

الثالث: أن لا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسية ولا في زيادة ولا نقصان، فإن القياس عبارة عن تعدية حكم من محل إلى محل، فكيف يختلف بالتعدية؟ وليس من شكل القياس قول القائل بلغ رأس المال أقصى مراتب الأعيان، فليبلغ المسلم فيه أقصى مراتب الديون، قياساً لأحد العوضين على الآخر، لأن هذا إلحاق فرع بأصل في إثبات خلاف حكمه.

الرابع: أن يكون الحكم في الفرع مما ثبتت حملته بالنص وإن لم يثبت تفصيله، وهذا ذكره أبو هاشم وقال: لولا أن الشرع ورد بميراث الجسد جملة لما نظرت الصحابة في توريث الجد مع الأخوة، وهذا فاسد، لأنهم قاسوا قوله: أنت عليَّ حرام، على الظهار والطلاق واليمين، ولم يكن قد ورد فيه حكم لا على العموم ولا على الخصوص، بل الحكم إذا ثبت في الأصل بعلة تعدي بتعدي العلة كيفما كان.

بقرائن الحال أن سكوت من سكت لأجل الموافقة علماً قطعياً مع القولي. والسكوت على قتال مانعي الزكاة من هذا القبيل، (وإجماع من بعدهم كالمشهور، فيضلل جاحده إلاّ ما فيه خلاف) كالإجماع بعد استقرار الخلاف فإنه يفيد الظن و(كالمنقول آحاداً) ولفظه الشريف هكذا. وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث، وإذا صار الإجماع مجتهداً في السلف كان كالصحيح من الإخبار، وقرروا كلامه بأن الأعلى إجماع الصحابة نصاً بحيث يكفر جاحده، ثم إجماعهم السكوتي، ثم إجماع من بعدهم بحيث لم يسبق فيه خلاف، ثم إجماعهم وقد استقر خلاف سابق، ووجهوه بأن إجماع الصحابة غير مختلف فيه أصلاً لدخول أهل المدينة والعترة والخلفاء والشيخين، والسكوتي قد اختلف فيه، ثم إجماع من بعدهم لقوة الاختلاف فيه، ثم إجماعهم بعد استقرار الخلاف قد قوي فيه الاختلاف، كذا قالوا وفيه نظر.

أما أولاً: فلأن هذا يقتضي تكفير الروافض والخوارج مع قبوله شهادتهم، بل رواية الخوارج إن لم تدع إلى بدعتهم على ما هو المشهور من مذهبه.

وأما ثانياً: فلأن الأدلة الدالة على حجية الإجماع غير فارقة بين إجماع وإجماع.

وأما ثالثاً: فلأن الخلاف لا يخرج القطعي عن القطعية، فإنه لم يخرج فضيلة أمير المؤمنين الصديق الأكبر وخلافته، بخلاف الروافض عن القطعية، وكذا فضيلة أمير المؤمنين علي، بخلاف الخوارج، والقطعيات لا تقبل شدة وضعفاً، فلا ترجيح لأجماع على آخر.

أما رابعاً: فلأنه ينبغي أن يفصل في الإجماع بين ما قبل الإنقراض وما بعده. وجوابه انه لا فائدة فيه لأنه ليس إجماعهم إلاّ وقد انقرض عصرهم ولم يرجع أحد بما أجمعوا عليه، هذا والذي يظهر لهذا العبد في تقرير كلام هذا الخبر الإمام وإن كان أمثاله عن فهم ما أودعه هو من المرام قاصرين أن مقصوده قدس سره أن الإجماع مطلقاً في القطعية، كالآية والخبر المتواتر وأصله ان يكفر جاحده، لأنه إنكار

الخامس: أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه، فإنه إنما يطلب الحكم بقياس أصل آخر فيما لا نص فيه، فإن قيل: فلم قستم كفارة الظهار على كفارة القتل في الرقبة المؤمنة، والظهار أيضاً منصوص عليه، واسم الرقبة يشمل الكافرة؟ قلنا: اسم الرقبة ليس نصاً في إجزاء الكافرة، لكنه ظاهر فيه، كما في المعيبة، وعلة اشتراط الأيمان في كفارة القتل عرفنا تخصيص عموم آية الظهار، فخرج عن أن يكون أجزاء الكافرة منصوصاً عليه، فطلبنا حكمه بالقياس لذلك.

الركن الثالث
(الحكم)

وشرطه أن يكون حكماً شرعياً لم يتعبد فيه بالعلم، وبيانه بمسائل:

(مسألة)

الحكم العقلي والاسم اللغوي لا يثبت بالقياس، فلا يجوز إثبات اسم الخمر للنبيذ،

لحكم مقطوع، إلا إنه لا يكفر لعروض عارض، وأشار إليه بتقييده بقوله في الأصل، ولذا لم يكفر الروافض والخوارج، ثم بين مراتب الإجماع، فالأعلى في القطعية إجماع الصحابة المقطوع إتفاقهم بتنصيص الكل بالحكم أو بدلالة توجب انهم اتفقوا قطعاً. وهذا ظاهر، ثم اجماع من بعدهم وجه الفرق أن الصحابة كانوا معلومين بأعيانهم فتعلم أقوالهم بالبحث والتفتيش، فإذا أخبر جماعة عدد التواتر حصل العلم باتفاقهم قطعاً، وأما من بعدهم فتكثروا ووقع فيهم نوع من الانتشار فوقع شبهة في اتفاقهم واحتمل أن يكون هناك مجتهد لم يطلع على قوله الناقلون، لكن لما كان هذا الاحتمال بعيد العدم وقوع الانتشار كذلك مع كون الناقلين جماعة تكفي للعلم صار بمنزلة الخبر المشهور الذي فيه احتمال بعيد، وصار أدون درجة من اجماع الصحابة، ثم الإجماع الذي وقع بعد تقرر الخلاف السابق حجيته ظنية لاحتمال حياة القول السابق بالدليل، وكذا الإجماع المنقول آحاداً للاحتمال في ثبوته، وكذا الإجماع الذي وقع عن سكوت، ولا قرينة تدل قطعاً على أن السكوت للرضا لاحتمال عدم الموافقة، فصارت هذه للاحتمالات الثلاثة حجة ظنية، كخبر الواحد الصحيح، وإلى هذا أشار بقوله: وإذا صار الإجماع مجتهداً في السلف، يعني لا يكون على حجيته، دليل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق فيه قطعاً، وهو الإجماع بعد استقرار الخلاف، والإجماع الآحادي والإجماع السكوتي مع عدم دلالة الدليل على القاطع على كونه بالرضا فافهم (والكل) من الاجماعات (مقدم على الرأي) والقياس (عند الأكثر) من أهل الأصول، لأنه إما بمنزلة الخبر المتواتر أو المشهور أو الآحاد، والكل مقدم على الرأي.

(**مسألة**: قال جمع) منا (لا إجماع في العقليات) لأن العقل هناك كافٍ في إفادة العلم، فلا حاجة إلى الإجماع، وهذا لا يدل على عدم الحجية. بل غاية ما لزم عدم الحاجة إلى الإجماع لكفاية العقل

والزنا للواط، والسرقة للنبش، والخليط للجار بالقياس، لأن العرب تسمي الخمر إذا حمضت خلاً لحموضته، ولا تجريه في كل حامض، وتسمي الفرس أدهم لسواده، ولا تجريه في كل أسود، وتسمي القطع في الآنف جدعاً ولا تطرده في غيره، وهذه المسألة قد قدمناها فلا نعيدها، وكذلك لا يعرف كون المكره قاتلاً، والشاهد قاتلاً، والشريك قاتلاً بالقياس، بل يتعرف حد القتل بالبحث العقلي، وكذلك غاصب الماشية هل هو غاصب للنتاج؟ والمستولى على العقار هل هو غاصب للغلة؟ فهذه مباحث عقلية تعرف بصناعة الجدل، نعم: يجوز أن يقال: ألحق الشرع الشريك بالمنفرد بالقتل حكماً، فنقيس عليه الشريك في القطع والحق المكره بالقاتل، فنقيس عليه الشاهد إذا رجع، وذلك الحاق من ليس قاتلاً بالقاتل في الحكم.

(و) قال (جمع) منا: يجري فيها الإجماع أيضاً (كالشرعيات) وهو الحق لعموم أدلة الحجية (إلّا ما يتوقف عليه) أي إلّا العقليات التي يتوقف عليها الإجماع وإلّا لزم الدور (وفي) الأمور (الدنيوية كتدبير الجيوش لعبدالجبار) المعتزلي فيه (قولان) أحدهما عدم جريان الإجماع فيه، وهو قول البعض زعماً منهم أنه لا يزيد على قول رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، وليس قوله حجة في الأمور الدنيوية لما قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» (و) ثانيهما (مختار الجماهير) الإجماع فيها (حجة) أيضاً (إلى بقاء المصالح) التي أجمعوا (لأجلها، وهو الحق لعموم الأدلة، وليس هو إلّا كالوحي في الحجية، والوحي حجة في الكل، ألا ترى أنه صلوات الله عليه وآله وأصحابه كيف قال حين هم بصلح الأحزاب على الثمار وشاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا: إن كان من الله فامض، قال: «لو كان من الله ما سألتكما» فقالا: لا نعطي إلا السيف، فلم يصالح، كذا في الاستيعاب (وأما في المستقبلات كأشراط الساعة وأمور الآخرة فلا) إجماع (عند الحنفية) يعني لا حاجة إلى الاحتجاج به، لا إنه ليس حجة فيها، كيف لا والدلائل عامة (لأن الغيب لا مدخل فيه للاجتهاد) والرأي إذ لا يكفي فيه الظن، فلا بد من دليل قطعي يدل عليه، وحينئذ لا حاجة إلى الإجماع في الاحتجاج، والحق أنه يصح الاحتجاج فيها أيضاً لتعاضد الدلائل، ولأنه احتمل أن يسمعوا كل منفرداً، فاجمعوا على ما سمعوا، ولم ينقلوا لوجود الاتفاق، فيفيد هذا الإجماع لنا ولا يفيد ذلك القاطع لعدم بقاء تواتره، فالحق إذن انّ المستقبلات من الاخبار كالشرعيات في الثبوت بالإجماع (هذا) والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

(الأصل الرابع):
(القياس)

(وهو لغة: التقدير) يقال: قست الثوب بالذراع، وقست النعل بالنعل (وشاع) بحيث يفهم من غير قرينة (في التسوية) بين الشيئين (ولو) كانت (معنوياً) وفيه اشارة إلى إنه في التسوية منقول لا أنه مشترك بينهما (و) هو (اصطلاحاً مساواة المسكوت للمنصوص في علة الحكم) أي في نفس علة الحكم لا في قدرها فإنها قد تكون في الفرع أقوى، وقد تكون أضعف، وقد تكون مساوياً، ولا بد في العلة من

(مسألة)

ما تعبد فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس، كمن يريد إثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة، ولذلك أورد في مثال هذا الباب إثبات صلاة سادسة، أو صوم شوّال، أنه لا يثبت بالقياس، لأن مثل هذه الأصول ينبغي أن تكون معلومة، وهذا فيه نظر، إذ يمكن أن يقال: إن الوتر صلاة سادسة وقد وقع الخلاف في وجوبها، فلم يشترط أن تكون السادسة معلومة الوجوب على القطع، بل سبب بطلان هذا القياس علمنا ببطلانه، لأنه لو وجب صوم شوّال وصلاة سادسة لكانت العادة تحيل أن لا يتواتر، أو لأنا لا نجد أصلاً نقيسه عليه، فإنه لا يمكن قياس شوّال على رمضان، إذ لم يثبت لنا أن وجوب صوم رمضان، لأنه شهر من

تقييد هو كونها غير مفهومة لغة لئلا يرد النقض بمفهوم الموافقة (ثم عند المصوبة) الذين يرون كل مجتهد مصيباً (لا مساواة في الواقع إلا بنظر المجتهد) فإن ما يحصل بنظره فهو واقعي، وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطىء (والرجوع) منه (كالنسخ) فلا يكون ما أدى إليه النظر الأول باطلاً عندهم، بل ينتهي بهذا النظر فلا يحتاجون إلى زيادة قيد في نظر المجتهد كما في المختصر وغيره، لأنه وإن كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكنها ملازمة للمساواة في نظره، ثم إنه بهذا القيد تخرج المساواة الواقعية التي لم ينلها نظر المجتهد إلا أنه لا اعتداد به ولم يتعلق الغرض بالبحث عنه فافهم (بخلاف المخطئة) فإن المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب وقد لا ينالها فيخطىء (فيخرج) القياس (الفاسد) الذي ليس مطابقاً للواقع، لأن المتبادر من المساواة المساواة الواقعية (ولو عم) الحد القياس الفاسد (زيد) قيد (في نظره) أي المجتهد وقيل: مساواة المسكوت للمنصوص في العلة في نظره (لكن يخرج مساواة لا يرها) المجتهد حينئذ إلا أن يقال: لا بأس به لعدم تعلق الغرض به (فتدبر، وكثيراً ما يطلق) القياس (على الفعل) فعل المجتهد في معرفة تلك المساواة (فقيل) القياس (تقدير) للفرع بالأصل في الحكم والعلة (و) قيل (تشبيه) الفرع بالأصل في علة حكمه، والظاهر أن المراد تقدير المجتهد وتشبيهه، ويمكن حمله على تقديره تعالى وتشبيهه (و) قيل (بذل) المجتهد في استخراج الحق، وهذا فعل المجتهد قطعاً، وهذا منقوض ببذل المجتهد في استخراج الحق من الكتاب والسنة (و) قيل (حمل) الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه لعلة مشتركة، وهو لأبي هاشم المعتزلي، وقيل: حمل لمعلوم على معلوم في إثبات الحكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع وهو للقاضي أبي بكر الباقلاني (و) قيل (إبانة) لمثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر، وهو للشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي قدس سره، والمراد بالعلة في الآخر حصة الوصف الموجودة فيه، وبمثله الحصة الأخرى منه الموجودة في صاحبه، وإنما حكم بالمثلية بهذا الاعتبار والإبانة تحتمل الوجهين (و) قيل (تعدية) الحكم من الأصل إلى الفرع لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة، وهو لصدر الشريعة (و) قيل (إثبات) لحكم الأصل للفرع مع تشريك (إلى غير ذلك) كما قد يقال: تسوية الفرع بالأصل في العلة والحكم (وهو) أي اطلاق القياس على الفعل (مسامحة) لأن القياس حجة الٓهية

الشهور، أو وقت من الأوقات، أو لو صف يشاركه فيه شوّال حتى يقاس عليه.

(مسألة)

اختلفوا في أن النفي الأصلي هل يعرف بالقياس، وأعني بالنفي الأصلي البقاء على ما كان قبل ورود الشرع، والمختار أنه يجري فيه قياس الدلالة لا قياس العلة، وقياس الدلالة أن يستبدل بانتفاء الحكم عن الشيء على انتفائه عن مثله، ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل، وإلاّ فهو باستصحاب موجب العقل النافي للأحكام قبل ورود الشرع مستغن عن الاستدلال بالنظر، أما قياس العلة فلا يجري، لأن الصلاة السادسة وصوم شوّال انتفى وجوبهما، لأنه لا موجب لهما كما كان قبل ورود الشرع، وليس ذلك حكماً حادثاً سمعياً حتى تطلب له علة شرعية، بل ليس ذلك من أحكام الشرع، بل هو نفي لحكم الشرع ولا علة له، إنما العلة لما

موضوعة من قبل الشارع لمعرفة أحكامه، وليس هو فعلا لأحد، لكن لما كان معرفته بفعل المجتهد ربما يطلق عليه مجازاً، ثم في بعض التعريفات أبحاث وجوابات تطلب من المطولات (وأورد) على عكس التعريف (قياس الدلالة) وهو ما يذكر فيه ملزوم العلة دونها، لأنه ليس مساواة في العلة (وقياس العكس) وهو ما ثبت فيه نقيض الحكم بنقيض العلة، كقولنا: لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر وجب بدونه، كالصلاة لما لم تجب معه بالنذر لم تجب بدونه (والجواب أولاً) عنهما (منع كونهما من المحدود) ولا نسميهما قياساً (إلاّ مجازاً، وثانياً) عن الأول (المساواة) المذكورة في التعريف (أعم) مما كان (صريحاً أو ضمناً) والمساواة الضمنية حاصلة (مثلاً: إذا قيل في المسروق يجب الرد قائماً، فيجب الضمان هالكاً، كالمغصوب، فوجود الرد) المشترك (فيهما) وان لم يكن علة لكنه (يتضمن قصد حفظ المال) وإن شئت قلت: التعدي وهو العلة حقيقة (وما في التحرير القياس حينئذ غير المذكور) بل هو ما يذكر فيه العلة المتضمنة، لأنه المساواة في العلة حقيقة (فأقول فيه: إن التجوز في الحد لا يستلزم التجوز في المحدود) وإذ قد أريد بالمساواة ما يعم الضمنية، ولو تجوز فالقياس يكون هو حقيقة، وهو ظاهر، إلاّ أن صاحب التحرير لم ينقل الجواب بالتجوز، بل نقل الجواب بأنه مردود إلى قياس العلة لتضمنه علة الحكم، فتعقب عليه بأن القياس حينئذ غير المذكور، وأما الجواب بتحمل التجوز فهو وإن كان لا يرد عليه هذا إلاّ أنه حينئذ يصير قياس الدلالة قياسين، ولم يقل به أحد فتأمل (و) عن الثاني بأنه كما أريد المساواة الأعم من الضمنية (كذا) يراد مساواة أعم من أن يكون (تحقيقاً أو تقديراً) وقياس العكس راجع إلى الاستدلال بالملازمة والقياس لإثباتها، ففي المثال المذكور لو لم يجب الصوم شرطاً في الاعتكاف لم يجب بالنذر كالصلاة، فإنها لما لم تجب شرطاً فيه لم تجب بالنذر، مع أنه يجب بالنذر فيجب شرطاً فيه، فالمساواة ههنا تقديرية على تقدير عدم وجوبه شرطاً فيه، ومثل المصنف بمثال آخر وقال (مثلاً: إذا قيل) كما يقول الشافعية (يثبت الاعتراض عليها) إذا زوجت نفسها من غير إذن الولي (فلا يصح النكاح منها، كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه) إذا تزوج بنفسه (صح) نكاحه (فحاصله لو صح) النكاح (منها صارت كالرجل فلا يثبت) الاعتراض عليها (وقد ثبت) وإنما اختار هذا

يتجدد، فحدوث العالم له سبب، وهو إرادة الصانع، أما عدمه في الأزل فلم تكن له علة، إذ لو أحيل على إرادة الله تعالى لوجب أن ينقلب موجوداً لو قدرنا عدم المريد والإرادة، كما أن الإرادة لو قدر انتفاؤها لانتفى وجود العالم في وقت حدوثه، فإذا لم يكن الانتفاء الأصلي حكماً شرعياً على التحقيق لم يثبت بعلة سمعية، أما النفي الطارىء كبراءة الذمة عن الدين فهو حكم شرعي يفتقر إلى علة، فيجري فيه قياس العلة.

مسألة

كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه، وحكم الشرع نوعان: **أحدهما**: نفس الحكم، **والثاني**: نصب أسباب الحكم، فللّه تعالى في إيجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان: **أحدهما**: إيجاب الرجم، **والآخر**: نصب الزنا سبباً لوجوب الرجم،

المثال إشارة إلى أن الجواب بأن المقصود قياس صوم الاعتكاف الغير المنذور عليه منذوراً بتنقيح المناط والغاء خصوص النذر، لأنه لو كان له دخل لوجب الصلاة بالنذر أيضاً، فذكر الصلاة لإلغاء الخصوصية غير وافٍ لعدم جريانه في هذا المثال، وكذا الجواب بأن الحكم المقصود هناك تسوية حال النذر وعدمه في صوم الاعتكاف كالصلاة فافهم (ثم أركانه أربعة) أحدها (الأصل المحل المشبه به وهو المتعارف) بين الفقهاء (كالخمر، بل شربه في قياس النبيذ) عليه بجامع الشدة المطربة (وقيل) الأصل (دليله) دليل المشبه به فهو في المثال المذكور قوله تعالى: ﴿**إنما الخمر والميسر والأنصاب والإزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه**﴾[1](وقيل: حكمه) فهو حرمة الخمر ولكل وجه (و) الثاني (حكمه) كالحرمة في المثال المذكور (و) الثالث (الفرع المحل المشبه) كالنبيذ (وذلك باعتبار الحكم) فإن حكمه فرع لحكمه (و) الرابع (الوصف الجامع) كالشدّة المطربة (وهو أصل لحكم الفرع) فإنه يثبت به في نظر المجتهد (وفرع لحكم الأصل غالباً) وقد لا يكون فرعاً كما إذا كانت منصوصة.

(والتحقيق أن القياس حجة) كسائر الحجج (فركنها المقدمتان) **أولاً**(فما يتحصلان به) أركان **ثانياً** فإنها أركان الأركان، وهي الأمور الأربعة (كما في قولك: النبيذ مسكر كالخمر والخمر حرام للأسكار) فالنبيذ حرام (وأما قول أكثر الحنفية أن ركنها هو العلة المشتركة فأرادوا به ما يحقق المساواة في الخارج بالفعل) لا أنها ركن وحدها دون الأصل والفرع (فتدبر. وحكمه) أي حكم القياس (ثبوت حكم الأصل في الفرع والظن به بعد النظر لا القطع) به (وإن قطع بمقدماته ومواده) وهذا بخلاف سائر الحجج فإنه يحصل القطع بعد القطع بمقدماتها (وذلك لأن طريق الأيصال) فيه (ظني) فلا يحصل به القطع (فإنه لا يرفع احتمال كون الأصل شرطاً) في حكمه وتأثير علته (أو الفرع مانعاً) عن الحكم فلا يصل اليه الحكم، ولما كان يرد عليه أن القياس إنما ينتج بملاحظة أن كلما توجد العلة يوجد المعلول وهذه مقدمة قطعية توجب القطع إن كانت العلة قطعية. وإذا جوز كون الأصل شرطاً والفرع مانعاً فقد

---

(١) سورة المائدة الآية ٩٠.

فيقال: وجب الرجم في الزنا لعلة كذا، وتلك العلة موجودة في اللواط، فيجعله سبباً وإن كان لا يسمى زناً. وأنكر أبو زيد الدبوسي هذا النوع من التعليل وقال: الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب، وإنما الحكمة ثمرة وليست بعلة، فلا يجوز أن يقال: جعل القتل سبباً للقصاص للزجر والردع. فينبغي أن يجب القصاص على شهود القصاص لمسيس الحاجة إلى الزجر وإن لم يتحقق القتل، وهذا فاسد. والبرهان القاطع على أن هذا الحكم شرعي، أعني نصب الأسباب لإيجاب الأحكام، فيمكن أن تعقل علته، ويمكن أن يتعدى إلى سبب آخر، فإن اعترفوا بإمكان معرفة العلة وإمكان تعديته ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم، كمن يقول: يجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص وفي البيع لا في النكاح، وإن ادعو الإحالة فمن أين عرفوا استحالته، أبضرورة أو نظر، ولا بدّ من بيانه، كيف ونحن نبيّن إمكانه بالأمثلة، فإن قيل: الإمكان مسلم في العقل، لكنه غير واقع، لأنه لا يلفي للأسباب علة مستقيمة تتعدى، فنقول: الآن قد ارتفع النزاع الأصولي،

منع عليه العلة وكان الكلام عند قطعية المقدمات قال (ولو قطع بكون العلة علة تامة) وبنى الإنتاج على تلك المقدمة (رجع إلى القياس المنطقي) ولم يبق قياساً فقهياً (فتفكر) وهذا ليس بشيء فإن رجوعه إلى القياس المنطقي لا شناعة عنه فيه، بل هو الأحق بالقبول فإن حاصله يرجع إلى ان النبيذ جد فيه الشدة المطربة التي هي علة الحرمة، وكل ما يوجد فيه علة الحرمة فهو حرام فطريق الإيصال فيه شكل أول قطعي الإنتاج، وإنما يجيء الظن من المادة من مظنونية العلة، فإذا قطع بالعلية وجب القطع البتة، واعتبر بدلالة النص، فإنها إنما توجب القطع لكون العلة هناك مقطوعة، فإن حصل القطع بالعلة اجتهاداً لا من اللغة يحصل القطع أيضاً، فالأولى أن يبنى الحكم على الاستقراء، فإنا تتبعنا القياسات المخرجة بالاجتهاد وجدنا عللها مظنونة، فلذا حكم بأنه لا يفيد القطع فتأمل (ثم التحقيق أن الموجود في الفرع عين العلة) التي للأصل (وعين الحكم) الموجود في الأصل (لأنهما محمولان) على الأصل (وهو) أي المحمول (لا بشرط شيء) فحكم الأصل وعلته لا بشرط شيء وهو بعينه موجود في الفرع (ولأن المشتمل على المصلحة والمفسدة إنما هو الطبيعة المطلقة لا الخصوصيات) والعلة هي الأمر المشتمل على المصلحة أو المفسدة (لكن شارح المختصر ذهب إلى المثلية) أي إلى أن التحقيق في الفرع مثل حكم الأصل وعلته كما يشير اليه تعريف الأمام علم الهدى قدس سره (معللاً بأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين) فلا يقوم ما قام بالأصل بالفرع بل مثله (وذلك) انما قال به (نظراً إلى الحصص) والحصة الموجودة في الأصل من العلة، والحكم لا توجد في الفرع أصلاً (أو) نظراً (إلى نفي وجود الطبيعة) المطلقة (كما هو رأي ابن الحاجب) فليس هناك لا بشرط شيء يوجد في الأصل وفي الفرع (فتأمل) وهذا فيه خفاء، فإن الطبيعة وإن لم تكن موجودة في الخارج لكن صدقها على الموجودات غير منكر، ومن البين أنها صادقة على الأصل والفرع، وهذا هو المعنى باشتراك العلة، وهو متحقق، وليس المراد من الأشتراك في العلة تحققها فيهما بنفسها، فإن العلة ربما تكون معنى إنتزاعياً لا يمكن أن يوجد في الخارج، وقد جوز المصنف عليه العدميات فافهم.

إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس، حيث لا تعقل العلة أو لا تتعدى، وهم قد ساعدوا على جواز القياس، حيث أمكن معرفة العلة وتعديتها فارتفع الخلاف.

الجواب الثاني: هو أنا نذكر إمكان القياس في الأسباب على منهجين: المنهج الأول: ما لقيناه بتنقيح مناط الحكم، فنقول: قياسنا اللائط والنباش على الزاني والسارق مع الاعتراف بخروج النباش واللائط عن اسم الزاني والسارق، كقياسكم الأكل على الجماع في كفارة الفطر مع أن الأكل لا يسمى وقاعاً، وقد قال الأعرابي: واقعت في نهار رمضان، فإن قيل ليس هذا قياساً، فإنا نعرف بالبحث أن الكفارة ليست كفارة الجماع، بل كفارة الإفطار،

(فصل)
(في الشرائط)

للقياس (منها لحكم الأصل أن يكون معقول المعنى) أي ما تدرك علته ((لا كأعداد الركعات ومقادير الزكاة) ومنه عند الحنفية الحدود (وقد عد منه صحة الصوم مع الأكل ناسياً) الثابتة بقوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم: «أتم صومك، فإن الله أطعمك وسقاك، ولا قضاء عليك» رواه الدارقطني (وحل الذبيحة مع ترك التسمية كذلك) أي ناسياً، الثابت بقوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام: «فإن نسي أن يسمي حين يذبح فليسم وليذكر الله ثم ليأكل» رواه الدارقطني والبيهقي كذا في التيسير (لأن وجود الشيء بدون ركنه أو شرطه غير معقول) وبالأكل ناسياً يفوت ركن الصوم، لأنه الأمساك، وقد فات، وقد ترك التسمية ناسياً فإن شرط الحل، لأن التسمية شرط بالنص وفي قوله: وقد عد منه إشارة إلى الضعف فيه، فإنه لقائل أن يقول: لا نسلم أن ركن الصوم الإمساك عن الأكل مطلقاً، بل الإمساك عن الأكل مع التذكر وكذا ليس شرط الحل التسمية مطلقاً بل حال التذكر بل التحقيق أن الصورتين مما يفقد فيهما الشرط الذي يليه (ومنها أن لا يكون مختصاً به) أي بالمنصوص بدليل دل عليه: فإنه إذا كان مختصاً بطل الإلحاق به قطعاً (كإطعام الأعرابي كفارته لأهله) عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال: هلكت يا رسول الله، قال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على أهلي في رمضان، فقال: «هل تجد ما تعتق رقبة»؟ قال: لا قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين»؟ قال: لا، قال: «فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً؟» قال: لا، قال: ثم جلس فأتى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعرق فيه تمر فقال: «تصدق بهذا» فقال: أعلى أفقر منا فما بين لا بيتها أهل بيت أحوج إليه منا، فضحك النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم حتى بدت أنيابه ثم قال: «اذهب فأطعمه أهلك»؟[1] رواه مسلم فهذا أي إطعام أهله طعام كفارته (على قول الجمهور) لا من قبيل أعداد الركعات (فإنه معقول العلة، كما في التحرير) حيث أورده نظير الغير معقول العلة (لأنه كأحد من الفقراء) فسدّ خلته كسدّ خلة الفقير الآخر وهو العلة (لكنن تفوت) به (حكمة الزجر) على تقدير جواز إطعام الأهل (فإنما ثبت رخصة خاصة به مختصة بقصته) فإنه أضحك

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الصيام باب تغليظ الجماع في نهار رمضان على الصائم. . . (٢/ ٧٨١).

قلنا؛ وكذلك نقول: ليس الحدّ حدّ الزنا، بل حدّ إيلاج الفرج في الفرج المحرم قطعاً المشتهى طبعاً، والقطع قطع أخذ مال محرز لا شبهة للأخذ فيه، فإن قيل: إنما القياس أن يقال: علق الحكم بالزنا لعلة كذا، وهي موجودة في غير الزنا، وعلقت الكفارة بالوقاع لعلة كذا. وهي موجودة في الأكل، كما يقال أثبت التحريم في الخمر لعلة الشدة، وهي موجودة في النبيذ، ونحن في الكفارة نبين أنه لم يثبت الحكم للجماع، ولم يتعلق به، فنتعرف، محل الحكم الوارد شرعاً أنه أين ورد وكيف ورد، وليس هذا قياساً، فإن استمر لكم مثل هذا في اللائط والنباش فنحن، لا ننازع فيه، قلنا: فهذا الطريق جار لنا في اللائط والنباش بلا فرق، وهو نوع إلحاق لغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلة التي هي مناط الحكم، فيرجع النزاع إلى الاسم.

رسوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فعفا الله عنه، ولذا قال الإمام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه: لاتحقر الحسنة ولو شعرة، فإنه عسى أن يكون رضا الله عنك فيه (فلا يعم) بالتعليل، ولا يبعد أن يقال ليس شرع الكفارة لسد خلة أيّ فقير كان، بل هو لستر ذنب بطاعة ولا طاعة في أكل نفسه، فإطعام نفسه وأهله في الكفارة غير معقول العلة فثبت ما في التحرير ولا ينافيه تمثيل الجمهور للاختصاص به فإن جزئياً واحداً يقع مثالاً لقواعد كثيرة فافهم (ومنه شهادة خزيمة) بن ثابت، فإنه مثل شهادة الاثنين بالنص، ولذا لقب بين الصحابة بذي الشهادتين وهو صحابي جليل القدر استشهد بصفين مع أمير المؤمنين عليّ بعد شهادة عمار ولما استشهد عمار قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يقول: «تقتلك الفئة الباغية» فأخذ سيفه فقاتل حتى قتل كذا في الاستيعاب. وقصته على ما في كتب الأصول أنه اشترى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ناقة من أعرابي وأوفاه ثمنها، ثم حجد الأعرابي إستيفاءه وجعل يقول: هلم شهيداً، فقال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام من «يشهد لي»؟ فقال خزيمة بن ثابت أنا أشهد لك يا رسول الله أنك أوفيت الأعرابي عن الناقة، فقال عليه وعلى آله وعلى أصحابه الصلاة والسلام: كيف تشهد لي ولم تحضرني»؟ فقال: يا رسول الله أنا أصدّقك فيما تأتيني به من خبر السماء، أفلا أصدقك فيما تخبر به من أداء ثمن الناقة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «من شهد له خزيمة فهو حسبه» (ثبتت كرامة له مختصة به لاختصاصه؟ بفهم حل الشهادة له صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم عن أخباره) ولم يفهم هذا غيره (فلا يقاس عليه مثله أو فوقه) كالخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم هذا هو الذي رامه الإمام فخر الإسلام بقوله، لكنه ثبت كرامة له فلم يصح إبطاله، ولم يرد أن الكرامة لا تتناول الغير حتى يرد عليه أنه خلاف الواقع، فإنه قد يتشارك أثنان في كرامة واحدة، ثم قد يناقش فيه بأن الاختصاص لم يثبت بعد من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من شهد له إلخ... وإنما يلزم لو كان هناك مفهوم اللقب والتعليل بفهم حل الشهادة لا يدل على الاختصاص بل يجوز فهمه من غير كل مسلم، والحق أن هذا

---

(١) انظر كنز العمال (١١/ ٣٣٥٥٠ و١٣/ ٣٧٣٧٠ و٣٧٣٩٢ و٣٧٣٩٤، ٣٧٣٩٩، ٣٧٤٠٠ و٣٧٤٠٢.

المنهج الثاني: هو أنا نقول: إذا انفتح باب المنهج الأول تعدينا إلى إيقاع الحكم والتعليل بها، فإنا لسنا نعني بالحكمة إلاّ المصلحة المخيلة المناسبة، كقولنا في قوله عليه السلام: «لا يقض القاضي وهو غضبان» إنه إنما جعل الغضب سبب المنع، لأنه يدهش العقل، ويمنع من استيفاء الفكر، وذلك موجود في الجوع المفرط، والعطش المفرط، والألم المبرح، فنقيسه عليه وكقولنا أن الصبي يولى عليه لحكمة، وهي عجزه عن النظر لنفسه، فليس الصبا سبب الولاية لذاته، بل لهذه الحكمة، فننصب الجنون سبباً قياساً على الصغر، والدليل على جواز مثل ذلك اتفاق عمر وعلي رضي الله عنهما على جواز قتل الجماعة بالواحد، والشرع إنما أوجب القتل على القاتل، والشريك ليس بقاتل على الكمال، لكنهم قالوا: إنما اقتص من القاتل لأجل الزجر وعصمة الدماء، وهذا المعنى يقتضي إلحاق

جدل، والسياق يدل على الاختصاص، وحل الشهادة في الأمور الدنيوية بخبره ﷺ لا يتوقف الإيمان عليه، بل الظاهر إنه كان عندهم الشهادة بالمعاينة فافهم، والمشهور إنه إخرج من القاعدة، فهو بمنزلة مستثنى عنها، فلا يجوز إلحاق الغير به، واعترض عليه بأن، تعليل التخصيص جائز، فكما جاز تخصيصه يجوز تخصيص من طبقته أو أعلى منه بالتعليل، والحق أن هذا ليس تخصيصاً لعدم التلاصق، بل نسخاً لقاعدة عامة، ولا يجوز تقليل الناسخ، ولو سلم أنه تخصيص فتعميمه فيما سوى هذا المخصص مجمع عليه من لدن الصحابة إلى هذا الآن فافهم (وأنت تعلم أن الاكتفاء معقول) في الشهادة (للكمال التدين) والحفظ (وكذا الإخراج عن قاعدة عامة من اشتراط العدد مطلقاً) في الشهادات (للإختصاص بالفهم) للأمور على ما هي عليه (كما عقل شهادة القابلة دفعاً للحرج) فإنه لا يشاهد الرجال الولادة وغير القابلة من النساء قلما يشاهد (فليس) قبول شهادته (مما لا يعقل كما في شرح المختصر فتدبر، ومنه ترخص المسافر، فإن العلة) المرخصة (المشقة، ولم تعتبر في غيره وإن كان فوقه) في المشقة (كالأعمال الشاقة) فإذا لم تعتبر في غيره كان الحكم مختصاً به (ومنه عند الشافعية النكاح بلفظ الهبة خص به عليه) وآله وأصحابه (الصلاة والسلام لقوله) تعالى: **﴿إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبيّ إن أراد النبيّ أن يستنكحها (خاصة لك) من دون المؤمنين﴾**[1] وذلك لأن اللفظ تابع للمعنى) ولازم له (وقد خص صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم بالمعنى) فإن معناها التملك بلا عوض، وهو عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام يختص بالتملك من غير عوض (فيخص) كذلك (باللفظ) فالاختصاص بالمعنى بالدلالة المطابقية، وباللفظ بالإشارة لكونه من لوازمه، فلا يرد ما في التحرير أنه يأبى عن الإختصاص باللفظ التعليل بنفي الحرج بلزوم المهر، بقوله تعالى: **﴿لكيلا يكون عليك حرج﴾**[2] بل التعليل يقتضي اختصاص

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٥٠.

(٢) سورة الأحزاب الآية ٣٧.

المشارك بالمنفرد، ونزيد على القياس ونقول: هذه الحكمة جريانها في الأطراف كجريانها في النفوس، فيصان الطرف في القصاص عن المشارك، كما يصان عن المنفرد، وكذلك نقول: يجب القصاص بالجارح لحكمة الزجر وعصمة الدماء، فالمثقل في معنى الجارح بالاضافة إلى هذه العلة، فهذه تعليلات معقولة في هذه الأسباب، لا فرق بينها وبين تعليل تحريم الخمر بالشدة، وتعليل ولاية الصغر بالعجز، ومنع الحكم بالغضب فإن قيل: المانع منه أن الزجر حكمة، وهي ثمرة، وإنما تحصل بعد القصاص وتتأخر عنه، فكيف تكون علة وجوب القصاص، بل علة وجوب القصاص القتل. قلنا: مسلم أن علة وجوب القصاص القتل، لكن علة كون القتل علة للقصاص الحاجة إلى الزجر، والحاجة إلى الزجر هي العلة

المعنى، كذا في الحاشية (وعندنا يرجع) الخصوص (إلى نفي المهر فقط، وهو الحق، لأنه لا حجر في التجوز) فإنه تصرف لفظي يشترك فيه كل من هو أهل محاورة (فالمعنى ليس بلازم له) أي اللفظ (إرادة) فلا يلزم من اختصاص المعنى اختصاص اللفظ، ويمكن حمل عبارة التحرير عليه أيضاً فتأمل (ومنها) أي من شروط الأصل (أن لا يكون منسوخاً، لأن الحكم لتحصيل الحكمة وقد زال اعتبارها) بانتساخ الحكم (فلم يبق الاستلزام) أي استلزام العلة للحكم (وقد تقدم) في باب النسخ (ومنها أن يكون) حكم الأصل حكماً (شرعياً، لأن المطلوب) في القياس (إثبات حكم الشرع) هذه الحجة إنما تدل على أن القياس المبحوث ههنا هو الذي في الشرعيات، ولا يلزم منه اشتراط كون الأصل حكماً شرعياً إلّا إذا ادّعى أن المطلوب في جميع الأقيسة هو الحكم الشرعي، وهذه الدعوى كما ترى غير مبنية ببيان أصلاً (ومن ههنا قالوا: النفي الأصليّ لا يقاس عليه النفي الطاريء) لأن النفي الأصلي ليس حكماً شرعياً، ثم إن امتناع القياس على النفي الأصلي غير متوقف على هذا، بل فيه مانع آخر وهو عدم اتحاد المناط (وقيل: لا يجري) القياس (في العقليات أصلاً لعدم إمكان اتحاد المناط) بين الأصل والفرع (فلو أثبت حرارة حلو) كالعنب (قياساً على العسل) مثلاً بجامع الحلاوة (لا تثبت عليه الحلاوة إلّا بالاستقراء) بأن يستقري كل ما فيه حلاوة فيوجد فيه الحرارة فيعلم أن المقتضى هو الحلاوة (فثبت) الحرارة (فيه) أي في الحلو المقيس وهو العنب (به) أي بالاستقراء (لا بالقياس فلا أصل ولا فرع) هناك (أقول) لا أسلم أن عليه العلة لا تثبت إلّا بالاستقراء، بل (العقل قد يستبدّ بإثبات المناط في الأصل فقط بالسبر وغيره) من المسالك (كما عليه العقلاء من المتكلمين والحكماء) وقال في التيسير: لو ثبت بدليل آخر فذلك الدليل يكفي في إثبات المطلوب، لأن مدلول ذلك الدليل هو عليه الحلاوة للحرارة مجرّدة عن محل مخصوص هو الأصل، فهو يكفي لإثبات الحرارة في الفرع وضاع الأصل، أو مدلوله عليتها في المحل المخصوص، وحينئذٍ لا يصح القياس، فإنه لا يوجب تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهذا بخلاف العلل الشرعية، لأن النصوص توجب عليتها بالنسبة إلى محل مخصوص، ثم تجرد عن الخصوص فيتعدى إلى غيره، وأنت تعلم أن الفرق تحكم، بل يجوز أن يكون حكم الأصل ظاهراً في العقليات، وتثبت العلة بدليلها فيعمم بتعميم العلة كما في الشرعيات بعينه فافهم (ومنها أن لا يكون دليله) أي حكم الأصل (شاملاً لحكم الفرع وإلّا) أي وإن كان شاملاً (كان) إثباته بالقياس دون دليل الأصل

دون نفس الزجر، والحاجة سابقة، وحصول الزجر هو المتأخر، إذ يقال: خرج الأمير عن البلد للقاء زيد، ولقاء زيد يقع بعد خروجه، لكن تكون الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه، وإنما المتأخر نفس اللقاء، فكذلك الحاجة إلى عصمة الدماء هي الباعثة للشرع على جعل القتل سبباً للقصاص، والشريك في هذا المعنى يساوي المنفرد، والمثقل يساوي الجارح فألحق به قياساً.

(مسألة)

نقل عن قوم أن القياس لا يجري في الكفارات والحدود، وما قدمناه يبين فساد هذا

(تحكماً وتطويلاً بلا طائل) مثلاً: إذا قاس الجص على الذرة بجامع الكيل في حكم الربوية ثم أثبت ربوية الذرة بحديث «لا تبيعوا الدرهم درهمين، ولا الصاع بالصاعين[1]» فيمكن أن يثبت ربوية الجص الحديث ويكون القياس تطويلاً من غير طائل (ومن ههنا يعلم أن دليل العلة إذا كان نصاً وجب أن لا يتناول الفرع لفظاً) بحيث يخرج حكمه منه والإضاع القياس ويكون تطويلاً من غير طائر فافهم (ومنها أن لا يكون) حكم الأصل (فرعاً) لأصل آخر (خلافاً للحنابلة وأبي عبدالله البصري) من المعتزلة (والنزاع) إنما هو (مع اختلاف العلة) في الأصلين (كقياس الوضوء على التيمم) في وجوب النية (لأنه طهارة) مثله (وقياس التيمم على الصلاة لأنه عبادة) مثلها، فقد اختلف العلة (وأما) القياس على أصل هو فرع لأصل آخر بناء (على اتفاقها) إي اتفاق العلة في الأصلين، كقياس الخل على الزيت بجامع الوزن وقياس الزيت على الملح بذلك الجامع، (فاتفاق) على جوازه لكن فيه تطويل المسافة، فينبغي أن يقاس على أصل الأصل أوّلاً (لنا: لا مساواة في العلة) بين الفرع وأصله، لأنه ثبت الحكم في الأصل الذي هو فرع لعلة أخرى غير العلة التي يقاس بها، ولا قياس بدون المساواة، الحنابلة والبصري (قالوا: لا يجب المساواة في الدليل) بين الأصل والفرع، فإن الحكم في الأصل يثبت بنص أو إجماع، وفي الفرع بالقياس (فكذا) لا يجب المساواة (في العلة) فيجوز أن يثبت الحكم في الأصل لعلة، وفي الفرع لأخرى (ولا يخفى ضعفه) فإن بين الصورتين بوناً بعيداً، فإن القياس هو المساواة في الحكم بالتساوي في العلة، وقد انعدمت، وأما الدليل، فهو أمارة دالة على الحكم، فيجوز نصب أمارتين مختلفتين في الأصل والفرع، بل نقول: التحقيق أن الحكم في الأصل والفرع بنص الأصل أو إجماعه وإنما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع واندماجه فيه، فثبت المساواة في الدليل أيضاً فافهم (وهذا) الاختلاف (إذا كان الأصل فرعاً سلمه المستدل دون المعترض، وأما العكس) وهو ما إذا سلمه المعترض دون المستدل (ففاسد إتفاقاً، كقول شافعي: قتل المسلم بالذمي تمكنت فيه شبهة) هي عدم المساواة فإن المسلم معصوم الدم، وكفر الذمي مبيح، إلاّ أنه سقط بعارض العهد (فلا يقتص كالمثقل) فإنه لا يقتص إذا قتل به للشبهة من جهة الآلة فعدم القصاص في القتل بالمثقل لا يراه الشافعي (وذلك)

---

(١) انظر كنز العمال (٤/ ٩٥٩٥ و٩٨٣٣).

الكلام، فإن إلحاق الأكل بالجماع قياس وإلحاق النباش بالسارق قياس، فإن زعموا أن ذلك تنقيح لمناط الحكم لا استنباط للمناط، فما ذكروه حق والانصاف يقتضي مساعدتهم، إذ فسروا كلامهم بهذا فيجب الاعتراف بأن الجاري في الكفارات والحدود، بل وفي سائر أسباب الأحكام المنهج الأوّل في الإلحاق دون المنهج الثاني، وأن المنهج الثاني يرجع إلى تنقيح مناط الحكم وهو المنهج الأول، فإنا إذا ألحقنا المجنون بالصبي بان لنا أن الصبا لم يكن مناط الولاية، بل أمر أعم منه، وهو فقد عقل التدبير، وإذا ألحقنا الجوع بالغضب بان لنا أن الغضب لم يكن مناطاً بل أمر أعم منه، وهو ما يدهش العقل عن النظر، وعند هذا يظهر الفرق للمنصف بين تعليل الحكم وتعليل السبب. فإن تعليل الحكم تعدية الحكم عن

أي فساده (لاعترافه ببطلان دليله) أي القياس باعتراف ببطلان مقدّمته وهي حكم الأصل (ولو أراد) المستدل (الإلزام) بهذا القياس (لم يتم) أيضاً (لأن المسلم إنما هو الحكم لا العلة) فللمعترض أن يمنع العلة، فلا يتجه الإلزام، وهذا يدل على انتهاضه إلزاماً بعد إثباته العلة بطرقها (ولجواز اعترافه بالخطأ في الأصل) فقط (أو في أحدهما) أي الأصل أو العلة (لا على التعيين كذا في شرح المختصر) فلا يلزم منه الإلزام بثبوت الفرع، وهذا لو تم لدل على عدم الانتهاض مطلقاً، ولو أثبت العلة بدليلها (أقول: لو تم) هذا (لم يكن القياس) أي الدليل (الجدلي المركب في المسلمات مفيداً للإلزام) أصلاً: إذ يمكن للمعترض إعترافه بالخطأ في تسليم إحدى المسلمات (ولم تكن القضايا المسلمة من مقاطع البحث) إذ يبقى البحث بمنعها (والكل باطل على ما تقرر في محله) وهو كتاب اللجدل من المنطق (والحق أن المسلم كالمفروض في حكم الضروري) لا يصح إنكاره (فإنكاره أشد من الإلزام) فحينئذٍ يصح الإلزام بالقياس على فرع سلمه الخصم، لكن بعد إثبات العلة بالدليل أو التسليم (ومنها) أي من شروط الأصل، لكن لا لصحة القياس في نفسه بل (للانتهاض على المناظر) ولذا لم يذكره الحنفية في كتبهم (أن لا يكون) الأصل (ذا قياس مركب، وهو القناعة بالموافقة) أي موافقة الخصم (فقط) من غير إثباته بنص أو إجماع (بأن يقول كل بقياس) في إثبات الأصل (ومن ثمة يسمى مركباً) وقيل: إنما سمي مركباً للاختلاف في ترتب الحكم على العلة في الأصل، ويكون الخصم الموافق في الأصل (مانعاً علة الآخر) أي مانعاً عليه الوصف الذي ادّعاه وإن سلم وجوده في الأصل (أو ووجودها) في الأصل، ويحتمل أن يقع حالاً من فاعل الموافقة المقدر، أو من فاعل يقول (والأول) وهو الذي منع فيه العلة (مركّب الأصل كالشافعية) يقولون: المقتول الذي قتله الحر (عبد فلا يقتل به الحر) الذي قتله (كالمكاتب) الذي قتله الحر وترك وفاء، والورثة لا تقتل الحر به (إتفاقاً، فيقول الحنفي: لا نسلم أن العلة) في عدم قتل الحر بالمكاتب (الرق، بل جهالة المستحق) الوالي للقصاص (من السيد والورثة لاختلاف الصحابة في عبديته وحرته) فإن كان عبداً فالولي السيد وإن كان حرافاً فالأولياء الورثة (فقال زيد) بن ثابت (عبد) هو (و) قال (ابن مسعود: حر) هو (أن ترك ما يفي بكتابته) في التيسير، روي البيهقي عن الشعبي: كان زيد يقول: المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، لا يرث ولا يورث، وكان علي رضي الله عنه يقولد إذا مات المكاتب وترك مالاً قسم ماله على ما أدى وعلى ما بقي، فما أصاب ما أدى

محله وتقريره في محله، فإنا نقول: حرم الشرع شرب الخمر، والخمر محل الحكم، ونحن نطلب مناط الحكم وعلته، فإذا تبينت لنا الشدة عديناها إلى النبيذ، فضممنا النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من أمر الخمر شيئاً، أما ههنا إذا قلنا علق الشرع الرجم بالزنا لعلة كذا فيلحق به غير الزنا، يناقض آخر الكلام أوله، لأن الزنا إن كان مناطاً من حيث أنه زنا، فإذا ألحقنا به ما ليس بزنا فقد أخرجنا الزنا عن كونه مناطاً، فكيف يعلل كونه مناطاً، بما يخرجه عن كونه مناطاً والتعليل تقرير لا تغيير، ومن ضرورة تعليل الأسباب تغييرها، فإنك إذا اعترفت بكونه سبباً ثم أثبت ذلك الحكم بعينه عند فقد ذلك السبب فقد نقضت قولك الأول أنه سبب، فإنا إذا ألحقنا الأكل بالجماع بان لنا بالآخرة أن

فللورثة وما أصاب ما بقي فلمواليه، وكان عبدالله يقول يؤدي إلى مواليه ما بقي من مكاتبته ولورثته ما بقي (فإن صحت علتي) هذه (بطل إلحاقك) لعدم وجودها في الفرع (وإلّا) تصح علتي (فيمتنع حكم الأصل) لظهور فساد ما كنت بنيته عليه (ولا يتأتى) مثل هذا الجواب (إلّا من مجتهد) فإنه يقدر على منع حكم الأصل (فاستبان عدم كفاية االموافقة) في الأصل (فللمستدل إثباتها إتماماً للمناظرة في الصحيح) من المذهب خلافاً للبعض (والثاني) هو الذي منع فيه وجود الوصف الذي علل به (مركب الوصف، كما في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح) إنه (تعليق، فلا يصح، كزينب التي أتزوجها طالق) فإنه لا يصح ويلغو (فيقول) الحنفي (لا تعليق في الأصل بل تنجيز) فلم يوجد الوصف الذي علل به (فإن صح) هذا (بطل الإلحاق) أي إلحاق عدم صحة التعليق به (وإلّا) أي وإن لم يصح (فتمنع فلا نسلم الأصل) من عدم صحة زينب التي أتزوجها طالق (بل تطلق) عند وجود النكاح (أقول في هذا) أي في مركب الوصف (منع العلية) ففي المثال المذكور منع علية التعليق لعدم الصحة (إذ لا معنى لمنع الأصل مع تقدير وجودها) فيه (وتسليم اعتبارها) وإيجابها الحكم (فما في شرح المختصر أن الثاني إتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل محل نظر) إذ لا يصح الاتفاق فيه (إلّا أن يقال: الخصم في الأول) أي في مركب للأصل (يدير الحكم على علته) أي على العلة التي أبداها الخصم بنفسه، وينفي علية علة المستدل بها (وفي الثاني يديره على عدم علة خصمه) ويقول: علتك لو وجدت في الأصل تمنع حكمه وتقتضي نقيضه، (فالمراد من الاتفاق إجتماعهما على علية الوصف مطلقاً للأصل، كما عند المستدل أو نقيضه، كما عند الخصم) فحينئذٍ صح منع حكم الأصل عند وجوده (و) المراد (من تسليمها صحة، إيجابها للحكم المتفق عليه) أي المراد بتسليم العلة تسليم صحة إيجابها للحكم المتفق عليه (حيث قال) شارح المختصر (فإذا سلم العلة) أي سلم صحة إيجابها للحكم المتفق عليه (فللمستدل أن يثبت وجودها بدليل ما وينتهض عليه، لأنه معترف بصحة الموجب) لأن الكلام على تقدير تسليم الإيجاب (وقد ثبت) وجوده بالدليل (فلزم القول بموجبه) ومعلوله (لأن المناظرتا تلو الناظر) فكما أنه يقول بما أدى إليه الدليل، كذلك المناظر (هكذا ينبغي أن يفهم) هذا المقام لكن يجب أن يعلم أن فرض تسليم صحة إيجاب الوصف الذي إدعاه الحكم المتفق عليه من قبيل المحال، كيف لا والخصم يقول بعليته، وإيجاب نقيض ذلك الحكم، فلا يمكن تسليمه إيجاب عينه، وهل هذا إلّا تهافت؟ فينبغي أن يقول:

الجماع لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه وهو الإفطار وإنما كان يكون هذا تعليلاً لو بقي الجماع مناطاً وانضم إليه مناط آخر يشاركه في العلة، كما بقي الخمر محلاً للتحريم، وانضم إليه محل آخر وهو النبيذ، فلم يخرج المحل الذي طلبنا علة حكمه عن كونه محلاً، لكن انضم إليه محل آخر وهو النبيذ، وكذلك ينبغي أن لا يخرج الجماع عن كونه مناطاً، وينضم إليه مناط آخر وهو الأكل، وذلك محال، بل الحاق الأكل يخرج وصف الجماع عن كونه مناطاً، ويوجب حذفه عن درجة الاعتبار، ويوجب إضافة الحكم إلى معنى آخر متى يصير وصف الجماع حشواً زائداً، وكذلك يصير وصف الزنا حشواً زائداً، ويعود الأمر إلى أن مناط الرجم وصف زائد، لأن مناط الرجم أمر أعم من الزنا، وهو إيلاج فرج في فرج حرام، فإذا مهما فسر مذهبهم على هذا الوجه اقتضى الانصاف المساعدة والله أعلم.

فإذا بين بالدليل عليه ما ادّعى وأثبت وجوده بدليل ينتهض، لأن ما ثبت بالدليل يجب الاعتراف به، ولا مرد له فافهم (بقي أن الإدارة المذكورة وإن دل عليه كلام الآمدي ومن تبعه لكنه ليس بلازم له في المشهور) بـل هذا كله تكلف، والحق أن في الثاني منع وجود الوصف الذي ادّعى المستدل عليته في الأصل، وبعد تسليم وجوده يمنع عليته، ويمنع حكم الأصل، وعلى هذا لا يحتاج إلى تلك التكلفات الباردة، ولعله بالمشهور أراد هذا والله أعلم بحقيقة الحال (ولو كان حكم الأصل مختلفاً بينهما فحاول إثباته بنص) بعد ترتيب القياس أولاً (ثم) إثبات) علته (بطريقها) ثانياً (قيل: لا يقبل) هذا النحو في المناظرة ((بل لا بد من الإجماع) على الأصل (إما مطلقاً أو بينهما وذلك لضم نشر الجدال) إذ لا بد لإثبات الأصل لكونه حكماً شرعياً مثل ما لا بد منه لأجل إثبات المطلوب، فتطول المناظرة ويكبر الجدال (والأصح القبول) أي قبول هذا النحو من الإثبات (لأنه لو لم يقبل) هذا (لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع) وحاول المستدل إثباتها بدليل (لأن المانع وهو تسلسل البحث) وتكثر الجدال (عام) في الصورتين، فإنه لا بد لإثبات هذه المقدمة ما لا بد منه لأصل المطلوب، فيلزم التطويل في المناظرة (والفرق بأنه) أي الأصل (حكم شرعي مثل) المطلوب (الأول يستدعي ما يستدعيه) فيلزم تسلسل البحث (بخلاف المقدمات الأخر) فإنها لا تستدعي ما يستدعيه المطلوب الأول (ضعيف) لأنه قد يكون مقدّمة الدليل حكماً شرعياً، وأيضاً لا دخل لكونه حكماً شرعياً، فإن تسلسل البحث كما يلزم في الحكم الشرعي، كذا في غيره (أقول: الأولى أن يقال: لو أثبت الأصل) أولاً (ثم قاس قبل إتفاقاً، فكذا العكس) وهو أن يقيس أوّلاً ثم يثبت الأصل كما هو فيما نحن فيه (لأن المسافة واحدة صاعداً) كما فيما نحن فيه (ونازلاً) كما إذا أثبت الأصل أوّلاً (وتعيين االطريق ليس من دأب المناظرين) لعله ردّ لما في شرح المختصر أن هذا أمر اصطلاحي فلا مشاحة فيه (فافهم، وليس منها) أي من شروط الأصل (قطعيته) أي قطعية الأصل (على) المذهب (المختار بل يكفي الظن في العمليات) كلها، فكذا في الأصل خلافاً للبعض زعماً منهم بأن الأصل لو كان مظنوناً فيضعف الظن بكثرة المقدّمات المظنونة حتى يضمحل في الفرع، وأشار المصنف إلى دفعه بقوله (وكون الظن يضعف بكثرة المقدّمات) التي يتوقف عليها القياس (لا يستلزم الاضمحلال) بالكلية حتى لا يبقى في الفرع أصلاً (أقول: بل لا يجوز)

الركن الرابع
(العلة)

ويجوز أن تكون العلة حكماً كقولنا: بطل بيع الخمر، لأنه حرم الانتفاع به، ولأنه نجس، وغلط من قال أن الحكم أيضاً يحتاج إلى علة فلا يعلل به، ويجوز أن يكون وصفاً محسوساً عارضاً كالشدة، أو لازماً كالطعم والنقدية والصغر أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة، أو وصفاً مجرداً أو مركباً من أوصاف، ولا فرق بين أن يكون نفياً أو إثباتاً، ويجوز أن يكون مناسباً وغير مناسب أو متضمناً لمصلحة مناسبة، ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم، كتحريم نكاح الأمة بعلة رق الولد، وتفارق العلة الشرعية في

الاضمحلال (فإن اللازم واجب الثبوت عند ثبوت الملزوم) والظن بالمطلوب لازم للظن بالمقدّمات فلا ينفك عنه (فتدبر، ولا عدم الحصر بالعدد) أي ليس من شروط الأصل عدم كونه حكماً متعلقاً بعدد محصور (على) المذهب (المختار كقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: (خمس يقتلن في الحل والحرم) وميل صاحب الهداية إلى الاشتراط، ووجهه أن تعدي الحكم بالقياس إلى غير المنصوص يبطل العدد المذكور والتعليل بوجه يستلزم بطلان ما علل به باطلل، واستدل المصنف على ما اختاره بوجه لو تم اندفع هذا الوجه أيضاً، وقال: (لأن المقيس عليه حكماً، فالعدد كأنه محفوظ) فلا إبطال فيه (فافهم) ولعلك تقول: إن المسكوت غير المذكور البتة، وإذا أخذ مع المذكور وقع سادساً فقد بطل العدد قطعاً، وكونه هو المقيس عليه حكماً إنما يوجب ثبوت حكمه إياه ولا يلزم منه أن تبقى الخمسة خمسة بعد زيادته، وكيف يقول به عاقل، فالأولى أن يبني على مفهوم العدد، فمن قال ذكر العدد للنفي عما فوقه منع ومن لا فلا، بل يقول: ذكر العدد قد يكون لتعيين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منها ما يناسبه فافهم (ومنها) أي من الشروط (للفرع كما في الأحكام أن تساوي علته علة الأصل) أي تكون العلة هي علة الأصل (فيما يقصد) فيه المساواة (من عين) من العلة (كالنبيذ للخمر) يتساويان (في الشدّة المطربة وهي بعينها) مشتركة (فيهما ولو اختلفا قوّة وضعفاً) إذ لم يقصد المساواة في القدر (أو جنس) من العلة (كالأطراف) الفرع (للنفس في) حق (القصاص بالجناية المشتركة) بينهما والجناية جنس (وكذلك) يجب المساواة (في الحكم) من عين (كالقتل بالمثقل) يقاس (عليه) أي على القتل (بالمحدد في القصاص) بجامع القتل العمد العدوان عندهما، فعين الحكم تعدّي إلى الفرع، وهو قصاص النفس (وكالولاية على الصغيرة في إنكاحها) بقياس (على ولاية مالها) بجامع الصغر، فقد تعدى نفس الولاية في الفرع، وهو جنس تحته ولاية المال وولاية النفس أقول: معنى كون العلة جنساً أنها بعمومها تقتضي حكماً أعم) مما في الفرع والأصل (فإذا تنوعت بتنوع المحل اقتضت في كل محل نوعاً من الحكم) مناسباً إياه (كالجناية) فإنها بعمومها (تقتضي المساواة، وهي في النفس قتل وفي الطرف قطع) فقد تنوعت في كل منهما واقتضت نوعاً مناسباً من الحكم (وفي العينية) لما تقتضي حكماً (لا اختلاف) فيه (إلاّ بالعدد) باعتبار المحل فقط لا غير، ولا يمكن تنوعها ولا تنوع الحكم (فاندفع ما

بعض هذه المعاني العلة العقلية على ما بينا في كتاب التهذيب، ولم نر فيه فائدة، لأن العلة العقلية مما لا نراها أصلاً، فلا معنى لقولهم: العلم علة كون العالم عالماً، لا كون الذات عالمة، ولا أن العالمية حال وراء قيام العلم بالذات، فلا وجه لهذا عندنا في المعقولات، بل لا معنى لكونه عالماً إلّا قيام العلم بذاته.

وأما الفقهيات فمعنى العلة فيها العلامة، وسائر الأقسام التي ذكرناها يجوز أن ينصبها الشارع علامة. فالذي يتعرض له في هذا الركن كيفية إضافة الحكم إلى العلة، ويتهذب ذلك بالنظر في أربع مسائل: **إحداها**: تخلف الحكم عن العلة مع وجودها وهو الملقب بالنقض والتخصيص **والثانية**: وجود الحكم دون العلة، وهو الملقب بالعكس وتعليل الحكم بعلتين.

في التحرير أن العلة) في القياس (لا تكون إلّا عين ما علل به حكم الأصل) فلا تكون المساواة إلّا في عين العلة (ولو كان) ما في الفرع (جنساً) لما علل به الأصل (لكان جزأ للعلة) فلا تكون العلة موجودة في الفرع وجه الاندفاع ظاهر (وكذلك) الكلام (في الحكم سؤالاً وجواباً) فالسؤال أن الموجود في الفرع عين حكم الأصل ولو كان جنساً كان جزء الحكم والجواب معنى كون الحكم جنساً أنه أمر يتنوع حسب تكثر المحل فافهم (ومنها) أي من شروط الفرع (أن لا يتغير في حكم الأصل كالشافعي) أي كقياس الشافعي (ظهار الذمي كالمسلم) أي كظهاره (فيوجب الحرمة مع أنها في الأصل متناهية بالكفارة) بالنص (وهي في الفرع مؤيدة) غير متناهية بالكفارة (بخلاف العبد، فإنه أهل لها لكنه عاجز كالفقير) وتحقيقه أن الكفارة عبادة ساترة للذنب، والكافر ليس أهلاً لها: أي لأدائها، لأنه إما أن يؤدي حال الكفر وهو لا يمكن، لأن الكفر مانع عن أداء العبادات أو بعده بأن يسلم فيؤدّي، وذا ممتنع، لأن الإسلام يهدم الذنوب السابقة، فلا ستر فإذن لا يمكن أداء الكفارة، فلو ثبت الظهار منه لأثبت الحرمة المنتهية إلى الإسلام لا إلى الكفارة، وقد كانت في الأصل منتهية إليها، وهذا بخلاف الفقير العاجز عن الصيام، والعبد العاجز، فإنهما أهلان للكفارة، كيف ولو صار الفقير غنياً والعبد معتقاً موسراً صح منهما الكفارة المالية أو زال عجزهما عن الصوم صح التكفير بالصيام، وبتقرير هذا، اندفع ما قيل: إنه متوقف على كون الكافر غير مكلف بالفروع، والمذهب المنصور أنه مكلف وحينئذٍ مثله كمثل الفقير العاجز عن الصيام بعينه، فإن كلاً منهما مما وجب الكفارة عليه، لكنهما غير قادرين على الأداء فافهم، ثم بقي كلام هو أن الحرمة في المسلم غير متناهية أيضاً، إنما الكفارة مخلص، والمعدي في الذمي نفس الحرمة الموجودة في المسلم غاية ما في الباب أن المخلص فيه الإسلام لا غير. والحواب: «إنه روي في السنن الأربعة عن ابن عباس أن رجلاً ظاهر من إمرأته ثم وقع عليها قبل أن يكفر فقال: عليه السلام: «ما حملك على هذا»؟ قال رأيت خلخالها في ضوء القمر فقال: «فاعتزلها حتى تكفر» وفيه تنصيص على الحرمة إلى التكفير، وقوله تعالى: **﴿والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا﴾**[1] يدل على أن كل من يصح ظهاره، فأثره تحرير رقبة إلخ فافهم

---

(١) سورة المجادلة الآية ٣.

والثالثة: أن الحكم في محل النص يضاف إلى النص أو إلى العلة، وعنه تتشعب الرابعة وهي العلة القاصرة.

(مسألة)

اختلفوا في تخصيص العلة، ومعناه أن فقد الحكم مع وجود العلة يبين فساد العلة وانتقاضها أو يبقيها علة، ولكن يخصصها بما وراء موقعها، فقال قوم: إنه ينقض العلة ويفسدها. ويبين أنها لم تكن علة، إذ لو كانت لاطردت ووجد الحكم حيث وجدت، وقال قوم: تبقى علة فيما وراء النقض وتخلف الحكم عنها يخصصها، كتخلف حكم العموم، فإنه يخصص العموم بما وراءه، وقال قوم: إن كانت العلة مستنبطة مظنونة انتقضت وفسدت،

(وكقوله) أي كقول الشافعي (السلم الحال كالمؤجل) فإن كليهما لدفع الحرج فيصح (مع أن الأجل) المنصوص في السلم (خلف عن الملك والقدرة الواجبين) في المبيع (بالنص) وهو النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان، وعرف الخلفية بإسقاطهما مع ذكر الأجل، كما في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه**﴾[1] وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «من أسلف فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم إلى أجل معلوم»[2] (ولا خلف في) السلم (الحالّ) فتغير حكم الأصل، وهو جواز السلم مع الخلف إلى جوازه بدونه، وبعبارة أخرى هذا القياس بغير اشتراط الأجل الثابت بالنص إلى الجواز بدونه، وهذا ظاهر جداً (وأما النقض على الحنفية يدفع القيمة في الزكاة) وهو تغيير لحكم الأصل الذي هو إيجاب صورة الشاة (والصرف) عطف على الدفع أي والنقض بصرف الزكاة (إلى صنف) واحد، وفيه تغيير لحكم الأصل، وهو كونها ملكاً للأصناف كلها كما يدل عليه اللام (فقد مر دفعه) في فصل التأويل، ثم لما كان ينقض بأن الشيخين قاسا المائع على الماء في إزالة النجاسة مع أن فيه تغيير الحكم النص وهو إيجاب استعمال الماء في تطهير الثياب، فأجاب عنه بقوله: (وأما إلحاق كل مائع طاهر) كالخل وماء الورد وغيرهما (بالماء) في زوال نجاسة الثياب (فللعلم بأن المقصود من قوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم جواباً لمن سألت عن دم الحيض أصاب ثوبها: «حكيه (واغسليه بالماء)»[3] رواه أبو داود في رواية الشيخين: «إذا أصاب ثوب إحداكن الدم من الحيضة فلتقرصه ثم لتنضحه بماء ثم لتصلي فيه» (إنما هو الإزالة) للنجاسة والماء غير مقصود (أقول: وذلك لأن زوال الذات مستلزم لزوال الصفة) فإذا زال ذات النجاسة زال صفتها من التنجس فطهر المحل بزواله (فيتعدى) الحكم (إلى كل قالع) لكونه مزيلاً كالماء، وفيه شيء هو: أن الزوال إنما يكون بعد أن يتنجس المائع المزيل، فقد زال نجاسة وقامت أخرى مقامها (وهذا أولى مما في التحرير نن

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٨٢.

(٢) انظر كنز العمال (٦/ ١٥٥٢٦).

(٣) أخرجه أبو داود وفي كتاب الطهارة باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيضها (١/ ٢٥٦) رقم ٣٦٣ بلفظ: «حكيه بضلع واغسليه بماء وسدر».

وإن كانت منصوصاً عليها تخصصت ولم تنتقض، وسبيل كشف الغطاء عن الحق أن نقول: تخلف الحكم عن العلة يعرض على ثلاثة أوجه:

الأول: أن يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها وهو الذي يسمى نقضاً: وهو ينقسم إلى ما يعلم أنه ورد مستثنى عن القياس، وإلى ما لا يظهر ذلك منه فما ظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استبقاء القياس، فلا يرد نقضاً على القياس ولا يفسد العلة، بل يخصصها بما وراء المستثنى، فتكون علة في غير محل الاستثناء ولا فرق بين أن يرد ذلك على علة مقطوعة أو مظنونة، مثال الوارد على العلة المقطوعة: إيجاب صاع من التمر في المصراة، فإنّ علة إيجاب المثل في المثليات المتلفة تماثل الأجزاء، والشرع لم ينقض هذه العلة، إذ عليها تعويلنا في الضمانات، لكن استثنى هذه الصورة، فهذا الاستثناء لا يبين

الاستدلال بالإجماع على الاكتفاء بقطع المحل) فعلم أن خصوص االماء مغلي، وذكره إنما هو خارج مخرج العادة، لأنه غالب الاستعمال والأولوية (لأن الكلام) ههنا (في تطهير المحل بعد وجوده) وبالقطع قد زال المحل: وأنت لا يذهب عليك أن مقصود التحرير الاستدلال على عدم إيجاب الحديث استعمال الماء، وإلاّ كان القطع تركاً للواجب وغير مجزيل المقصود الإزالة فيتعدى إلى كل مائع، ثم فيه نظر، لأنه هب أن المقصود الإزالة، لكن لا يمكن باستعمال المائع، فإن كل ما يلاقي في النجاسة يتنجس، فلا يكون مطهراً، وإنما الماء اعتبر طاهراً حين الملاقاة، على خلاف القياس، فلا يقاس عليه غيره، وأجيب عنه بأن عدم اعتباره نجساً لضرورة الإزالة، فهذا عام في كل مائع وإن أريد عدم إزالة ما سواه من المائع، فيكذبه الحسن، وإن أريد عدم اعتبار الشارع هذه الإزالة فهو محل النزاع، وقد يقرر بأن تطهير الماء خارج عن سنن القياس، فإنه يقتضي أن لا يطهر الماء أصلاً إلاّ الجاري ونحوه، فإنه كلما لاقى الثوب النجس فقد تنجس وقد تلوث الثوب به فزاد نجاسة، وهكذا لا يطهر، لكنا وجدنا قاطعاً دالاً على تطهيره بالماء فعلمنا به على خلاف القياس، فالتطهير باستعمال الماء أمر تعبدي فلا يقاس عليه من غير المائع، ولا يبعد أن يقال: إن الشارع لما اعتبر استعمال الماء تطهيراً علم أنه لم يعطِ الماء حال الاستعمال حكم النجاسة، وهذا حكم شرعي معقول معلل بكونه قالعاً للنجاسة، فيتعدى إلى سائر القالعات، فلا عدول فيه عن سنن القياس، وليس ههنا تعبد إلاّ بأن الشارع أمرنا بقلع النجاسة ولم يعط القالع حكم النجاسة، وهذا كله أمر معقول فافهم (ثم هذا) أي الثوب النجس (بخلاف الحدث، فإنه ليس أمراً محققاً) ثابتاً في الأعضاء المغسولة في الوضوء أو الغسل (بل تعبد) محض، فالأمر في إزالته باستعمال الماء، ورد على خلاف القياس لا لكونه قالعاً لأمر موجود، كما في الثوب النجس (فاقتصر على المنصوص من المزيل) وهو الماء، ولم يتعدّ إلى غيره لعدم ورود النص (ومنها) أي من شروط الفرع (أن لا يتقدّمم) حكمه (على حكم الأصل كالوضوء) أي قياسه (على التيمم في وجوب النية) بجامع الطهارة التعبدية (إذ شرعية الوضوء قبل الهجرة والتيمم بعدها، وذلك لئلا يلزم ثبوته قبل علته) التي أوجبت في الأصل (ولو ذكر مثل ذلك إلزاماً) على من يفرق بينهما (لصح) وهذا لا

للمجتهد فساد هذه العلة، ولا ينبغي أن يكلف المناظر الاحتراز عنه حتى يقول في علته تماثل أجزاء في غير المصراة، فيقتضي إيجاب المثل، لأن هذا تكليف قبيح؛ وكذلك صدور الجناية من الشخص علة وجوب الغرامة عليه، فورود الضرب على العاقلة لم ينقض هذه العلة ولم يفسد هذا القياس، لكن استثنى هذه الصورة فتخصصت العلة بما وراءها، ومثال ما يرد على العلة المظنونة مسألة العرايا، فإنها لا تنقض التعليل بالطعم إذ فهم أن ذلك استثناء لرخصة الحاجة، ولم يرد ورود النسخ للربا، ودليل كونه مستثنى أنه يرد على علة الكيل وعلى كل علة، وكذلك إذا قلنا عبادة مفروضة، فتفتقر إلى تعيين النية لم تنتقض بالحج، فإنه ورد على خلاف قياس العبادات، لأنه لو أهل بإهلال زيد صح ولا يعهد مثله في العبادات، أما إذا لم يرد مورد الاستثناء فلا يخلو إما أن يرد على العلة المنصوصة أو على المظنونة، فإن ورد على المنصوصة فلا يتصور هذا إلاّ بأن ينعطف منه قيد على العلة،

يظهر له وجه فإن العلة التي اعتبرها المستدل ليست صالحة للاعتبار عند الخصم، فلا يتوجه الإلزام (ويدفع بالفارق كالحنفية) يقولون في المثال المذكور (إن الماء منظف في نفسه) وطبعه فإذا استعمل حصل النظافة وارتفع الحدث، فلا يحتاج إلى النية (والتراب ملوث) في نفسه (شرع مطهراً) تعبداً (عند إرادة قربة مقصودة لا تصح إلاّ بالطهارة) وبقي في غير هذا الحال على طبعه (وهي) أي إرادة القربة المقصودة هي (النية، وما قيل: التعدية لرفع المانعية الشرعية) التي هي الحدث (والماء كالتراب في ذلك) فإن كليهما يرفعان تلك المانعية باعتبار الشارع فقط (وكون الماء منظفاً طبعاً لا دخل له في) أي في هذا الرفع، لأن التنظيف إنما يكون في قلع ما جاور، والحدث ليس مجاوراً للمحدث حتى يقلعه، بل هو اعتبار من الشارع، فإزالته أيضاً باعتباره، والماء والتراب سواء (فيدفع بمنع المثلية) بين الماء والتراب (بل الشرع وافق الطبع) في الماء (كما قال) تعالى: ﴿**وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به**﴾(١) ﴿**وأنزلنا من السماء ماء طهورا**﴾(٢) فجعل التطهير لازماً للماء، فكلما استعمل حصل الطهارة والنظافة، بخلاف التراب، فإنه ما جعل الطهورية من لوازمه إلا حال إرادة مخصوصة فاتضح الفرق (ثم تجويز الإمام الرازي التقدم عليه) أي تقدم حكم الفرع على حكم الأصل (إن كان له دليل سواه) أي سوى هذا القياس (فقبله) أي قبل حكم الأصل (به) أي بذلك الدليل (وبعده به، وبالقياس) كما قال معاصروه من الشافعية أن وجوب النية قبل شرعية التيمم بحديث: «إنما الأعمال بالنيات» وبعدها بالقياس أيضاً (ليس بشيء لأن الكلام) ههنا في (التفرع) على الأصل، وهذا لا يصح، وإلاّ لزم التفرع على ما ليس بثابت أو تفرع ما هو ثابت قبله، والثبوت بدليل آخر لا تمنعه (ومنها) أي من شروط الفرع (أن لا ينص على حكمه لا نفياً، وإلاّ لم يجز القياس) لأن النص مقدّم عليه عند المعارضة بالقياس، مثاله قياس الإمام الشافعي كفارة الظهار على كفارة القتل في إيجاب الإيمان، مع أن إطلاق النص نافٍ

---

(١) سورة الأنفال الآية ١١.

(٢) سورة الفرقان الآية ٤٨.

ويتبين أن ما ذكرناه لم يكن تمام العلة، مثاله قولنا: خارج فينقض الطهارة، أخذاً من قوله: الوضوء مما خرج، ثم بان أنه لم يتوضأ من الحجامة، فعلمنا أن العلة بتمامها لم يذكرها، وأن العلة خارج من المخرج المعتاد، فكان ما ذكرناه بعض العلة، فالعلة إن كانت منصوصة ولم يرد النقض مورد الاستثناء لم يتصور إلا كذلك، فإن لم تكن كذلك فيجب تأويل التعليل، إذ قد يرد بصيغة التعليل ما لا يراد به التعليل لذلك الحكم، فقوله تعالى: ﴿يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين﴾[1] ثم قال: ﴿ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله﴾[2] وليس كل من يشاقق الله يخرب بيته، فتكون العلة منقوضة، ولا يمكن أن يقال إنه علة في

إياه (و) منها أن (لا) ينص على حكمه (إثباتاً وإلاّ ضاع) القياس لثبوت الحكم بما هو أقوى منه وهذا الشرط اعتبره الإمام فخر الإسلام ومن في طبقته ومتابعوه (واعترض) عليه (بأن الفائدة التعاضد) بين الأدلة فلا ضياع (ومن ثمة جوّز الأكثرون) القياس مع كون حكم الفرع منصوصاً عليه إثباتاً ؛ومنهم مشايخ سمرقند) رحمهم الله (وهو الأشبه) ولعل مراد النافين أنه لا حاجة إذن إلى القياس، وحينئذٍ لا نزاع أصلاً (إلاّ أن يثبت) هذا القياس (زيادة) على النص (فإنه) مبطل لإطلاق النص (كالنسخ) فلا يجوز والحق أنه داخل فيما يكون حكمه منصوصاً بالنص المخالف (ومنها) أي من شروط الفرع (لأبي هاشم) المعتزلي (أن يثبت) حكمه (بالنص جملة) أي إجمالاً (والقياس) يكون (للتفصيل، كحد الخمر يثبت بالحديث) «من شرب الخمر فاجلدوه[3]» (وتقديره) ثمانين (بالقذف) أي بالقياس عليه، وهذا القول باطل، فإن أدلة حجية القياس عامة كما سيجيء إن شاء الله تعالى (ورد بأن الأئمة) أي الصحابة ومن بعدهم (قاسوا) قول الزوج (أنت عليَّ حرام، وهي واقعة متجددة) لم يرد فيها نص لا مجملاً ولا مفصلاً (تارة على الطلاق فيقع ثلاثاً كما عن) أمير المؤمنين (عليّ وزيد بن ثابت) كرم الله وجههما (أو) يقع (واحدة كما عن) عبدالله (بن مسعود) رضي الله تعالى عنه (و) قاسوا (تارة على الظهارة، فالكفارة) واجبة فيه (كما عن ابن عباس) رضي الله تعالى عنهما (و) قاسوا (تارة على اليمين) فيكون إيلاء (كما عن الشيخين) أمير المؤمنين أفضل الصديقين أبي بكر وأمير المؤمنين عمر وأم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنهم، وفي التيسير عن ابن عباس: إذا قال: هذا الطعام حرام عليَّ ثم أكل فعليه عتاق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً فعلم أنه ليس عنده ظهاراً حقيقة، بل هو شبيه به في الكفارة، فافهم (وقد يناقش بأن النص قوله) تعالى: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾[4] الآية) وهو يدل على حكم، أنت حرام، إجمالاً (وليس منها) أي من شروط الفرع (القطع بالعلة) أي وجودها (فيه بل ظنية المقدمات كلها كافيه فيه الإيجاب) لأن الظن واجب العمل ودعوى الإضمحلال مضمحلة (وأما عدم المعارض) المساوي (والراجح) في الفرع (فإنما هو شرط لإثبات الحكم بالعلة) فيه لا لنفس القياس (لأن الشهادة لا تزول بالمعارضة) وإنما يتوقف في الحكم فكذا هذا (هذا).

---

(١) سورة الحشر الآية ٢.
(٢) سورة الحشر الآية ٤.
(٣) انظر كنز العمال (٥/ ١٣٧١٠ و١٣٧٢٣).
(٤) سورة التحريم الآية ١.

حقهم خاصة، لأن هذا يعد تهافتاً في الكلام، بل نقول: تبين بآخر الكلام أن الحكم المعلل ليس هو نفس الخراب، بل استحقاق الخراب خرب أو لم يخرب. أو نقول: ليس الخراب معلولاً بهذه العلة لكونه خراباً بل لكونه عذاباً، وكل من شاق الله ورسوله فهو معذب إما بخراب البيت أو غيره، فإن لم يتكلف مثل هذا كان الكلام منتقضاً، أما إذا ورد على العلة المظنونة لا في معرض الاستثناء، وانقدح جواب عن محل النقض من طريق الإخالة، إن كانت العلة مخيلة، أو من طريق الشبه إن كانت شبهاً، فهذا يبين أن ما ذكرناه أوّلاً لم يكن

(فصل)
(في العلة)

(وهي ههنا) إنما قيد به اشارة إلى أنها تطلق في غير هذا الفن على معنى آخر (ما شرع الحكم عنده تحصيلاً للمصلحة) من جلب نفع أو دفع مفسدة (وذلك مبني على أن الأحكام) الشرعية أي تعلقاتها (معللة بمصالح العباد) والشارع إنما حكم بها على ما اقتضته مصالح العباد (تفضلاً منه تعالى على عباده كالآية المخلوقة لهم) أي لأنتفاعهم على الوحدانية والرسالة، ليستدلوا بها عليها، فيصدقوا بها، وينالوا السعادة القصوى. وإذا كان التعليل بالمصالح التي تعود إلى العباد لينالوا بها كما لا تهم ويهتدوا بها إلى مصالحهم الأخروية والدنيوية (فلزوم الإستكمال) أي استكماله تعالى بتلك المصالح (كما زعم أكثر المتكلمين) حتى منعوا التعليل في العلل المؤثرة وقالوا: ليست الأحكام معللة بالمصالح أصلاً فمنهم من ضل ونفى ثبوت الحكم بالقياس مطلقاً، ومنهم من اكتفى بالطرد وقال: ليست العلل إلا إمارات على الأحكام، وليست داعية إليها (ممنوع) فإن منفعة التعليل بالمصالح ترجع إليهم، ثم لما كان للسائل أن يعود ويقول: إن رعاية مصالح العباد نسبتها إلى أحكامه تعالى وعدمها سواء فليست داعية إلى الأحكام. وإلا توقف كونه تعالى حاكماً عليها، فقد استكمل بها، فعاد المصنف وزاد لدفعه قوله: (بل فرع الكمال) يعني رعاية المنافع وحكمه تعالى على حسبها فرع كماله تعالى وتحقيقه أنه سبحانه لما كان حكيماً لا بد لأفعاله وأحكامه غايات تترتب عليها، ولما كان جواداً محضاً رحماناً رحيماً اقتضى جوده ورحمته أن يراعي مصالح مخلوقاته، فلا جرم حكم على ما هو مقتضى المصالح، فالأحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده ورحمته ومن لوازمه، فرعاية المصالح فرح لكماله، فإن قلت: لا بد من اختيار أحد شقي الترديد، قلنا: نختار الثاني ونقول: إن رعاية المصالح من اللوازم، فليس نسبتها إليه كنسبة عدمها، ولا يلزم الإستكمال بها، بل هم من فروع الصفات الكمالية من الرحمة والجود والحكمة ومن لوازمها، فافهم وتثبت (وفقه المقام أنه لما اقتضى) هو سبحانه (من عنايته) التي اقتضتها الرحمة والحكمة (السعادة الأبدية للناس) في الدارين (ناطها بأحكام معقولة التناسب) على ما اقتضته حكمتة (وذلك) أي النوط بها (أنه لما أوجدهم أجساماً عقلاء أوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الأعتقادات تكميلاً) لقوتهم العقلية (وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيماً) لنفسه وتكميلاً للقوة العملية (وإذ منّ عليهم بالأموال النامية كلفهم بالغرامات المالية) كالزكاة وصدقة الفطرة والعشر وغير ذلك (شكراً) لما أعطاه إياهم (وإذا خلقوا ضعفاء جعل

تمام العلة، وانعطف قيد على العلة من مسألة النقض به يندفع النقض. أما إذا كانت العلة مخيلة ولم ينقدح جواب مناسب وأمكن أن يكون النقض دليلاً على فساد العلة وأمكن أن يكون معرفاً اختصاص العلة بمجراها بوصف من قبيل الأوصاف الشبيهة يفصلها عن غير مجراها، فهذا الاحتراز عنه مهم في الجدل للمتناظرين، لكن المجتهد الناظر ماذا عليه أن يعتقد في هذه العلة الانتقاض والفساد أو التخصيص، هذا عندي في محل الاجتهاد، ويتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه، ومثاله قولنا: صوم رمضان يفتقر إلى النية، لأن النية لا تنعطف على ما مضى، وصوم جميع النهار واجب، وأنه لا يتجزأ فينتقض هذا بالتطوع، فإنه لا يصح إلاّ بنية، ولا يتجزأ على المذهب الصحيح، ولا مبالاة بمذهب من يقول إنه صائم بعض النهار فيحتمل أن ينقدح عند المجتهد فساد هذه العلة بسبب التطوع، ويحتمل أن

الأنساب بينهم حقا تحصيلاً للولاية حتى يبلغوا أشدهم) ولو لم تكن الأنساب لما حصل التربية ووقع الفتور في العيش (فسنّ المناكحات وجاءت أحكامها) مما يترتب عليه ويشترط له (ولما كانوا مدنية الطباع) أي لا تتم معيشتهم إلا مع بني نوعهم (شرع بينهم العقود والفسوخ) من البيع والإقالة والإجارة والطلاق والعتاق ونحوها (انتظاماً) لأمر معاشهم (ثم للأشياء) المذكورة (مكملات ومحسنات فأستحسن اعتبارها تتميماً) لمقاصدهم وحاجاتهم وأخلاقهم (ولها عرض عريض وبعضها ألصق من بعض) ثم الهداية إليها لما كانت لا تتيسر إلا بتوقيف منه سبحانه بعث أنبياء ورسلاً صلوات الله وسلامه عليهم، فهدوا بها على مقتضى أحوالهم، وختمهم ببعث سيد الأولين والآخرين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه، ليتمم مكارم الأخلاق، ولما كانت الوقائع متعذرة تفاصيلها جعل في أمته علماء يستخرجون حكم واقعة واقعة مثل أحكام الوقائع المنصوصة في تحصيل المصالح فالحمد الله على ما تفضل علينا بهذه النعماء العظيمة، والشكر له على ما من علينا بهذه الآرء الجسيمة، ومن يخرج عن عهدة ثنائه، وأي يقدر على شكر يوازي آلاءه، فهو المحمود كما أثنى على نفسه، و (إذا عرفت هذه الأصول فاعلم أن للقوم ههنا تقسيمات) من جهة المقاصد ومن جهة ترتيبها ومن جهة اعتبار الشارع (الأول المقاصد) ثلاثة أقسام:

أحدها: (ضرورية) انتهت الحاجة إليها إلى حد الضرورة (كالكليات الخمس التي اعتبرت في كل ملة) وهي (حفظ الدين بالجهاد، فإن التضاد) فيه (يقتضي التدافع) فيفضي الى مفاسد كثيرة (فالشافعية عللوا) الجهاد (بالكفر والحنفية) عللوا (بالحرابة) وهو الحق فإن كفر الغير لا يضر المؤمن إلاّ حرابته، فهي الموجبة لقتلهم وجهادهم (ومن ثمة لا يقتل من لا يحارب من الرهبان والنساء ونحوهم) كالشيخ الذي لا يقدر على القتال (و) حفظ (النفس بالقصاص لأنه أنفى للقتل) قال تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾[1] اعلم أن حفظ النفس من الخمسة الضرورية، فلذا حرم

---

(١) سورة البقرة الآية ١٧٩.

ينقدح له أن التطوع ورد مستثنى رخصة لتكثر النوافل، فإن الشرع قد سامح في النفل بما لم يسامح به في الفرض، فالمخيل الذي ذكرناه يستعمل في الفرض ويكون وصف الفرضية فاصلاً بين مجرى العلة وموقعها، ويكون ذلك وصفاً شبيهاً اعتبر في استعمال المخيل وغير مجراه عن موقعه، ومن أنكر قياس الشبه جوز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهي، فأكثر العلل المخيلة خصص الشرع اعتبارها بمواضع لا ينقدح في تعيين المحل معنى مناسب على مذاق أصل العلة، وهذا التردد إنما ينقدح في معنى مؤثر لا يحتاج إلى شهادة الأصل، فإن مقدمات هذا القياس مؤثرة بالاتفاق من قولنا إن كل اليوم واجب، وإن النية عزم لا ينعطف على الماضي، وأن الصوم لا يصح إلّا بنية، فإن كانت العلة مناسبة بحيث تفتقر إلى أصل يستشهد به، فإنما يشهد لصحته ثبوت الحكم في موضع آخر على

قتل النفس في كل ملة وأما الحفظ بشرع القصاص فليس من الضروريات، بل هو أمر أتم في الحفظ ولذا لم يشرع في شريعة عيسى عليه السلام، فالحق في العبارة أن يقول: وحفظ النفس، ولذا شرع في الشريعة الحنيفية القصاص (و) حفظ (العقل بحدّ السكر) فيه ما قد عرفت، كيف والخمر كان مباحاً في الأمم السابقة، بل في ابتداء هذه الشريعة الغراء، فحق العبارة وحفظ العقل، فشرع في شرعنا حدّ السكر اهتماماً بأمر الحفظ (و) حفظ (النسب بحدّ الزنا) والزنا لم يشرع في ملة أصلاً (و) حفظ (المال بحدّ السارق والمحارب) لله ورسوله، يعني قاطع الطريق (ويلحق بهذه) الضروريات (مكملاتها، كحد قليل الخمر لأن قليلها يدعو إلى كثيرها) فشرع الزجر فيه لئلاّ يقع في الكثير المزيل للعقل (فتحريم الدواعي إلى الحرام معقول) لأن فيه قطعاً عن توهم الوقوع فيها (كما في الإعتكاف والحج والإحرام) منعت دواعي الجماع، كاللمس والقبلة ونحوهما (ومنه تحريم الحنفية اياها في الظهار) لكون الوطء حراماً فيه، فحرمت دواعيه (وإنما خولف في الصوم والحيض بالنص) وبقي ما وراءه على القياس (ووجه) النص (بدفع الحرج) فإن الحيض لا يخلو عنه شهر ويبقى أياماً كثيرة، فلو منع عن القبلة ونحوها لأدّى إلى حرج، مع أنها لا تدعو إلى الوطء، لتنفر الطبيعة الإنسانية عن الوقوع على الحائضة، وكذا الصوم مدة فرضه الشهر ومدة نفله العمر كله، ففي المنع منه أيضاً حرج بل عسى أن يمتنع الإنسان عن الصوم لهذا المنع فيفوت خير كثير (وكحدّ القذف) فإنه مكمل لحفظ النفس (فإن جراحة اللسان ربما أفضت إلى جراحة السنان) فتؤدي إلى المقاتلة (فتدبر).

(و) ثانيها (حاجية) غير واصلة إلى حدّ الضرورة (كالبيع والاجارة والمضاربة والمساقاة فإنها لولاها لم يفت واحد من الخمس) الضرورية، لكن يحتاج إليها الإنسان في المعيشة فتكون من الحاجية دون الضرورية (إلا قليلاً) من جزئيات بعض العقود فإنها بفواتها يفوت واحد من الضرورية (كإستئجار المرضعة للطفل مثلاً) إذ لو لم يشرع تلف نفس الولد، فوصل إلى ضرورة حفظ النفس، وكذا شراء مقدار القوت واللباس يتقي به من الحرّ والبرد وأمثالها، لكن لقلتها لا تخرج كليات العقود عن الحاجية (ولها مكملات) أيضاً كما للضرورية (كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل على الوليّ) متعلق بالوجوب

وفقه، فتنتقض هذه الشهادة بتخلف الحكم عنه في موضع آخر، فإن إثبات الحكم على وفق المعنى إن دل على التفات الشرع فقطع الحكم أيضاً يدل على إعراض الشرع، وقول القائل: أنا أتبعه إلاّ في محل إعراض الشرع بالنص ليس هو أولى ممن قال: أعرض عنه إلاّ في محل اعتبار الشرع إياه بالتنصيص على الحكم، وعلى الجملة: يجوز أن يصرح الشرع بتخصيص العلة واستثناء صورة حكم عنها، ولكن إذا لم يصرح واحتمل نفي الحكم مع وجود العلة احتمل أن يكون لفساد العلة، واحتمل أنَ يكون لتخصيص العلة، فإن كانت العلة قطعية كان تنزيلها على التخصيص أولى من التنزيل على نسخ العلة، وإن كانت العلة مظنونة ولا مستند للظن لاّ إثبات الححم في موضع على وفقها فينقطع هذا الظن بإعراض الشرع عن اتباعها في

(في تزويج الصغيرة فإنها أفضى إلى المقصود) لحسن المعاشرة بين الأكفاء، وقلما تدوم المعاشرة بين الشريف والخسيس، فتؤدّي إلى عدم البقاء، وكذا النقصان عن مهر المثل يزيد تذليلاً، ومغالاة المهر يزيد توقيراً (إلا في إنكاح أبيها) وجدّها عند عدمه (عند أبي حنيفة وحده) فإنه عنده لا يجب رعاية الكفاءة، وينفذ إنكاحهما من العبد وعلى أقل من مهر المثل، خلافاً لهما وللأئمة الثلاثة أيضاً (فإنه مع وفور الشفقة) وصحة الرأي لكونه عاقلاً بالغاً (لا يترك) الكفاءة ومهر المثل (إلا لمصلحة راجحة) على مصلحتهما، وهذ بخلاف الأم فإنها وإن كانت كثيرة الشفقة إلا أنها ناقصة العقل بخلاف غيرهما من الأولياء فإنهم ناقصون شفقة.

(و) ثالثها (تحسينية) من قبيل إختيار الأحسن والأولى (كتحريم الخبائث) من القاذورات والسباع (حثاً على مكارم الأخلاق) فإنها منشأ الأخلاق السيئة (وكسلب الولايات عن العبد، فإن الأخس للأخس) من الفعل (وهو الأحسن عرفاً) فاعتبرت به (وأكثر مسائل كتاب الإستحسان) مستخرجة (منها).

التقسيم (الثاني: المقصود من شرع الحكم، إما أن يحصل) بحصوله (يقيناً كالبيع) شرع (للملك) وهو يحصل عقيبه يقيناً (أو) يحصل عقبه (ظناً، كالقصاص) شرع (الإنزجار) عن ارتكاب القتل، وهو يحصل به غالباً (فإن الممتنعين) عن القتل (أكثر) من المرتكبين (أو) يحصل (شكاً) ولم يعلم مثاله في الشرع (ويمثل بحدّ الخمر) شرع للإنزجار، مع أن الشاربين مثل الممتنعين (وفيه ما فيه) فإن المساواة بين الشاربين والممتنعين محل منع، كذا في الحاشية، وأيضاً: عدم الإنزجار والإرتكاب بالشرب لعله للتواني في إقامة حده، ولو أقيمت لأمتنع الأكثرون فافهم (أو) يحصل (وهما كنحاح الآيسة فإن عدم النسل) منها (أرجح) وشرح النكاح إنما كان للنسل (وقد أنكر الثالث والرابع) إذ لا فائدة في شرع حكم لا يفضي إلى ما هو مقصود منه، بل شرعه بعيد عن الحكيم (ورد بأن البيع مع ظنّ ظهور عدم الحاجة) إليه (لا يبطل إجماعاً) مع أن شرع البيع كان للحاجة، لأنه من المناسب الحاجي (وسفر الملك المرفه مرخص) للإفطار (قطعاً) مع أن الظاهر عدم المشقة، وترخيصه كان لها (أما لو كان) المقصود (معدوماً قطعاً كما في الحاق ولد مغربية زوجها مشرقي) كما هو قول أبي حنيفة،

موضع آخر، وإن كانت مستقلة مؤثرة كما ذكرناه في مسألة تثبيت النية كان ذلك في محل الاجتهاد.

الوجه الثاني: لانتفاء حكم العلة أن ينتفي لا لخلل في نفس العلة، لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة أخرى دافعة، مثاله قولنا: إن علة رق الولد ملك الأم ثم المغرور بحرية جارية ينعقد ولده حراً. وقد وجد رق الأم وانتفى الولد، لكن هذا انعدام بطريق الاندفاع لعلة دافعة مع كمال العلة المرقة، بدليل أن الغرم يجب على المغرور، ولولا أن الرقّ في حكم الحاصل المندفع لما وجبت قيمة الولد، فهذا النمط لا يرد نقضاً على المناظر، ولا يبين لنظر المجتهد فساداً في العلة، لأن الحكم ههنا كأنه حاصل تقديراً.

لوجود سببه وهو الفراش، مع أن عدم الملاقاة مقطوع، واحتمال الكرامة بعيد لا يعتدّ به، فإن الكلام فيما ظهر انتفاؤها (وفي وجوب الاستبراء على البائع) الأمة (المشتري) إياها (في المجلس) مع القطع بأن رحمها غير مشغول بنطفة المشتري والاستبراء إنما كان لإحتمال الشغل (فلا يعتبر عند الجمهور خلافاً لأبي حنيفة) على ما استخرجه الشافعية من هاتين المسألتين (لأنه) إنما اعتبر الفراش سبب النسب وحدوث الملك سبب الاستبراء لكونهما مظنتين، لكون الولد من نطفته، ولكون الرحم مشغولاً بمائة، ولكن (لا عبرة بالمظنة مع انتفاء المئنة) قطعاً (أقول) هذا منقوض بسفر الملك) المرفه (إذا قطع بعدم المشقة) فإنه مرخص قطعاً، فاعتبر المظنة مع انتفاء المئنة قطعاً، وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوأة بعد الوضع بستة أشهر، فإنه تجب العدة مع القطع بعدم الشغل، والطلاق إنما أوجب العدة لكونه مظنة الشغل (والحل أن المقاصد إنما لوحظت في تشريع الحكم كلياً) فلا بد من ترتبهاعلى نوعه فإذا كان نوعه مما يترتب عليه المقاصد يصلح مظنة، ولو لم يترتب على بعض أشخاصه (فلا نسلم أن لا عبرة بالمظنة نظراً إلى الماهية مع انتفاء المئنة نظراً إلى الهادية) نعم: لا عبرة للمظنة مع انتفاء المئنة نظراً إلى النوع، وهذ غير لازم فإن النسب يترتب على الفراش، وحدوث الملك يترتب عليه إحتمال الشغل وإن كانا مفقودين في بعض أفرادهما، ومن ههنا ظهر لك أن إستخراج وقوع تشريع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من هاتين المسألتين، ونسبته إلى هذاالإمام الهمام ليس في محله (من ههنا) أي مما بينا أن ملاحظة المقاصد إنما هي في تشريع كليات الأحكام (يستبين أن الإحتجاج على منكر الثالث والرابع بالجزئي) من المثال، كالبيع مع عدم الحاجة أو سفر الملك (لا يفيد) فإن المقاصد متفرعة على النوع قطعاً أو غالباً فافهم.

(**مسألة**: هل تنخرم مناسبة الوصف) للحكم (بمفسدة تلزم) ذلك الوصف (راجحة) على مصلحة (أو مساوية) اياها (قيل: لا) تنخرم (واختاره الإمام الرازي) صاحب المحصول من الشافعية (وهو المختار، وقيل: نعم) تنخرم (واختاره ابن الحاجب لنا استحالة الإنقلاب) من كونه مناسباً إلى ما ليس مناسباً (وعدم التضاد) بين إفضائه إلى مصلحة وافضائه إلى مفسدة (لتعدد الجهة) في المفروض، فلا استحالة في الاجتماع، واعلم أن الكلام ههنا في مقامين:

الوجه الثالث: أن يكون النقض مائلاً عن صوب جريان العلة، ويكون تخلف الحكم لا الخلل في ركن العلة، لكن لعدم مصادفتها محلها أو شرطها أو أهلها، كقولنا: السرقة علة القطع، وقد وجدت في النباش، فليجب القطع، فقيل: يبطل بسرقة ما دون النصاب وسرقة الصبي والسرقة من غير الحرز، ونقول: البيع علة الملك، وقد جرى فليثبت الملك في زمان الخيار، فقيل: هذا باطل ببيع المستولدة والموقوف والمرهون وأمثال ذلك فهذا جنس لا يلتفت إليه المجتهد، لأن نظره في تحقيق العلة دون شرطها، ومحلها فهو مائل عن صوب نظره. أما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه أو يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر وليس عليه البحث عن المحل والشرط؟ هذا مما اختلف الجدليون فيه،

الأول: أن المفسدة تبطل المناسبة وتعدمها، وبه قال قائلو الانخرام، وهذا ضروري البطلان، إذ المفروض كونه مناسباً مشتملاً على مصلحة ومع هذ مشتمل على مفسدة، والواقع لا يبطل.

والثاني: أن المفسدة توجب عدم إعتبار الشارع المناسبة معها، وهو مختار صاحب المحصول، وجمهور الشافعية، واستدلوا بأن اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة أبعد من الحكيم كل البعد، وما ذكره المصنف لا يبطل هذا، بل الوافي به أن مقتضى حكمة الحكيم أن لا يهدر ما هو الواقع، الواقع ههنا مصلحة ومفسدة، فللحكيم أن يوفي حقهما إذ لا مانع، إذ المانع الذي يتخيل هو التضاد، وهو غير مانع لأختلاف الجهة فافهم فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.

(ومن ههنا) أي من أجل جواز اجتماعهما من جهتين (صح النذر بصوم يوم العيد عند الحنفية) فإنه من جهة كونه صوماً منسوباً لله تعالى كاسراً للشهوة فيه مصلحة، فأثر في النذر فوجب به، ومن جهة كونه إعراضاً عن ضيافة الله تعالى فيه مفسدة، وهو حرام به وقد مر (وأما عدم اعتبار المفسدة المرجوحة) من المصلحة اللازمة للوصف بالأتفاق (فلشدة الأهتمام برعاية المصالح دونها) إذ ليس من شأن الحكيم إهدار خير كثير لشر قليل (واستدل) على المختار (بأن مصلحة الصلاة في) الأرض (المصوبة ليست راجحة) على مفسدتها (وإلاّ أجمع على الحل) وإذا لم تكن المصلحة راجحة، فأما مرجوحة أو مساوية، وقد اعتبرت حتى جازت تلك الصلاة (والجواب) ليس المفسدة لازمة لها بل (ههنا وصفان) الصلاة والغصب، الأول فيه مصلحة لا غير، والثاني فيه مفسدة لا غير (اجتماعهما اتفاقي) فليست من الباب، وأيضاً: يجوز رجحان المصلحة، ولا يلزم من الإجتماع على الحل، بل يجوز عدم إنكشاف رحجانها على البعض، فحكموا بالبطلان، وإنما يلزم لو كان الكل عالمين بالرجحان فافهم. القائلون بالإنخرام (قالوا) لو لم ينخرم لبقي المصلحة و (لا مصلحة مع معارضة مفسدة مثلها) أو راجحة (ضرورة) فلزم الانخرام (أقول: بطلان الحقيقة) أي حقيقة المصلحة (ممنوع)كيف وقد فرض تحققها (وبطلان الاعتبار) أي بطلان اعتبار الشارع إياها أيضاً ممنوع، بل يجوز إعتبار الشارع الجهتين كما مر و (لو سلم) بطلان الاعتبار (لا يدل على انتفاء المقتضى) حتى لا يبقى المناسب مناسباً، بل يجوز أن يكون هو مناسباً وتخلف الاعتبار لمانع المفسدة (فتدبر).

والخطب فيه يسير، فالجدل شريعة وضعها الجدليون، وإليهم وضعها كيف شاؤوا، وتكلف الاحتراز أجمع لنشر الكلام، وذلك بأن يقول: بيع صدر من أهله وصادف محله وجمع شرطه، فيفيد الملك ويقول سرق نصاباً كاملاً من حرز لا شبهة له فيه فيفيد القطع، فإن قيل: فقد ذكرتم أن النقض إذا ورد على صوب جريان العلة وكان مستثنى عن القياس لم يقبل فبم يعرف الاستثناء وما من معلل يرد عليه نقض إلا وهو يدعي ذلك، قلنا: أما المجتهد فلا يعاند نفسه فيتبع فيه موجب ظنه، وأما المناظر فلا يقبل ذلك منه، إلاّ أن يبين اضطرار الخصم إلى الاعتراف بأنه على خلاف قياسه أيضاً، فإن قياس أبي حنيفة في الحاجة إلى تعيين النية يوجب افتقار الحج إلى التعيين، فهو خارج عن قياسه أيضاً، فإن أمكنه إبراز

التقسيم: (الثالث) المناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل إذا (الوصف إن اعتبر عينه ونوعه في عين الحكم بنص أو اجماع كالاسكار في حمل النبيذ على الخمر) وهذ لا يصح على رأي الشيخين فإن حرمة الخمر عندهما بعينها غير معللة بالسكر، والأولى أن يمثل بالطواف في طهارة سؤر الهرة (فهو المؤثر: وإن اعتبر ثبوت الحكم معه) أي مع الوصف (في الأصل) أي في أصل ما من غير اعتبار عنه في عينه (فإن ثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه) أي عين الوصف (في جنس الحكم، كحمل الثيب الصغير في ولاية النكاح) على البكر الصغيرة (بالصغر لأعتباره في ولاية المال) التي هي نوع من مطلق الولاية (اجماعاً) فقد اعتبر الصغر في جنس الحكم، وهو مطلق الولاية (أو بالعكس) وهو أن يعتبر جنس الوصف في عين الحكم (كقياس الحضر مع المطر على السفر في جواز الجمع بين المكتوبتين لعلة الحرج فإن حرج المطر والسفر نوعان) من مطلق الحرج (والمطلق معتبر في عين رخصة الجمع، وفيه ما فيه) لأن مطلق الحرج غير معتبر، وإلا لجاز الجمع لصنع الشاقة عندهم كذا في التحرير. وأيضاً: القائلون بجواز الجمع للمطر ينقلون حديثاً فيه، فقد اعتبر عينه في عين الحكم، والحنفية يجيبون عن استدلالات الجمع بأن تعيين الأوقات قطعة متواترة، فلا يبطلها هذه الآحاد أو القياس، بل تؤول الآحاد، ويؤولون بتأخير أول الصلاتين إلى آخر الوقت فيصلي فيه، وتعجيل الثانية في أول الوقت، وهذا ليس جمعاً على الحيقة فتأمل. وههنا كلام طويل يطلب من شرح سفر السعادة وفتح المنان للشيخ عبدالحق الدهلوي (أو) ثبت اعتبار (جنسه في جنسه) أي جنس الوصف في جنس الحكم (كالقتل بالمثقل) يقاس (عليه) أي على القتل (بالمحدد في القصاص) معللاً (بالقتل العمد العدوان وجنسه الجناية على البنية) على سبيل التعدي (قد اعتبر في جنس القصاص) حتى وجب قصاص الأطراف ولو بالمثقل إجماعاً (والاظهر أنه) أي هذ المثال (تقديري للنص والاجماع) أي لوجودهما (على) اعتبار (العين في العين) فإن قلت: لم يوجب أبو حنيفة القصاص في القتل بالمثقل فعلم أنه لم يجعل العلة نفس القتل العمد العدوان، فلا اعتبار له عنده، فأين الاجماع: قال: (وإنما خالف أبو حنيفة في تحقق العمدية في المثقل) نظراً إلى أن الآلة غير موضوعة للقتل، ففيه شبهة الخطأ فخلافه إنما هو في تحقق العلة لا في كونها علة فافهم (وقول التفتازاني: لا نص ولا إجماع على أن العلة ذلك) أي القتل عمداً عدواناً (وحده أو مع قيد كونه بالمحدد) فلم يعتبر العين في العين لا نصاً ولا إجماعاً (ليس بشيء للزوم

قياس سوى مسألة النقض على قياس نفسه كانت علته المطردة أولى من علته المنقوضة، ولم تقبل دعوى المعلل أنه خارج عن القياس، فإن قيل: فحيث أوردتم مسألة المصراة مثالاً فهل تقولون إن العلة موجودة في مسألة المصراة، وهي تماثل الأجزاء، لكن اندفع الحكم بمانع النص، كما تقولون في مسألة المغرور بحرية الولد، قلنا: لا، لأن التماثل ليس علة لذاته، بل يجعل الشرع إياه علامة على الحكم، فحيث لم يثبت الحكم لم يجعله علامة فلم يكن علة، كما أنا لا نقول الشدة الموجودة قبل تحريم الخمر كانت علة، لكن لم يرتب الشرع عليها الحكم، بل ما صارت علة إلاّ حيث جعلها الشرع علة، وما جعلها علة إلاّ بعد نسخ إباحة الشرب، فكذلك التماثل ليس علة في مسألة المصراة، بخلاف مسألة المغرور، فإن

انتفاء أكثر المؤثرات) لجواز كون المحل داخلاً في العلة فافهم (فهو) أي الذي اعتبر ثبوت الحكم معه مع ثبوت إعتبار عينه أو جنسه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم (الملائم، وإلا) أي وإن لم يثبت إعتباره لا عيناً في عين أو جنس ولا جنساً في جنس أو عين بنص ولا إجماع (فهو الغريب كحمل الفارّ) هو الزوج الذي طلق امرأته عند إياسه عن حياته (على قاتل المورث في المعارضة بنقيض قصده) معللاً (بكونه) أي تطليقه المفهوم من الفار (فعلاً لغرض فاسد) هو الإضرار للزوجة بحرمان الميراث، ولم يعتبر عينه ولا جنسه بنص أو اجماع لكنه مناسب له لحصول الزجر به، كذا قالوا. (فتدبر وإن لم يعتبر أصلاً) لا مع الحكم ولو في صورة ما ولا مؤثراً فيه (فهو المرسل، وينقسم إلى ما علم الغاؤه) بنص أو جماع (كإيجاب الصوم على الملك دون الإعتاق في الكفارة) للظهار أو اليمين أو غيرهما (تحصيلاً للمشقة الزاجرة) التي شرعت الكفارة لأجلها ليحصل الزجر وهذه الحكمة ملغاة في اعتبار الشرع بالنص والاجماع. وكذا إثبات النسب ممن خلق من مائة حقيقة، لكن يكون في فراش الغير فإنه ملغى «بالنص الولد للفراش وللعاهر الحجر»[1] ولذا الحق الامام ولد المغربية بزوجها المشرقي دون من هي تحته لعدم كونها فراشاً هو عاهر (وهو) أي ما علم الغاؤه (مردود اتفاقاً، ومن ثم أنكر على يحيى) بن يحيى (تلميذ مالك) وهو الذي جمع الموطأ (افتاؤه بالصوم) في الكفارة (لبعض ملوك الغرب معللاً بالمشقة بخلاف) الإمام عيسى (بن أبان منا) فإنه لم ينكر عليه (حيث أفتى وإلى خرسان به) أي بالصوم (معللاً بفقره لتبعاته) التي على ذمته، فالمال كله مشغول بها، فيكون فقيراً فصار غير واحد للعبد وغيره، فوجب الصوم بالنص، وليس فيه إعتبار ما علم الغاؤه (وإلى ما لم يعلم) عطف على قوله: إلى ما علم (فإن لم يعلم فيه أحد اعتبارات الملائم) من اعتبار نوعه أو جنسه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، لكن لم يعلم الغاؤه أيضاً (فهو الغريب من المرسل، وهو المسمى بالمصالح المرسلة حجة عند مالك) رحمه الله (والمختار عند الجمهور) من أهل الأصول والفقهاء (رده لنا لا دليل بدون الأعتبار) من الشارع (وإن كان على سنن العقل) فلا يعتبر أصلاً، وهذا لا يتأتى ممن يقول بالاخالة إذ الاخالة تفيد العليه ههنا أيضاً فافهم. أصحاب المصالح المرسلة (قالوا: أولاً: لو لم تعتبر)

---

(١) انظر كنز العمال (٥/ ٤٥٢٥ و٦/ ١٥٢٩٩ و١٥٣٣١ و١٥٣٤٤ و١٥٣٤٥ و١٥/ ٤٠٦٠٧).

الحكم فيه ثابت تقديراً، وكأنه ثبت ثم اندفع فهو في حكم المنقطع لا في حكم الممتنع، ولو نصب شبكة ثم مات فتعقل بها صيد لقضى منه ديونه، ويستحقه ورثته لأن نصب الشبكة سبب ملك الناصب للصيد. ولكن الموت حالة تعقل الصيد دفع الملك فتلقاه الوارث، وهو في حكم الثابت للميت المنتقل إلى الوارث، فليفهم دقيقة الفرق بينهما.

فإن قيل: إذا لم يكن التماثل علة في المصراة فقد انعطف به قيد على التماثل، أفتقولون العلة في غير المصراة التماثل المطلق أو تماثل مضاف إلى غير المصراة؟ فإن قلتم هو مطلق التماثل ومجرده فهو محال لأنه موجود في المصراة ولا حكم. وإن قلتم هو تماثل

المصالح المرسلة (لخلت الوقائع) من الأحكام وهو باطل، فوجب قبولها (قلنا) لنا: أن (نمنع الملازمة لأن العمومات) من الكتاب والسنة (والأقيسة) المأخوذة من المؤثرات والملائمات (عامة) للوقائع كلها على ما يظهر بالاستقراء (وأيضاً: عدم المدرك) للحكم بخصوصه في واقعة واقعة (مدرك للاباحة) الشرعية لدلالة الدليل السمعي عليه كما مر في الاحكام فتذكر (و) قالوا (ثانياً: الصحابة كانوا يقنعون برعاية المصالح) ولم ينكر عليهم فصار إجماعاً (قلنا) كونهم قانعين عليها ممنوع (بل إنما اعتبروا) من العلل (ما اطلعوا على اعتبار نوعه أو جنسه) في نوع الحكم أو جنسه (هذا) وعليك بالاستقراء حتى يظهر لك جلية الحال (وإن علم فيه ذلك) أي أحد اعتبارات الملائم (فهو المرسل الملائم قبله الامام) امام الحرمين (ونقل عن) الامام (الشافعي وعليه جمهور الحنفية) قال في التحرير: يجب على الحنفية قبول القسم الأخير من المرسل وقبوله أحق بالقبول. وقال في البديع: المرسل الذي لم يعلم الغاؤه مردود عندنا (ورده الأكثر ومنهم الآمدي) من الشافعية (وابن الحاجب) من المالكية (متمسكين بعدم الدليل) على اعتباره إذ لم يشهد باعتباره أصل (وربما يمنع) عدم الدليل (فإن اعتبار الجنس نوع من الاعتبار يفيد ظناً ما) وههنا قد وجد الاعتبار في الشرع بجنسه في عين الحكم أو جنسه أو بعينه في جنس الحكم فتأمل فيه (وشرط) الإمام حجة الاسلام (الغزالي) قدّس سره (وتبعه البيضاوي كون المصلحة) فيه (ضرورية) لا حاجية (قطعية) لا ظنية (كلية) أي لعامة المؤمنين لا جزئية للبعض خصوصاً (كتترس الكفار بالمسلمين إذا علم) قطعاً (أنهم لو لم يرموهم استأصلوا الكل) من المسلمين (وإن رموهم اندفع) الاستئصال (قطعاً) فحينئذ يرمي المتترسون وإن أدى قتل المسلمين المترس بهم، وفي كونه من المرسل نظر لأن دفع الضرر العام بالضرر الخاص أصل متأصل في الشرع وعليه مناط التكاليف الشرعية فافهم (فلا يرمي المتترسون بالمسلمين لفتح حصن) لعدم كونه كلياً (ولا لتوهم الاستئصال) لعدم القطع (وكذا لا يرمي بعض أهل السفينة في البحر لنجاة بعض) آخرين، فإنه ليس كلياً، وكيف يجوز هذا إذا هلاك البعض لأحياء بعض ترجيح من غير مرجح (وهذا) التقسيم (ما عولنا عليه مما في كتب الشافعية، وقد اختلفوا إختلافاً كثيراً) ونقل عن الأمدي الوصف المناسب إن اعتبر بنص أو إجماع، فهو المؤثر وإن اعتبر ترتب الحكم فتسعة فإنه يعتبر إما خصوصه أو عمومه، أو خصوصه وعمومه معاً في خصوص الحكم أو عمومه أو خصوصه وعمومه معاً، وإن لم يعتبر أصلاً، فأما أن يظهر الغاؤه أو لا يظهر، فهذه جملة الأقسام والواقع منها في الشرع خمسة لا تزيد.

مضاف فليجب على المعلل الاحتراز، فإنه إذا ذكر التماثل المطلق فقد ذكر بعض العلة، إذ ليست العلة مجرد التماثل، بل التماثل مع قيد الاضافة إلى غير المصراة، وعند هذا يكون انتفاء الحكم في مسألة المصراة لعدم العلة فلا يكون نقضاً للعلة ولا تخصيصاً، فإذا قال القائل: اقتلوا زيداً لسواده، اقتضى ظاهره قتل كل أسود، فلو ظهر بنص قاطع أنه ليس يقتل إلاّ زيد فقد بان أن العلة لم تكن السواد المطلق، بل سواد زيد وسواد زيد لا يوجد إلاّ في زيد، فإن لم يقتل غيره فلعدم العلة لا لخصوص العلة ولا لانتقاضها ولا لاستثنائها عن العلة. والجواب: أن هذا منشأ تخبط الناس في هذه المسألة، وسبب غموضها أنهم تكلموا في تسمية مطلق التماثل علة قبل معرفة حد العلة، وأن العلة الشرعية تسمى علة بأي اعتبار،

أحدها: ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في عمومه ويسمى الملائم، كالقتل بالمثقل، فإنه قتل العمد العدوان، وهو معتبر في قصاص النفس، وعمومه مطلق الجناية إعتبر في القصاص المطلق.

وثانيها: ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لا بنص أو إجماع، وهو المناسب الغريب، كالأسكار للتحريم إن لم يكن عليه نص أو اجماع.

وثالثها: ما اعتبر جنسه في جنس الحكم ولا نص ولا إجماع وهذا من جنس الملائم الغريب، وهو كجنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر يوجب مطلق التخفيف المتناول لأسقاط كل الصلاة أو شطر الصلاة.

ورابعها: ما لم يثبت الغاؤه كالتترس المذكور.

وخامسها ما ثبت الغاؤه، وهو مطالب بتصحيح الاستقراء في دعوى وقوع هذه الخمسة لا تزيد، بل ربما يشهد الاستقراء بخلافه. قال في المنهاج: المؤثر ما أثر جنسه في نوع الحكم لا غير، والملائم والغريب كما ذكره الأمدي وبعض الشافعية شرطوا شهادة الأصول أيضاً، وهو العرض على الأصول لئلا يظهر بطلانه لمعارضة نص أو إجماع أو تخلف أو اقتضاء وجود ضده وغير ذلك، فقيل: يجب العرض على الأصول كلها، وقيل: العرض على الأثنين كاف فانظر إلى هذا الاختلاف الذي وقع بينهم (وأما الحنفية فالمؤثر عندهم الوصف المناسب الملائم) للحكم (عند العقول) فيه احتراز عن العلل الطردية (الذي ظهر تأثيره مشرعاً، بأن يكون لجنسه تأثير في عين الحكم كإسقاط الصلاة الكثيرة بالاغماء، فإن لجنسه الذي هو العجز) عن الأداء من غير حرج (تأثيراً في سقوطها) كما في الحائض (أو) بأن يكون تأثيراً (في جنسه كإسقاطها عن الحائض) معللاً (بالمشقة، وقد أسقط مشقة السفر الركعتين) فقد أثر جنس المشقة في جنس السقوط (أو) بأن يكون (لعينه) تأثير (في جنس الحكم كالأخوة لأب وأم في) قياس (التقدم في ولاية النكاح وقد تقدم) هذا الأخ (في الميراث) فقد أثر في مطلق الولاية (أو) يكون لعينه تأثير (في عينه) أي عين الحكم (وذلك كثير) في الاقيسة الجزئية المذكورة في الفقه (وأورد عليه أنه لا بد فيه) أي في هذا الأعتبار والتأثير (من النص أو الإجماع إذ لا

وقد أطلق الناس اسم العلة باعتبارات مختلفة، ولم يشعروا بها، ثم تنازعوا في تسمية مثل هذا علة، وفي تسمية مجرد السبب علة دون المحل والشرط، فنقول: اسم العلة مستعار في العلامات الشرعية، وقد استعاروها من ثلاثة مواضع على أوجه مختلفة.

الأول: الاستعارة من العلة العقلية، وهو عبارة عما يوجب الحكم لذاته، فعلى هذا لا يسمى التماثل علة، لأنه بمجرده لا يوجب الحكم، ولا يسمى السواد علة بل سواد زيد، ولا تسمى الشدة المجردة علة، لأنه بمجرده لا يوجب الحكم بل شدة في زمان.

الثاني: الاستعارة من البواعث، فإن الباعث على الفعل يسمى علة الفعل فمن أعطى

أخالة عندهم، وحينئذ لا يكون) المؤثر (قسيماً لهما) أي للعلة التي ثبتت بالنص أو الاجماع (كما هو المشهور) فإنها قسمت في المشهور إلى منصوصة ومؤثرة (إلا بالاعتبار) فإنها باعتبار أنها ثبتت بالنص منصوصة وباعتبار أنها مناسبة له مع الأعتبار المذكور مؤثرة (ثم هذه الأربعة بسائط، وقد يتركب بعض) من الأقسام (مع بعض وينحصر) المركب (في أحد عشر) قسماً (لأن الثنائي ستة):

أحدها: ما اعتبر عينه في عين الحكم وجنسه، كالمرض اعتبر في الافطار، وفي جنسه وهو التخفيف في مطلق العبادة، حتى شرع الصلاة بالتيمم وقاعداً.

وثانيها: ما اعتبر عينه وجنسه في جنس الحكم كالطواف أثر في طهارة الماء وجنسه، وهو المخالطة بنجاسة يشق الاحتراز عنها أيضاً علة للطهارة كآبار الفلوات.

وثالثها: ما اعتبر العين في العين، والجنس في الجنس، كالجنون المطبق أثر في ولاية النكاح وجنسه، وهو العجز بسبب ضعف العقل أثر في مطلق الولاية.

ورابعها: ما اعتبر جنسه في النوع وجنسه في الجنس كالصغر آثر جنسه، وهو العجز بسبب ضعف العقل في ولاية المال وأيضاً العجز في مطلق الولاية لا الصغر خصوصه إذا يجابه للولاية على النكاح مختلف فيه فلا اجماع.

وخامسها ما اعتبر جنسه في نوع الحكم ونوعه في جنسه كخروج النجاسة أعم مما من أحد السبيلين أثر في ايجاب الوضوء ونوعه وهو خروجها من غير السبيلين في مطلق التطهير، فإن تطهير البدن بخروجها منه واجب.

وسادسها: ما اعتبر نوعه في الجنس وجنسه في الجنس، كسلب العقل، فإنه مؤثر في سقوط العبادة الذي هو جنس الافطار لكون النية شرطاً فيها وجنسه، وهو العجز لخلل في احدى القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا قالوا:

(والثلاثي أربعة):

أحدها: ما اعتبر نوعه في نوع الحكم، وجنسه في جنسه ونوعه دون نوعه في جنسه، كالحيض

فقيراً فيقال: أعطاه لفقره فلو علل به ثم منع فقيراً آخر فقيل له: لم لم تعطه وهو فقير؟ فيقول: لأنه عدوّي ومنع فقيراً ثالثاً وقال: لأنه معتزليّ، فلذلك لم أعطه فمن تغلب على طبعه عجرفة الكلام وجدله، فقد يقول: أخطأت في تعليلك الأول، فكان من حقك أن تقول: أعطيته لأنه فقير وليس عدوّاً ولا هو معتزلي ومن بقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة وطبع المحاورة لم يستبعد ذلك ولم يعده متناقضاً، وجوز أن يقول: أعطيته لأنه فقير، لأن باعثه هو الفقر، وقد لا يحضره عند الإعطاء العداوة والاعتزال ولا انتفاؤهما، ولو كانا جزأين من الباعث لم ينبعث إلا عند حضورهما في ذهنه، وقد انبعث ولم يخطر بباله إلاّ مجرد الفقر فمن جوز تسمية الباعث علة فيجوز أن يسمى مجرد التماثل علة لأنه الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه، وإن لم يخطر ببالنا إضافته إلى غير المصراة، فإنه قد لا تحضرنا مسألة المصراة أصلاً في تلك الحالة.

أثر في حرمة القربان وجنسه وهو الاذى أثر فيه وفي جنسه، وهو قضاء الشهوة في محل الأذى حتى أثر في حرمة اللواطة.

وثانيها: ما اعتبر نوعه في جنسه ونوعه وجنسه في نوعه دون جنسه في جنسه كالحيض: فإنه أثر في حرمة الصلاة وفي جنسه وهو حرمة القراءة وجنسه وهو خروج النجاسة من أحد السبيلين أثر في حرمة الصلاة أيضاً لكنه غير مؤثر في حرمة القراءة.

وثالثها: ما اعتبر نوعه في نوعه وجنسه في في جنسه، دون جنسه في نوعه، كعدم وجدان الماء إلا ما أعدّ للشرب، فهو عجز عن الماء، وقد أثر في ايجاب التيمم لقوله تعالى: ﴿فلم تجدوا مـاء﴾ (١) والأولى أن يقال: بالإجماع وجنسه، وهو العجز عن استعمال ما شرط استعماله أثر في سقوط اشتراطه وعدم وجوبه، فإنه قد سقط غسل الثوب النجس عند عدم وجدان الماء بالإجماع، وكذا عدم وجدان الماء أثر فيه دفعاً للهلاك، وأما جنسه المذكور فلم يوجب التيمم بخصوصه.

ورابعها: ما لم يعتبر نوعه في نوعه، لكن اعتبر في جنسه وجنسه اعتبر في نوعه وجنسه، كخوف فوت صلاة العيد لم يؤثر في اباحة التيمم لا بالنص ولا بالإجماع، لكن جنسه وهو العجز عما شرط استعماله للصلاة أثر في إيجاب التيمم وفي جنسه، وهو سقوط ما شرط استعماله فيه، والنوع وهو العجز عن الماء قد أثر في هذا الجنس أيضاً، كذا قالوا، وفي هذا المثـال نظر فإنه فرض أو لا خوف الفوت، وآخراً العجز عن الماء وهو مؤثر في التيمم فإن كان هو بعينه خوف الفوت، فقد ثبت اعتبار النوع في النوع وإن كان غيره، كما هو الظاهر فإن العجز في خوف الفوت عجز خاص إختل الكلام، ثم الحق أن المراد في قوله تعالى والله أعلم: فلم تجدوا ماءً، عدم الوجد أن للصلاة، فيشمل العجز لخوف الفوت، فإن لم يجد ماء بحيث يكفي للصلاة فقد أثر النوع في النوع فافهم (و) القسم (الرباعي

---

(١) سورة النساء الآية ٤٣ وسورة المائدة الآية ٦.

المأخذ الثالث: لاسم العلة علة المريض وما يظهر المرض عنده كالبرودة فإنها علة المرض مثلاً، والمرض يظهر عقيب غلبة البرودة. وإن كان لا يحصل بمجرد البرودة، بل ربما ينضاف إليها من المزاج الأصلي أمور مثلاً كالبياض، لكن انضاف المرض إلى البرودة الحادثة، وكما ينضاف الهلاك إلى اللطم الذي تحصل التردية به في البئر، وإن كان مجرد اللطم لا يهلك دون البئر، لكن يحال بالحكم على اللطم لا على التردية التي ظهر بها الهلاك دون ما تقدم، وبهذا الاعتبار سمى الفقهاء الأسباب عللاً فقالوا: علة القصاص القتل، وعلة القطع السرقة، ولم يلتفتوا إلى المحل والشرط، فعلى هذا المأخذ أيضاً يجوز أن يسمى التماثل المطلق علة، وإذا عرف هذا المأخذ فمن قال مجرد التماثل هل هو علة، فيقال له: ما الذي تفهم من العلة وما الذي تعني بها؟ فإن عنيت بها الموجب للحكم فهذا بمجرده لا

واحد فقط) واقتصر المصنف على مثاله لكونه جامعاً للأقسام فمثاله جامع لأمثلة الكل كما أشار إليه بقوله: (ومثله وكأنه مثال للكل السكر) اعتبر (في الحرمة) أي حرمة المسكر لا الخمر فقط فإن حرمتها عندنا بعينها غير معللة بالسكر لقوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام: «كل مسكر حرام» رواه مسلم (وجنسه وهو موقع العداوة والبغضاء) اعتبر (فيها) أي حرمة المسكر بالنص والإجماع (ثم السكر) اعتبر (في حرمة موقع العداوة وهو جنس حرمة الشرب) فإنها أخص (وموقع العداوة جنسه) اعتبر (في حرمة القذف) التي هي نوع آخر من موقع العداوة (كما) اعتبر (فيها) أي في حرمة الشرب (فتدبر، ثم منهم من نفى الجنس في الجنس) ولعله زعم أنه لم تؤثر العلة حينئذ، وإنما العلة المؤثرة الجنس لا غير (ومنهم من حصر الإعتبار فيه) هذا وإن نسب إلى الإمام فخر الأسلام لكن لا يظهر له وجه (و) الشيخ (ابن الهمام) رحمه الله تعالى (أسقط) اعتبار (الجنس في العين لأنه) أي اعتبار الجنس (ليس إلا بجعل العين علة باعتبار تضمنها للجنس الذي هو العلة) لأنه لا يوجد الجنس في عين الحكم إلا في ضمن النوع الذي وجد فيه، فلا تأثير له إلا في ضمنه (فيرجع) إعتبار الجنس في العين (إلى اعتبار العين في العين، أقول: يجوز أن يكون النوع) بما هو نوع أي من جهة الخصوص (أشد ملاءمة) بالحكم (وإن كان التأثير) الثابت بنص أو اجماع (للجنس فيحصل الظن) أي ظن العلية (أقوى فافهم. والجمهور) من الحنفية (على أن التعليل بالكل) من واحد واحد من أقسام الإنفراد والتركيب (مقبول: فإن كان عينه أو جنسه) أي اعتبار عينه أو جنسه (في عين الحكم فقياس إتفاقاً لوجود الأصل) الذي يوجد فيه عين العلة، فيتعدى منه عين الحكم (وإن كان) تأثير عينه أو جنسه (في جنسه) أي جنس الحكم (فقيل) هذا أيضاً (قياس واختاره) الإمامان (شمس الأئمة وفخر الإسلام إلا أنه قد يذكر الأصل وقد يترك لوضوحه، كما في مسألة ايداع الصبي) يعني إذا أودع رجل ماله عند صبي (إذا استهلكه) لا يضمن لأنه مسلط من جهة المالك على اهلاكه، فلا يضمن كالمباح له بالإستهلاك، فهذا الأصل قد يذكر وقد يترك (فلا تعليل) حينئذ (في الجنس بسيطاً أصلاً) وإلا لم يكن قياساً لعدم وجود العلة في نوع الحكم في أصل ليتعدى إلى الفرع (وفيه ما فيه) لأن هذا الدعوى يجب تصحيحها بالإستقراء ولم يثبت بعد، كيف وقد صرح الشيخ ابن الهمام بأن المرسل بالملائم مقبول عند الحنفية فلا يوجد هناك أصل

يوجب فلا يكون علة، وهذا هو اللائق بمن غلب طبع الكلام، ولهذا أنكر الأستاذ أبو اسحق تخصيص العلة وإن كانت منصوصة وقال: يصير التخصيص قيداً مضموماً إلى العلة، ويكون المجموع هو العلة وانتفاء الحكم عند انتفاء المجموع وفاء بالعلة، وليس بنقض لها، وإن عنيت به الباعث أو ما يظهر الحكم به عند الناظر وإن غفل عن غيره فيجوز تسميته علة، هذا حكم النظر في التسمية في حق المجتهد، أما الاحتراز في الجدل فهو تابع للاصطلاح، ويقبح أن يكلف الاحتراز فيه فيقول: تماثل في غير المصراة وشدة في غير ابتداء الإسلام وما يجري مجراه.

واعلم أن العلة إن أخذت من العلة العقلية لم يكن للفرق بين المحل والعلة والشرط

فيه عين الحكم المعتبر مع عين العلة، ولو كان التأثير للجنس فافهم (وقيل: ليس) هذا (بقياس بل علة شرعية ثابتة بالرأي) مثبتة للحكم (فيكون بمنزلة نص لا يحتاج إلى أصل) ليقاس عليه (أقول هذا كما ترى) فاسد إذ لا محال للرأي في درك الأحكام كيف وليس لنا أصل خامس لدرك الأحكام، ولهم أن يقولوا: إن الحكم الثابت بها ثابت بالنص والوارد في جنس الحكم، وهذا التعليل ينبيء عن اثباته الحكم في الأصل فتأمل فيه (ولعلهم من ههنا لقبوا بأصحاب الرأي) هذا من الملقبين شيء عجيب فإن منهم من اعتبر الأخالة ورد المراسيل من السنن، ومنهم من قبلها والمصالح المرسلة أيضاً، وعملوا بالاستصحاب الذي ليس دليلاً أصلاً، فهم أولى بأن يلقبوا بهذا الأسم فافهم (والحق أن قياس لا لأن الأصل) ما يوجد فيه عين العلة وهو (متروك) فإنه قد مر ما فيه (بل لأن الجنس إذا اقتضى الجنس) من الحكم بأن أثر الجنس (تنوع اقتضاؤه في الأنواع) له (بفصول منوعة) أي اقتضى الجنس للعلة في كل نوع منها نوعاً من الحكم الذي يناسبه (فأنواع الحكم من لوازم تحققه) أي تحقق ذلك الجنس (في الأنواع) فالأصل في هذا القياس هو ما تحقق فيه جنس العلة موجباً لجنس الحكم. فيتعدى هذا الجنس إلى فرعه الذي هو نظيره في هذا الجنس لكن يتحقق في نوع مناسب لهذا المحل، ويتنوع اقتضاء هذا الجنس في هذا المحل (كالضرورة إقتضت في الإضطرار حل الميتة) لأن اقتضاءها فيه يناسبه (و) اقتضت (في الطواف طهارة سؤر الهرة) كما يناسب الطواف ذلك (و) اقتضت (عند) وجود (ماء الشرب فقط) دون غيره من الماء (جواز التيمم) كما يناسبه (إلى غير ذلك) كما انها اقتضت في النعال الطهارة بالدلك، وفي الحنطة والشعير الطهارة بالقسمة يعني الضرورة جنس اقتضت التخفيف، وله أنواع يوجد في كل مادة نوع منه مع ما يناسبه من أنواع الضرورة، فكل نوع من الحكم يصلح مقيساً عليه لآخران كان حكمه منصوصاً أو مجمعاً عليه (نعم: إذا كان الجنس قريباً ففهم ذلك قريب) لظهور ما به الاشتراك فيه(وإذا كان بعيد فأدق) فهمه لا ينال إلا بفكر قوي (فالمظهر للتأثير والاعتبار هو الأصل) الذي أثر الجنس في جنس حكمه المنصوص أو المجمع عليه (وهذا) أي التساوي في جنس الحكم (نحو من المساواة المطلقة المعتبر في مطلق القياس) المعرف بمساواة الفرع للأصل لأن المراد أعم من النوعية أو الجنسية (فتدبر أنه دقيق عزيز) حتى كأنه يعرف وينكر (وعلى هذا) الذي ذكر من أن الأقسام المذكورة كلها معتبرة (فالمؤثر وثلاثة من الملائم وثلاثة من ملائم المرسل في عرف الشافعية كلها

معنى بل العلة المجموع والمحل والأهل وصف من أوصاف العلة: ولا فرق بين الجميع، لأن العلة هي العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف والاضافات، نعم لا ينكر ترجيح البعض على البعض في أحكام الضمان وغيرها، إذ يحال الضمان على المردي دون الحافر، وإن كان الهلاك لا يتم إلاّ بهما لنوع من الترجيح. وكذلك لا ينكرون أن تعجيل الزكاة قبل الحول لا يدل على تعجيل الزكاة قبل تمام النصاب، وإن كان كل واحد لا بدّ منه، لكن ربما لا ينقدح للمجتهد التسوية بين جميع أجزاء العلة ويراها متفاوتة في مناسبة الحكم، ولا يمتنع أيضاً الاصطلاح على التعبير عن البعض بالمحل وعن البعض بركن العلة، وهذا فيه كلام طويل ذكرناه في كتاب شفاء الغليل، ولم نورده ههنا لأنها مباحث فقهية قد استوفيناها في الفقه، فلا نطول الأصول بها.

مقبول ومؤثر عند الحنفية) كما ظهر لك عن قريب (دون الغريب من المرسل) بل الغريب مطلقاً (لعدم ظهور تأثيره شرعاً) بوجه من الوجوه، ولا بد منه (ثم المذكور في كتب الحنفية أن التأثير عندنا) بالنص أو الاجماع (والاخالة أو العرض على الأصول) وقد مر تفصيله (عند الشافعية شرط لوجوب العمل وأما الجواز) للعمل (فيثبت بالملاءمة فقط) فإن الوصف شاهدو والتأثير ونحوه عدالة، وبفقدانها لا يجب العمل، لكن يجوز كما أنه لو قضى القاضي بالشهود الغير العدول نفذ قضاؤه (أقول: المناسبة فقط) بدون التأثير ونحوه (تفيد ظن الأعتبار أوّلاً، والأول واجب) العمل به لأن الإتباع بالظن واجب (والثاني ممتنع) عمله لأن ما لا يظن كونه حكم الله فحرام العمل (فتدبر).

(تتمة: قسم الحنفية ما يطلق عليه العلة) حقيقة أو مجازاً (إلى علة اسماً، وهي الموضوعة لموجبها) شرعاً (أو المضاف إليها) أي العلة التي أضيف إليها (الحكم بلا واسطة) الترديد إشارة إلى الاختلاف في التفسير (ومعنى وهي تأثيرها في الحكم) بل المؤثر فيه (وحكماً وهي اقترانه معها) بل العلة التي اقترن الحكم معها (على الصحيح) من القول (قالوا: المجموع) المذكور وهو العلة اسماً ومعنى وحكماً (هي العلة حقيقة، كالبيع) المطلق الواقع من المالك أو وكيله من غير خيار لأحدهما علة (للملك) فإنه موضوع له، أو يضاف هوا إليه ومؤثر فيه والملك مقترن به (وقال) الشيخ (ابن الهمام إنه العلة التامة) لأنه جملة ما يتوقف عليه (والحقيقة) أي حقيقة العلة (قد تتحقق بدونها الدور أنها مع العلة معنى) وجوداً وعدماً، ولعلهم أرادوا بحقيقة العلة ما يكون مؤثراً بالفعل، بحيث يستلزم المعلول، فإنه العلة حقيقة، وأما العلة معنى فإنما تؤثر بعد تمامها بوجود الشرائط وارتفاع الموانع فافهم. (أقول: العلة إذا تمت اقترن بها المعلول، فالاقتران ليس داخلاً في الحقيقة) أي حقيقة العلة (ولا في) العلة (التامة) فلا يكون هذا المجموع علة حقيقة ولا تامة، بل من اللوازم (نعم) هو (كاشف عن التمام) للزومه إياه (فتدبر) وهذا ليس بشيء، فإن الاقتران ليس داخلاً فيه كما أومأنا إليه بل العلة حكماً ما اقترن به الحكم، وهو مع المؤثرة علة تامة البتة كما لا يخفى (و) قسم الحنفية (إلى علة اسماً ومعنى فقط) لا حكماً (كالبيع بالخيار للوضع) أي لوضع البيع للملك (والإضافة) أي كونه بحيث يضاف إليه الملك فيكون علة اسماً (والتأثير) أي لتأثيره في الملك فيكون علة معنى، وليس مقترناً معه الملك حتى

(مسألة)

اختلفوا في تعليل الحكم بعلتين. والصحيح عندنا جوازه لأن العلة الشرعية علامة، ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد، وإنما يمتنع هذا في العلل العقلية، ودليل جوازه وقوعه، فإن من لمس ومس وبال في وقت واحد ينتقض وضوءه، ولا يحال على واحد من هذه الأسباب، ومن أرضعته زوجة أخيك وأختك أيضاً أو جمع لبنهما وانتهى إلى حلق المرضع في لحظة واحدة حرمت عليك، لأنك خالها وعمها والنكاح فعل واحد، وتحريمه حكم واحد، ولا يمكن أن يحال على الخؤولة دون العمومة أو بعكسه، ولا يمكن أن يقال: هما تحريمان وحكمان، بل التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة، ويستحيل اجتماع مثلين، نعم لو فرض رضاع ونسب فيجوز أن يرجح: النسب لقوته، أو اجتمع ردة وعدة وحيض

يكون علة حكماً (والتراخي) أي تراخي الحكم عن المؤثر (المانع) هو الخيار (ولا يلزم) من تخلف الحكم لمانع مع وجود المؤثر (تخصيص العلة على من أنكر) جوازه (لعدم تمامها) أي العلة (عنده مع وجود المانع) بل المؤثر إنما يتم تأثيره بانتفاء المانع (وما) أجاب به (في التلويح أن الخلاف) في جواز تخصيص العلة (في العلل الوصفية لا) العلل (الوضعية) بل يجوز التخصيص في الوضعية بالاتفاق، والبيع علة بوضع الشارع (فتحكم محض) كيف لا ودلائل الفريقين عامة كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى عن قريب (ولما ثبت الحكم عند ارتفاعه) أي المانع وهو الخيار (من وقت الإيجاب فيملك) المشتري (الزوائد) ويستحق شفعة الدار المبيعة بجنبها قبل سقوط الخيار، وتصح تصرفاته من الاعتاق وغيره (علم أنه ليس بسبب) فإن حكم السبب إنما يثبت مقصوداً لا مستنداً من وقت وجوده، إنما هذا شأن العلة. ولما كان يتوهم من ثبوت الحكم من وقت الإيجاب أنه علة حكماً أيضاً، قال: (والثبوت) أي ثبوت الحكم ههنا (ليس بطريق التبيين) بأنّ الحكم ثبت من الابتداء في نفس الأمر، فظهر ثبوته الآن كما في الأقارير حتى يكون علة حكماً أيضاً (لأن الشرط) أي شرط الخيار (مانع) عن ثبوت الحكم (تحقيقاً) فلم يكن الحكم ثابتاً حقيقة قبل ارتفاعه (وإنما هو) أي ثبوت الحكم من وقت الايجاب (بـ) ـطريق (الاستناد تقديراً) لا غير (فتدبر. ومنه) أي مما هو علة اسماً ومعنى (النصاب) للزكاة. فإنه وضع لها وأضيفت إليه ومؤثر في إيجاب الزكاة، لأن الغنى مناسب للإغناء، ويومىء إليه ما في الصحيحين أن سائلاً قال: آلله أمرك أن تأخذ من أغنيائنا وتقسم على فقرائنا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «اللهم نعم» (إلّا أن لهذا شبهاً بالسبب) الذي يتخلل بينه وبين الحكم العلة (لتراخي حكمه إلى ما يشبه العلة. وهو النماء الذي أقيم الحول الممكن منه مقامه) وإنما كان له شبه بالعلة لأن فيه نوع مناسبة بإيجاب الصرف، فإن الصرف من الزيادة أيسر، وشكرها ألزم (لا إلى العلة) أي لم يتراخ إلى العلة نفسها (فتمحض النصاب سبباً، لأن النماء وصف) في موجب الاغناء (لا يستقل) بنفسه ولا يوجب الغنى، فلا يوجب الإغناء، فلا يصلح للعلة (خلافاً للشافعي) رحمه الله تعالى (فعنده النصاب علة تامة) للوجوب (لصحة التعجيل عنده) والأداء قبل الوجوب لا يصح (فالحول تأجيل) عنده

فيحرم الوطء، فيجوز أن يتوهم تعديد التحريمات، ولو قتل وارتد فيجوز أن يقال المستحق قتلان ولو قتل شخصين فكذلك، ولو باع حراً بشرط خيار مجهول ربما قيل: علة البطلان الحرية دون الخيار، فهذه أوهام ربما تنقدح في بعض المواضع، وإنما فرضناه في اللمس والمس والخؤولة والعمومة لدفع هذه الخيالات، فدل هذا على إمكان نصب علامتين على حكم واحد وعلى وقوعه أيضاً، فإن قيل: فإذا قاس المعلل على أصل بعلة فذكر المعترض علة أخرى في الأصل بطل قياس المعلل، وإن أمكن الجمع بين علتين فلم يقبل هذا الاعتراض فنقول: إنما يبطل به استشهاده بالأصل إن كانت علته ثابتة بطريق المناسبة المجردة دون التأثير، أو بطريق العلامة الشبيهة. أما إن كان بطريق التأثير، أعني ما دل النص أو الاجماع على كونه علة، فاقتران علة أخرى بها لا يفسدها، كالبول والمس والخؤولة

تفضلا منه سبحانه، وعندنا المؤدى موقوف، فإن بقي النصاب إلى ما بعد الحول يصير المؤدى زكاة، وإلاّ لا، إذ عند البقاء يثبت الوجوب مستنداً، وعند الهلاك لا وجوب، فلا استناد، فلا أداء للواجب، بل يصير نقلاً (قلنا: لو كان) النصاب (علة تامة) وثبت الوجوب في الذمة (لوجبت الزكاة مع الاستهلاك في الحول) كما تجب مع الاستهلاك بعد الحولان (وفيه ما فيه) لأن وجود العلة كما يستلزم وجود المعلول كذا انتفاؤها انتفاءه، فيرتفع الوجوب بارتفاع النصاب كذا في الحاشية. وجوابه: أن النصاب إنما هو علة عنده لابتداء الوجوب لا للبقاء، بدليل بقاء الوجوب بعد الاستهلاك، والهلاك بعد الحولان فافهم (و) خلافاً (لمالك، فإنّ العلة عنده النصاب مع النماء، فلا يصح التعجيل عنده) أصلاً، إذ لا وجوب قبل الحولان، لا حقيقة ولا استناداً (و) قسم الحنفية (إلى علة معنى وحكماً فقط) لا اسماً (كالجزء الأخير من العلة المركبة) فإنه مؤثر والحكم مقترن به، لكنه غير موضوع له ولا مضاف إليه (كملك القريب) فإنّ العلة للعتق مجموع القرابة والملك، وهو آخرها (وجعل ما عدا) الجزء (الأخير كالعدم في الاضافة) حتى يضاف الحكم إليه فقط، حتى يكون علة اسماً أيضاً (كما ذهب إليه طائفة) على ما نقل في التلويح (خلاف التحقيق ألا ترى أن الشاهد الأخير إذا رجع لا يضمن الكل بل النصف) فهو جزء أخير لعلة الإتلاف، مع أن الاتلاف لم يضف إليه ولم يضمن إلاّ النصف (وأن السفينة إذا غرقت بأربعة كر[1] فلكل كر دخل) في الغرق (بالضرورة) فكذا ههنا، فجعل بعض أجزاء العلة في حكم العدم تحكم (نعم) الجزء (الأخير كاشف عن الزياد فإنما هو العلة ظاهراً) في بادىء الرأي لا على الحقيقة (و) قسم الحنفية (إلى علة اسماً وحكماً فقط) لا معنى (وهو كل مظنة أقيمت مقام المؤثر) لكونها موضوعة لها ومضافاً إليها، والحكم مقترن بها من غير تأثير مّا فيه (كالسفر للترخص إقامة للدليل) الذي هو السفر (مقام المدلول) الذي هو المشقة، وهي المؤثرة حقيقة (وكالنوم للحدث إقامة للاسترخاء) أي لاسترخاء المفاصل الذي هو الدليل (مقام خروج النجس) الذي هو المؤثر في الحدث (و) قسم الحنفية (إلى علة اسماً فقط) لا معنى ولا حكماً (كالايجاب المعلق) فإنّ الحكم مضاف إليه،

---

(١) الكَرُّ: حبل شراع السفينة، وجمعه: كرور.

والعمومة في الرضاع، إذ دل الشرع على أن كل واحد من المعنيين علة على حيالها، أما إذا كان إثباته بشهادة الحكم والمناسبة انقطع الظن بظهور علة أخرى. مثاله: إن من أعطى إنساناً فوجدناه فقيراً ظننا أنه أعطاه لفقره وعللناه به، وإن وجدنا قريباً عللنا بالقرابة، فإن ظهر لنا الفقر بعد القرابة أمكن أن يكون الإعطاء للفقر لا للقرابة، أو يكون لاجتماع الأمرين، فيزول ذلك الظن، لأن تمام ذلك الظن بالسبر، وهو أنه لا بدَّ من باعث على العطاء، ولا باعث إلاّ الفقر، فإذا هو الباعث أو لا باعث إلا القرابة، فإذا هو الباعث، فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى مقدمتي السبر، وهو أنه لا باعث إلاّ كذا، وكذلك عتقت بريرة تحت عبد، فخيرها النبي عليه السلام فيقول أبو حنيفة خيرها لملكها نفسها ولزوال قهر

وهو موضوع له، لكن لا تأثير له فيه، لما تقدم أن الشرط يمنع السببية ولم يقترن الحكم به أيضاً (وكاليمين قبل الحنث للكفارة باعتبار الاضافة) أي هو علة اسماً لإضافة الحكم إليه، كما قال تعالى: ﴿**فكفارته إطعام عشرة مساكين**﴾(١) الآية (لا) باعتبار (الوضع) أي كونه موضوعاً لها (فإنها) وضعت (للبر) والكفارة إنما تجب ستر الذنب الحنث (و) قسم الحنفية (إلى علة معنى فقط) لا اسماً وحكماً (كالجزء المتقدم) من العلة المركبة (فإن له دخلاً في التأثير) فيكون علة معنى، ولم يوضع للحكم ولم يضف إليه هو ولم يقترن (ومن ثمة لم يكن سبباً) عند الإمام فخر الإسلام وكرام عشيرته (خلافاً للدبوسي) القاضي الإمام أبي زيد (و) الإمام شمس الأئمة (السرخسي) وهما نظرا إلى أن لا تأثير له قبل وجود الجزء المتأخر، وإنما له الافضاء مع وساطة المتأخر، وهذا شأن السبب، والأظهر ما قال فخر الإسلام، ولذا اعتبروا وجود الكل أو الجنس فقط شبهة في ربا النسيئة، حتى منعوا إسلام الحنطة في الشعير (و) قال (في التلويح: هذا يخالف ما تقرر) عندهم (أنه تأثير لأجزاء العلة في أجزاء المعلول، وإنما المؤثر تمام العلة في تمام المعلول) فلم يكن للجزء المتقدّم تأثير (أقول: مرادهم) مما تقرّر (رفع الايجاب الكلي، ونفي الوجوب) أي لا يجب تأثيراً جزاء كل علة في إجزاء معلولها (لجواز مخالفة حكم الكل حكم كل) من الآحاد (كما في جر الثقيل من الجبل) فإنه يقدر عليه الجماعة ولا يقدر واحد واحد على جر جزء بقدر حصصهم (وإلاّ فقد يكون) التأثير (للأجزاء في الأجزاء كما للتمام في التمام، كالدواء المركب لمرض مركب) فإنه يؤثر كل جزء منه في واحد واحد من المرض فحينئذٍ لا تنافي أصلاً (على أن الدخل) والتأثير لجزء العلة (لا يجب أن يكن بطريق التبعيض) بأن يكون للجزء تأثير حال الانفراد (بل معناه) أي معنى تأثير الجزء (أن يكون مقوّماً للمؤثر) ويكون له تأثير في ضمن تأثير الكل في المعلول، وهذا لا ينافي عدم تأثيره انفراداً في جزء المعلول فافهم (و) قسم الحنفية (إلى علة حكماً فقط) لا اسماً ومعنى (كوجود الشرط) لوقوع الحكم المعلق (والجزء الأخير من السبب المركب) لعدم الاضافة، والوضع إنما هو ههنا الاقتران (والأشبه عندي أن شراء القريب) المفيد للملك الموجب للعتق (وكل علة العلة منه فتدبر) فأقسام ما يطلق عليه العلة سبعة، واحد مركب ثلاثي وهو العلة اسماً ومعنى وحكماً، وثلاثة مركبات ثنائية، وهي العلة اسماً ومعنى. والعلة معنى وحكماً،

(١) سورة المائدة الآية ٨٩.

الرق عنها، فإنها كانت مقهورة في النكاح، وهذا مناسب، فيبنى عليه تخييرها، وإن عتقت تحت حر فقلنا: العلة خيرها لتضررها بالمقام تحت عبد، ولا يجري ذلك في الحر فكيف يلحق به، وإمكان هذا يقدح في الظن الأول، فإنه لا دليل له عليه إلّا المناسبة، ودفع الضرر أيضاً مناسب، وليست الحوالة على ذلك أولى من هذا، إلّا أن يظهر ترجيح لأحد المعنيين، وأما مثال العلامة الشبهية فعلة الربا فإنه لم يذهب أحد إلى الجمع بين القوت والطعم والكيل، على أن كل واحد علة، لأنه لم يقم دليل من جهة النص والاجماع، بل طريقة إظهار الضرورة في طلب علامة ضابطة مميزة مجرى الحكم عن موقعه إذ جرى الربا في الخبز والعجين مع زوال اسم البر، فلا يتم النظر إلا بقولنا، ولا بدّ من علامة، ولا علامة

والعلة اسماً وحكماً، وثلاثة مفردات وهي العلة اسماً والعلة حكماً. (ثم ههنا) أي في فصل العلة (مقصدان: المقصد الأول: في شروطها) المتفق عليها والمختلف فيها (منها: أن تكون) العلة (باعثة أي مناسبة ولو بالاشتمال) كما في المظنة (لشرع الحكم المقصود منه تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها كما في العلل المأثورة) من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وهو المراد بالملائمة في كلام مشايخنا الكرام، وخالف فيه أصحاب الطرد (لأنه لولاها) أي لولا المناسبة (لكان التعليل) به (تعبداً) من الحكيم (فلا يقاس عليه) لعدم موجب الحكم وهو ظاهر جدّاً (واستدل الشيخ ابن الحاجب (في المختصر بأنها لو كانت) العلة (مجلاد أمارة) ولم يكن لها مناسبة وتأثير في الحكم (لزم الدور لأنها لا فائدة لها إلّا تعريف الحكم في الأصل) فيكون معرفة حكمه موقوفاً عليها (وهي مستنبطة منه) فتكون متوقفة على معرفته، ولأصحاب الطرد أن يمنعوا انحصار الفائدة فيه، بل فائدتها عندهم قياس ما توجد هي فيه على الأصل، لكن يدفع بأنه مكابرة إذ من البين أن ما لا تأثير فيه لا يوجب الحكم (أقول: فيه نظر، أما أوّلاً: فلأن الأمارة المجردة) عن المناسبة (قسيم الباعثة لا مقصود فيها إلّا الاطلاع على حكمة الحكم) لا تعريفه كما ذكر (فانحصار فائدتها في ذلك) أي في تعريف الحكم (ممنوع) بل الاطلاع على الحكمة من الفوائد، وأنت تعلم أنه متى لم يكن مؤثراً في الحكم مناسباً له لا يصلح كونه حكمة للحكم إلّا باعتبار كونه معرفاً لا غير (وثانياً: حكم الأصل منصوص أو مجمع عليه البتة) كما تقدّم في شروط حكم الأصل (سواء كانت) العلة (مستنبطة أو لا) وإذا كان كذلك كان حكم الأصل معلوماً من غير تعريف العلة إياه (فاللازم) من التعليل بالأمارة من غير مناسبة (عدم الفائدة لا الدور فتدبر) وأنت تعلم أن تعيين الطريق ليس بواجب على المستدل فكما يجوز الاستدلال بلزوم انتفاء الفائدة يمكن بأن فائدتها بحسب تحققها، أو هو ملزوم الدور، ولا عائبة أصلاً فافهم. (وما أورد عليه التفتازاني واقتفاه) الشيخ (ابن الهمام أن المعرّف لحكم الأصل دليله) وهو النص أو الإجماع (والعلة) التي هي الأمارة (معرفة لأفراد الأصل فيعرف حكمه) أي حكم الأصل (فيها) بهذه العلة وليست العلة مستنبطة عن الأفراد فلا دور (فأقول فيه بحث، لأن الأفراد ليست مما يختص بفهمها المجتهد) حتى يحتاج لأجله إلى التعليل (بل) هي (معلومة للكل بالحس وغيره) فلا دخل في معرفتها للعلة (إلّا إذا كان الأصل مشتبهاً) وخفياً في أفراده (ولا كلام) ههنا (فيه: على أن

أولى من الطعم، فإذا هو العلامة، فإذا ظهرت علامة أخرى مساوية بطلت المقدمة الثانية من النظر، فانقطع الظن. والحاصل أن كل تعليل يفتقر إلى السبر، فمن ضرورته اتحاد العلة، وإلا انقطع شهادة الحكم للعلة، وما لا يفتقر إلى السبر كالمؤثر فوجود علة أخرى لا يضر، وقد ذكرنا هذا في خواص هذه الأقيسة.

(مسألة)

اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية، وهذا الخلاف لا معنى له، بل لا بدَّ من تفصيل، وقبل التفصيل فاعلم أن العلامات الشرعية دلالات، فإذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء بعضها انتفاء الحكم، لكنا نقول: إن لم يكن للحكم إلاّ علة واحدة

ذلك) أي التعليل لمعرفة الأفراد (ليس تعليلاً للحكم، بل لصدق العنوان على الذات، والفرق) بينهما (لا يخفى) والكلام ههنا في التعليل للحكم ولا يقصد منه إلاّ معرفة الحكم فتدبر (ومنها) أي من شرائط العلة (أن نكون وصفاً) معلوماً (ضابطاً للحكمة لا حكمة مجردة) غير مضبوطة ولا معلومة (لخفائها، كالرضا في العقود) فإنه أمر مبطن لا يمكن العلم به، فأقيم الإيجاب المجرد عن قرينة الهزل والإكراه ونحوهما مقامه (أو لعدم انضباطها كالمشقة) فإنه من البين أنه لم يعتبر كل قدر منها، بل قدر معين، وهو غير مضبوط، فضبط بالمظنة وهي السفر (ولو وجدت) الحكمة (ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها) لعدم المانع، بل يجب لأنها المناسب المؤثر حقيقة (وقيل: لا يجوز) ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها (وإلاّ كان حكم الملك المرفه وصاحب الصنعة الشاقة بالعكس) فلا يكون الملك المسافر مرخصاً، ويكون صاحب الصنعة الشاقة مرخصاً، لأنّ الحكمة في الترخص هي المشقة، وهي غير موجودة في سفر الملك، وموجودة في حصر صاحب الصنعة الشاقة (والجواب: لا ظهور ولا انضباط) لحكمة المشقة (هناك إلاّ بالمظنة) للقطع بأنه لم يعتبر كل مشقة، فيكون خارجاً عما نحن فيه، فإن قلت: إذا كانت علية المظنة للاشتمال على الحكمة فينبغي أن تكون المظنة دائرة مع الحكمة وجوداً وعدماً، قال: (ولا يجب فيها الطرد والعكس) أي متى وجدت المظنة وجدت الحكمة، ومتى انتفت انتفت فافهم. (ومنها) أي من شروط العلة (أن لا تكون عدمياً لوجودي، وعليه الآمدي وابن الحاجب والأكثر) من أهل الأصول (على جوازه) أي جواز تعليل الوجودي بالعدمي (كقلبه) أي كما يجوز قلبه، وهو تعليل العدمي بالوجودي (اتفاقاً) ولا يذهب عليك أنه ماذا أراد بالعدمي إن أراد ما حكم الشارع بعدم الحكم كعدم الجواز أو عدم الوجوب، فالظاهر أن علته انتفاء كل ما أناط به الجواز أو الوجوب، كيف لا وحكم الشارع بانتفاء الجواز أو الوجوب إنما يكون إذا انتفى ما أناطهما به مطلقاً، كيف ولو كان متحققاً لم يحكم بعدم الجواز أو الوجوب، فلا تعليل بالوجودي فضلاً عن الاتفاق عليه، وإن أراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه معللاً لعدم وجود العلة أظهر فالذي يصلح للاتفاق عليه هو أن الأمر الوجودي كان مانعاً للجواز أو الوجوب، فحكم الشارع عند وجوده بالعدم فليس علة إلاّ لأنه مصداق عدم العلة التامة للوجود وما مثلوا به من أن عدم نفاذ البيع معلل بالحجر فهو أيضاً مؤكد لما

فالعكس لازم لا، لأن انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم، بل لأن الحكم لا بدَّ له من علة، فإذا اتحدت العلة وانتفت، فلو بقي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب، أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل، بل عند انتفاء جميعها. والذي يدل على لزوم العكس عند اتحاد العلة أنا إذا قلنا: لا تثبت الشفعة للجار، لأن ثبوتها للشريك معلل بعلة الضرر اللاحق من التزاحم على المرافق المتخذة من المطبخ والخلاء والمطرح للتراب ومصعد السطح وغيره، فلأبي حنيفة أن يقول: هذا لا مدخل له في التأثير، فإن الشفعة ثابتة في العرصة البيضاء وما لا مرافق له، فهذا الآن عكس، وهو لازم، لأنه يقول: لو كان هذا مناطاً للحكم لانتفى الحكم عند انتفائه فنقول: السبب فيه ضرر مزاحمة الشركة فنقول: لو كان كذلك لثبت في شركة العبيد والحيوانات والمنقولات، فإن قلنا: ضرر الشركة فيما يبقى

ذكر، فإن الحجر مانع عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صدوره من الأهل فافهم. (وهو المختار، وجواز) تعليل (العدمي بالعدمي قيل) في شرح المختصر (اتفاق) أي متفق على جوازه (وقيل) في التحرير (الحنفية يمنعون العدم) أي التعليل به (مطلقاً) سواء كان تعليل الوجودي به أو العدمي به، فإن قلت: قد استدل الإمام محمد على عدم وجوب ضمان ولد المغصوب الذي مات عند الغاصب بعدم كونه مغصوباً فقد علل بالعدم، وكذا الإمام أبو حنيفة استدل على نفي تخميس العنبر بأنه لم يوجف عليه، وهو أيضاً عدم. قال: (وقول) الإمام (محمد في ولد المغصوب لا يضمن لأنه لم يغصب، و) قول الإمام (أبي حنيفة في نفي خمس العنبر لم يوجف عليه من) قبيل (عدم الحكم لعدم العلة) فإنه استدلال على عدم وجوب الضمان بعدم علته، فبقيت الذمة غير مشغولة كما كانت، فليس فيه تعليل بالعدمي. اعلم أنه لا يوجد في كتب المشايخ الكرام إلاّ عدهم الاستدلال بالنفي من الوجوه الفاسدة، وقالوا: لا يصح الاستدلال بالنفي إلاّ إذا دل الدليل على أن السبب واحد، ومثلوا بالمثالين المذكورين، والظاهر أن مرادهم أنه لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم لجواز أن يثبت بعلة أخرى، إلاّ إذا دل الدليل على وحدة السبب، فحينئذٍ ينتفي الحكم بانتفائه، ولعل كلام الإمام فخر الإسلام نص فيه، فعليك بالتأمل. (لنا كما أقول أوّلاً: عدم قدرة الوقاع مناسب للتسريح) فهو معلل بالعدم، ولما كان لقائل أن يقول: إنّ التسريح معلل بالعنة، وهي صفة وجودة. قال: (والتعبير بالعنة لا يضر، لأنّ العبرة للمعنى) وليس معنى العنة إلاّ عدم قدرة الوقاع، وهذا الجواب ليس بشيء، فإنّ العنة صفة قائمة بالعنين، وهو الخلل في عروق الذكر أو المنى ونحوهما، وعدم القدرة من اللوازم كما لا يخفى. وقد يقال في الجواب بأن مناسبة العنة ليست إلاّ لأنّه ملزوم عدم قدرة الوقاع، فليس المناسب بالذات إلاّ هذا العدم، ويمكن حمل كلام المصنف على هذا أيضاً، وأنت لا يذهب عليك أن عدم القدرة بعروض ضعف البدن للحمى المزمن ونحوه من دون وجود العنة لا يوجب التسريح، فالعلة العنة لا غير فافهم. (و) لنا (ثانياً: من المحقق أن عدم العلة علة لعدم المعلول) وهذا لا يصح مع تجويزه تعليل الحكم بعلل شتى إلاّ أن يخص بما إذا علم وحدة العلة، أو المراد عدم العلل رأساً (فإذا كان الوجودي علة للعدمي فعدمه علة لعدمه) أي عدم الوجودي علة لعدم العدمي (والوجودي مشتمل

ويتأبد فيقول: فلتجز في الحمام الصغير، وما لا ينقسم فلا يزال يؤاخذنا بالطرد والعكس، وهي مؤاخذة صحيحة إلى أن نعلل بضرر مؤونة القسمة، ونأتي بتمام قيود العلة، بحيث يوجد الحكم بوجودها ويعدم بعدمها، وهذا المكان أنا أثبتنا هذه العلة بالمناسبة، وشهادة الحكم لها لوروده على وفقها وشرط مثل هذه العلة الاتحاد وشرط الاتحاد العكس، فإن قيل: ولفظ العكس هل يراد به معنى سوى انتفاء الحكم عند انتفاء العلة؟ قلنا: هذا هو المعنى الأشهر، وربما أطلق على غيره بطريق التوهم كما يقول الحنفي لما لم يجب القتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه، وهو أنه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره، وقالوا: لما سقط بزوال العقل جميع العبادات ينبغي أن يجب برجوع العقل جميع

عليه) فإن عدم العدمي مستلزم للوجودي، فالعدمي علة للوجودي، وهذا إنما ينفع لو ثبت تعليل العدمي بالوجودي فقط كما لا يخفى، وأنت لا يذهب عليك أنك قد عرفت أنه لا معنى لتعليل العدمي بالوجودي إلاّ أن الوجودي مانع عن وجود ما العدمي عدم له، فعدم الوجودي إنما هو عدم المانع، فلا بد من المقتضى، بل علته علة عدم العلة بالذات، وهذا العدم قد تحقق في ضمن وجود المانع فتأمل (واستدل) في المشهور (أوّلاً الضرب) وهو وجودي (يعلل بعدم الامتثال) مع كونه عدمياً (أجيب) لا نسلم أنه معلل به (بل بالكف) عن الامتثال، وهو وجودي فتأمل فيه وتذكر ما سلف من أن التعذيب في الآخرة قد يكون بعدم المقدور، كما في ترك الواجب فإنه قد يعاقب ولو لم يقصد الكف، بل الحق في الجواب أن العلة إرادة المعذب وعدم الامتثال مصحح لتعلق الإرادة ومرجح إياه فالعلة في الحقيقة الوجودي فافهم. (و) استدل (ثانياً: الإعجاز) مع وجوديته يعلل (بالتحدي مع عدم المعارض وعلية المدار) مع وجوديتها تعلل (بالدوران) وهو الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء. والمركب من العدمي عدمي (وأجيب) لا نسلم أن العدم هناك جزء العلة، بل (العدم فيهما شرط) فتأمل فيه (على أنّ الكلام في العلة بمعنى الباعث لا) في (المعرف) والتحدث مع عدم المعارض والدوران دليلان ومعرفان للإعجاز، وعلية المدار (وفيه ما فيه) لأنه على هذا لا بد من التزام أن المظنة لا بد فيها نوع اقتضاء ولا تكون معرفاً فقط، والاستقراء في الفقه يفيد خلاف ذلك إلاّ أن يقال: إن ذلك مسامحة من قبيل إقامة الدال مقام المدلول، كذا في الحاشية. وأنت تعلم أنه لا بد في العلة من المناسبة كما مر، والمظنة إنما هي علة للاشتمال على المناسبة فلا إيراد، وإن أراد بالإقامة هذا فلا وجه للتمريض فافهم. الشارطون (قالوا: أوّلاً: العدم لا يتميز عن غيره، لأن التميز فرع الثبوت) والأعدام لا ثبوت لها على ما تقرر في الكلام (وكل ما هو كذلك) أي غير متميز (لا يكون علة) فالعدم لا يكون علة (قلنا: أوّلاً: لا نسلم أنه) أي التميز (فرع الثبوت خارجاً) وإن أريد أنه فرع الثبوت، ولو علماً، فلا نسلم انتفاءه في العدم، ويتعلق بهذا تحقيق شريف قد بيناه في تعليقاتنا على تعليقات شرح المواقف (و) قلنا (ثانياً: لو تم) هذا (لم يكن فرق بين عدم اللازم وعدم الملزوم) فلا يكون عدم اللازم ملزوماً وعدم الملزوم لازماً (و) قلنا (ثالثاً: كما أقول لو تم) هذا (لم يكن العدم للعدم) أي لم يكن عدم العلة علة لعدم المعلول لفقدان التميز. وهو خلاف المتقرر (والكبرى القائلة كل ما هو كذلك) أي غير متميز (لا

العبادات، وهذا فاسد، لأنه لا مانع من أن يرد الشرع بوجوب القصاص بكل جارح وإن صغر، ثم يخصص في المثقل بالكبير، ولا بعد في أن يكون العقل شرطاً في العبادات، ثم لا يكفي مجرده للوجوب، بل يستدعي شرطاً آخر.

(مسألة)

العلة القاصرة صحيحة، وذهب أبو حنيفة إلى إبطالها، ونحن نقول: أوّلاً ينظر الناظر في استنباط العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيماء أو بالمناسبة أو تضمن المصلحة المبهمة، ثم بعد ذلك ينظر، فإن كان أعم من النص عدي حكمها وإلا اقتصر، فالتعدية فرع

يكون معلولاً) إذا ضم إلى الصغرى المذكورة، وهي العدم غير متميز ينتج العدم غير معلول ولو للوجودي (تبطل الاتفاق) أي ما هو متفق عليه (اتفاقاً) وهو معلولية العدمي بالوجودي. (و) قالوا (ثانياً) لو كان العدم علة للوجود، فإما مطلق أو مضاف إلى ما فيه مصلحة أو إلى ما فيه مفسدة أو إلى نقيض المناسب أو غيره و(العدم المطلق لا يصلح) للعلية بالضرورة (والمضاف إلى ما فيه مصلحة تفويت) لها فلا يوجب الحكم (و) المضاف (إلى ما فيه مفسدة عدم المانع) لأنّ المفسدة هي المانع، فلا بد من المقتضى غيره، فهو العلة لا العدم (و) المضاف (إلى نقيض المناسب) لو كان علة لكان لكونه مظنة و(لا يكون مظنة له، لأن) نقيض المناسب (الظاهر غني) عن المظنة، بل يعتبر هو نفسه، ولو كان خفياً كان نقيضه أيضاً خفياً، لأنّ خفاء أحد النقيضين يستلزم الآخر، فالعدم المضاف إليه أيضاً خفي (والخفي لا يعلم بالخفي) فلا يكون مظنة أيضاً (و) المضاف (إلى غير نقيضه غير راجح) للعلية، فإنه تارة يوجد مع نقيضه فلا يوجد الحكم، فالأقسام بأسرها باطلة فعلية العدم أيضاً باطلة، ولتوضح في مثال، مثلاً: إذا قيل: المرتد يقتل لعدم الإسلام، فليس قتله لعدم شيء ما مطلقاً، بل بالعدم المقيد، فلو كان في قتله مع الإسلام مصلحة فقد فاتت، وإن كان فيه مفسدة فعدم الإسلام عدم المانع، فلا بد من المقتضى، وإن كان الإسلام نقيضاً للمناسب وهو الكفر المناسب للقتل، فإما ظاهر فهو العلة وإما خفي، فالإسلام خفي، فعدمه خفي وإن لم يكن هو نقيضاً للمناسب، فالمناسب للقتل شيء آخر يوجد معه فيقتل بعدما أسلم أيضاً، كما روي عن مالك فلا يكون عدم الإسلام علة (قلنا: نختار أن المضاف إليه نقيض المناسب وهو العدم نفسه فلا ثالث) حتى يكون هذا العدم مظنة له، فلا بد من تصحيح هذا الثالث بالاستقراء كما في هذا المثال الجزئية ودونه خرط القتاد (أقول: على أن الأحكام المتضادة ربما تعلل بأوصاف متناقضة مع أن المآل) من شرع هذه الأحكام (واحد كالعصمة) المعلولة (بالإسلام والقتل) المضاد لها المعلول (بعدمه، والمقصود) من هذا الحكم (التزامه خوفاً من القتل) فنختار أنه مضاف إلى ما فيه مصلحة، وهو علة للحكم المضاد للحكم المعلول بالمصلحة، والمقصود تحصيل المصلحة (فلا تفويت فتدبر) وهذا لا توجه له فإن مقصود المستدل أن العدم إما مضاف إلى المصلحة التي تحصل في الحكم المعلل بهذا العدم، ففي اعتبار العدم له تفويت فلا يصلح علة، وهذا لا يرد عليه شيء، والمصنف توهم أن المراد مصلحة أي حكم كان وهو بعيد منه فافهم. (ومنها) أي من

الصحة، فكيف يكون ما يتبع الشيء مصححاً له؟ فإن قيل: كما أن البيع يراد للملك والنكاح للحل، فإذا تخلفت فائدتهما قيل أنهما باطلان، فكذلك العلة تراد لإثبات الحكم بها في غير محل النص، فإذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة لخلوها عن الفائدة، وللجواب منهاجان.

أحدهما: أن نسلم عدم الفائدة ونقول: إن عنيتم بالبطلان أنه لا يثبت بها حكم في غير محل النص فهو مسلم، ونحن لا نعني بالصحة إلاّ أن الناظر ينظر ويطلب العلة. ولا ندري أن ما سيفضي إليه نظره قاصر أو متعد، ويصحح العلة بما يغلب على ظنه من مناسبة أو مصلحة أو تضمن مصلحة، ثم يعرف بعد ذلك تعديه أو قصوره، فما ظهر من قصوره لا ينعطف فساداً على مأخذ ظنه ونظره، ولا ينزع من قلبه ما قرَّ في نفسه من التعليل، فإذا

شرط العلة (لجمهور الحنفية أن لا تكون) العلة (المستنبطة قاصرة) مختصة بالأصل (كجوهرية النقدين) أي ثمنيتهما خلقة في باب الربا (والأكثر) من أهل الأصول (ومنهم مشايخنا السمرقنديون) عليهم الرحمة (على جوازها) أي جواز كون المستنبطة قاصرة (كالمنصوصة) أي كما أنه يجوز قصور المنصوصة (اتفاقاً، والمانع) يقول (لا فائدة فيها) أي لا فائدة في اعتبار القاصرة واستنباطهالانحصار الفائدة في معرفة حكم الفرع (والنقض بالمنصوصة) القاصرة بأنه لا فائدة فيها أيضاً (يدفع بأنها عدم التعدية) نصاً بخلاف المستنبطة، فإن عدم التعدية فيها بالرأي وهو يحصل بالكف عن التعليل (وقول ابن الحاجب) في الجواب (أن العلة دليل الحكم، والنص دليل الدليل) فالفائدة دلالتها على حكم الأصل (لا يخفى ضعفه) فإنّ حكم الأصل منصوص أو مجمع عليه، فهو معلوم على أكمل وجه فلا يحصل بالعلة فتلغو ولا دلالة لها (بل الحق) في الجواب (أن النص دليل) الحكم (أنا والعلة دليل لما) فمعرفة الحكم لما فائدة فلا يلزم الفرار عنه (والقول بأنها ليست فائدة فقهية) فإنها استخراج حكم المسكوت (ممنوع) فإن الحكم أيضاً من فوائد الحكم وليست منحصرة في استخراج حكم مسكوت كما لا يخفى قال (المجوّز أوّلاً) الدليل قد دل على علية الوصف القاصر و(دلالة الدليل لا تنكر) فوجب القول به (وفيه ما سيأتي) من أن دلالة الدليل ممنوع، فإن من شرط العلة التأثير وذا لا يمكن بدون التعدية (و) قال المجوز (ثانياً: لو كانت العلية) مشروطة (بالتعدية والتعدية) إنما تكون (بالعلية دار) لتوقف كل على الآخر (والجواب تعدية بالوصف غير تعدية الحكم) والعلية مشروطة بتعدية الوصف والمتوقف على العلية تعدية الحكم فلا دور (على أنه ملازمة) وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر (فتدبر. ثم قيل الخلاف) الواقع في صحة التعليل بالقاصرة (لفظي، لأنّ التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية، والقاصرة إبداء حكمة) وليست قياساً فلم تكن تعليلاً، والجماهير أرادوا به استخراج المناسب، فحكموا بصحة التعليل به، فلا خلاف في المعنى (وهذا) القيل في اصطلاح الحنفية (لو تم لم يكن) التعليل (بلا قياس، وقد قيل به) كما قد مر في جواز التعليل بما يؤثر هو في جنس الحكم (وقيل) في التوضيح: ليس الخلاف لفظياً (بل معنوي مبني على اشتراط التأثير) في العلة كما ذهب إليه الحنفية (أو الاكتفاء بالإخالة) كما عليه الشافعية (فعلى الأوّل يلزم التعدية) في المستنبطة وإلاّ فلم تؤثر

فسرنا الصحة بهذا القدر لم يمكن جحده، وإذا فسروا البطلان بما ذكروه لم نجحده وارتفع الخلاف.

الثاني: أنا لا نسلم عدم الفائدة، بل له فائدتان: الأولى: معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارعة إلى التصديق، فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد، ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ، وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها وكون المصلحة مطابقة للنص، وعلى قدر حذقه يزيدها حسناً وتأكيداً، فإن قيل: هذا إنما يجري في المناسب دون الأوصاف الشبيهة مثل النقدية في الدراهم والدنانير، وقد جوزتم التعليل

في محل آخر أيضا، لم تكن علة (دون الثاني) لكفاية المناسبة بالرأي، ولو في محل الحكم من دون ظهو تأثير بالنص أصلاً (و) قال (في التحرير أنه غلط لصحة التأثير) عندنا (باعتبار الجنس) للعلة (في الجنس) للحكم (فجاز كون العين قاصرة) لا توجد في غير الأصل، ويكون لجنسها تأثير في جنس الحكم، فلا ينفع البناء على التأثير فيما نحن فيه (أقول) مقصوده أن المراد بالتعدية ما يوجد هو أو جنسه في غير الأصل وبالقاصرة ما لا يوجد هو ولا جنسه فيه، بل يختص بالأصل، و(التعدية لعينه أو لجنسه لازم على تقدير) وجوب (التأثير بخلاف الإخالة) وحينئذٍ صح البناء، فإن قلت: المتبادر من تعدية العلة وجود عينها في محل آخر قال: (وهذا بالحقيقة تحرير للمسألة لتكون محلاً للمنازعة) ولا يؤول إلى النزاع اللفظي الذي يبعد كل البعد صدوره عن المحصلين الكرام فافهم.

فرع: قال: (جهمور الشافعية: إذا اجتمعت) العلل (وتعارضت المتعدية والقاصرة رجحت المتعدية) لاشتمالها على فائدة زائدة وهي إفادة حكم الفرع (فإذا اجتمع وصفان صالحان للعلية (وأحدهما متعد) والآخر قاصر (يجعل) المتعدي (مستقلاً) بالعلية لا مجموعهما علة (لتعدية هذا) فافهم (ومنها) أي من شروط العلة (عدم النقض وهو تخلف الحكم عنها) في محل (عند مشايخ ما وراء النهر) ومنهم الإمام علم الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي قدّس سره، والإمام فخر الإسلام، وشمس رحمهما الله تعالى (وأبي الحسين) المعتزلي (وعليه) الإمام (الشافعي، و) قال (الأكثر: يجوز) النقض (لمانع وهو المختار وعليه) القاضي الإمام (أبو زيد) من مشايخ ما وراء النهر (وحنفية العراق) قاطبة (وهو الصحيح من مذهب علمائنا الثلاثة) الإمام أبي حنيفة وصاحبيه (لقولهم بالاستحسان) بالأثر المخالف للقياس (وشرطهم) لصحة القياس (عدم كون الأصل معدولاً به عن سنن القياس) فقد تخلف الحكم عن العلة هنا، ولما كان الشارطون يقولون إنّ العلة فيهما معدومة لا أنه تخلف مع وجودها قال: (وبين أن الوصف المؤثر غير معدوم فيهما بل) إنما المعدوم (التأثير) وذلك لمانع كما يظهر بالتأمل في الحاشية، قال صدر الإسلام: تكلم القوم قديماً وحديثاً في تخصيص العلة، ولم يرد عن الإمام وصاحبيه وزفر وسائر أصحابه نص، وادّعى قوم من أجلة أصحابنا كالشيخ الإمام أبي بكر الرازي والشيخ أبي الحسن الكرخي والقاضي خليل بن أحمد السجزي أن مذهب أبي حنيفة القول بتخصيص

بمثل هذه العلة القاصرة؟ قلنا: تعريف الأحكام بمعانٍ توهم الاشتمال على مصلحة ومناسبة أقرب إلى العقول من تعريفها بمجرد الاضافة إلى الأسامي، فلا تخلو من فائدة، ثم إن لم تجر هذه الفائدة في العلة الشبهية فالفائدة الثانية جارية. الفائدة الثانية المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة أخرى متعدية إلّا بشرط الترجيح، فإن قيل: تمتنع تعدية الحكم لا بظهور علة قاصرة، بل بأن لا تظهر علة متعدية، فأيّ حاجة إلى العلة القاصرة، وإن ظهرت علة متعدية فلا يمتنع التعليل بالعلة القاصرة، بل يعلل الحكم في الأصل بعلتين، وفي الفرع بعلة واحدة قلنا: ليس كذلك، فإن كل علة مخيلة أو شبهية، فإنما تثبت بشهادة الحكم وتتم بالسبر، وشرطه الاتحاد كما سبق، فإذا ظهرت علة أخرى انقطع الظن، فإذا ظهرت علة متعدية يجب تعدية الحكم، فإن أمكن التعليل بعلة قاصرة عارضت المتعدية ودفعتها، إلّا إذا اختصت المتعدية بنوعٍ ترجيح، فإذا أفادت القاصرة دفع المتعدية التي تساويها والمتعدية دفع القاصرة

العلة، واستشهدوا بمسائل، وذكر المحاسبي من الأشعرية أن أبا حنيفة يقول ذلك وعد من مناقبه. وقال في التحقيق: من قال بتخصيص العلة من مشايخنا زعم أن ذلك مذهب علمائنا الثلاثة انتهى (وقيل: يجوز) النقض (في المنصوصة فقط) دون المستنبطة (وقيل) يجوز (في المستنبطة فقط) دون المنصوصة (لنا تخصيص عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ) فإنّ ظاهر كل منهما يقتضي التناول، لكن خصص في بعض الأفراد، فلا بد من القول بالجواز، فإن قيل: العام لفظ فيقبل التخصيص، بخلاف العلة، فإنه معنى غير قابل له قال (والقول: بأن التخصيص من صفات اللفظ) فلا يتحقق في المعنى (اصطلاح) جديد (لا يدفع المعنى) فإنا نقول: إنّ العلة كانت موجبة للحكم في كل ما توجد فيه، لكن تخلف لمانع يمنعه إياه من التأثير، كما في العام المقتضى للحكم في الكل، ويمنع المخصص في البعض، فهل ينفع حجر إطلاق اسم التخصيص في المعنى شيئاً؟ ولما استدل مانعو التخصيص بأنه لو جاز التخصيص والتخلف لزم التناقض، لأن وجود العلة يقتضي أن يوجد فيه الحكم والمانع يمنع عنه، أجاب عنه بقوله (ولا يلزم التناقض، لأن المانع استثناء، عقلاً) فلا نسلم أن وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم فيما يوجد فيه المانع، وإنما يلزم لو بقي تأثير العلة، وهو ممنوع لمنع المانع، واستدلوا أيضاً بأنه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب كل مجتهد، لأنّ لكل أحد أن يقول عند انتقاض علته تخلف الحكم لمانع، وأجاب عنه بقوله (ولا) يلزم (التصويب كما زعم) الإمام (فخر الإسلام، لأنّ التخلف في المستنبطة لا يسمع إلّا مع بيان مانع صالح) للمانعية فإن ظهر هذا المانع حكم بخطأ المعلل، وإلّا بخطأ معتبر التخلف، فلا تصويب للفريقين فافهم (على أن طرق الدفع كثيرة) سوى النقض. فيدفع بها تعليله، فيظهر الخطأ من الصواب، وأيضاً: غاية ما لزم أنا لا نعلم تعيين المخطىء من المصيب، ولا يلزم منه إصابة كل في الواقع فتأمل فيه (قالوا أولاً) لو جاز التخلف فلمانع أو فقدان شرط و(عدم المانع أو وجود الشرط جزء العلة، لأنّ المستلزم) للمعلول هو (الكل) من المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط (ولا كل، و) الحال أنه (لا جزء) فبوجود المانع أو فقدان الشرط انتفى العلة فانتفى الحكم بانتفائها فلا تخلف (قلنا: النزاع) إنما هو (في) الوصف (الباعث المؤثر لا في جملة ما

وتقاوما بقي الحكم مقصوراً على النص، ولولا القاصرة لتعدى الحكم، فإن قيل: إنما تصح العلة بفائدتها الخاصة بها، وفائدة العلة الحكم بالفرع دون حكم الأصل، فإن حكم الأصل ثابت بالنص لا بالعلة: إنما الذي يثبت بالعلة حكم الفرع، إذا فائدتها تعدية الحكم، فإذا لم تكن تعدية فلا حكم للعلة قلنا: قولكم: فائدة العلة حكم الفرع محال، لأن علة تحريم الربا في البر طعم البر، ولا تحرم الذرة بطعم البر، بل بطعم الذرة، فحكم الفرع فائدة علة في الفرع لا فائدة في الأصل، وقولكم: حكمها التعدية محال، فإن لفظ التعدية تجوّز واستعارة، وإلاّ فالحكم لا يتعدى من الأصل إلى الفرع، بل يثبت في الفرع مثل حكم الأصل عند وجود مثل تلك العلة، فلا حقيقة للتعدي، ويتولد من هذا النظر مسألة وهي: أن العلة إذا كانت متعدية فالحكم في محل النص يضاف إلى العلة أو إلى النص، فقال أصحاب الرأي: يضاف إلى النص، لأن الحكم مقطوع به في المنصوص، والعلة مظنونة، فكيف

يتوقف عليه) المعلوم (ولا دخل للشرط وعدم المانع في التأثير اتفاقاً) بل المؤثر نفس الوصف، وقد تخلف الحكم عنه (ومن ههنا اندفع قولهم) في الاستدلال (لو صحت) العلة (مع التخلف لزم الحكم في) صورة (التخلف) لأنّ وجود العلة ملزوم والمعلول، وجه الاندفاع أنّ ملزوم المعلول هو وجود العلة التامة لا المؤثر فقط، والنزاع إنما وقع فيه، واعلم أن دليلهم هذا والدليلين المذكورين سابقاً تدل على أنهم أرادوا بالعلة المؤثر التام الجامع لشرائط التأثير، والأدلة تامة فيه، فإن عدم المانع ووجود الشرط متممان للتأثير البتة، فإذا وجد المانع أو انتفى الشرط انتفى المؤثر التام، فانتفى الحكم به فلا تخلف، وأيضاً: لو تخلف الحكم عن المؤثر التام لوجد الحكم محل التخلف ولزم التناقض لكونه ملزوماً للحكم، وأيضاً: يلزم تصويب كل، لأنّ عدم وجود الحكم لما لم يكن ضار التمام العلة أمكن أن يدعي كل أحد علية كل وصف. ولا يصر النقض أصلاً، فالأشبه أن النزاع لفظي، فمن أجاز التخلف أجاز عن المؤثر الغير المستجمع لشرائط التأثير، ومن منع منع عن المؤثر التام. قال صاحب الكشف: الخلاف في مسألة تخصيص العدلة راجع إلى العبارة، لأنّ العلة في غيرم موضع التخلف صحيحة عند الفريقين، وفي موضع التخلف الحكم معدوم، إلاّ أن العدم عند المانع مضاف إلى عدم العلة وعند المجوز إلى المانع. قال المصنف: والحق أنه معنوي تظهر ثمرته في الجواب عن النقض، فعند المجوز يجوز بإبداء المانع دون المانع، وفي مسألة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجحة أو مساوية، فعند المجوز لا انخرام، بل تخلف لمانع، وعند المانع تنخرم انتهى. وهذا ليس على ما ينبغي، فإنّ انتفاء الحكم لازم البتة للمانع، فالمجوز ينسب إليه، والمانع ينسب إلى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها، وأما انخرام المناسبة بمفسدة راجحة ومساوية فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته فافهم. (و) قالوا (ثانياً: تعارض دليل الاعتبار) أي اعتبار العلة الذي هو مسلك من مسالكها (و) دليل (الإهدار) الذي هو تخلف الحكم عنها، والتعارض موجب للتساقط (فلا اعتبار) فلا علية (قلنا) وجود دليل الإهدار، ممنوع بل (التخلف ليس دليل الإهدار إلاّ بلا مانع) والكلام عند وجوده، فلا تساقط، وأنت إذا تأملت علمت أن الدليل تام إن أريد العلة التامة، فإن تخلف الحكم دليل

يضاف مقطوع إلى مظنون؟ وقال أصحابنا: يضاف إلى العلة، وهو نزاع لا تحقيق تحته، فإنا نعني بالعلة إلاّ باعث الشرع على الحكم، فإنه لو ذكر جميع المسكرات بأسمائها فقال: لا تشربوا الخمر والنبيذ وكذا وكذا، ونص على جميع مجاري الحكم لكان استيعابه مجاري الحكم لا يمنعنا من أن نظن أن الباعث له على التحريم الإسكار، فنقول: الحكم مضاف إلى الخمر والنبيذ بالنص، ولكن الاضافة إليه معلل بالشدة، بمعنى أن باعث الشرع على التحريم هو الشدة، وقولهم: إنه مظنون، فنقول: ونحن لا نزيد على أن نقول: نظن أن باعث الشرع الشدة، فلا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم، ولا حجر علينا في أن نصدق فنقول: إنما نظن كذا مهما ظننا ذلك. فإن قيل: الظن جهل إنما يجوز لضرورة العمل، والعلة القاصرة لا يتعلق بها عمل، فلا يجوز الهجوم عليها برجم الظنون وعند هذا كاع[1] بعض

عدم تمام العلة (و) قالوا (ثالثاً: العلة الشرعية كـ) العلة (العقلية) في إيجاب الحكم (ولا تخصيص فيها) فلا تخصيص في الشرعية (وأجيب بأن) العلل (العقلية علل بالذات، وما بالذات لا ينفك) فلا تنفك عليتها وتأثيرها، فلا ينفك المعلول عنها (وهذه) أي العلل الشرعية (علل بالوضع) من الشارع (فقد لا تستلزم معلولها) فافترقا (كذا في المختصر، أقول هذا الجواب غير مرضي، لأنّ الشارع جعلها موجبات) للحكم (وجعله حق) فهي والعقلية سواء في الإيجاب (فلا يتخلف بلا مانع فرض ومن ثمة يقدر المانع في) العلة (المنصوصة اتفاقاً) فالفرق بينها وبين العقلية مما لا طائل تحته (بل الحق) في الجواب (أن المؤثر العقلي) وهو العلة الفاعلية (كالشرعي) أي كالمؤثر الشرعي (يجوز فيه التخلف لمانع) وإن لم يجز التخلف في التامة (ألا ترى لا يحترق الحطب الرطب من النار المحرقة) لكون الرطوبة مانعة من الاحتراق (و) العلة (التامة) العقلية (كالتامة) الشرعية لا يجوز التخلف فيها، وليس كلام المجوز فيها، بل في المؤثرة، ونحن على ثقة منك أنك اهتديت إلى أن قياس الشرعية على العقلية قرينة واضحة، على أن مراد المانع بالعلة هي التامة، فتثبت ولا تزل والله أعلم بمراد عباده الكرام. المانعون في المستنبطة (قالوا: لو صحت المستنبطة مع التخلف لكان) هذا التخلف (لمانع وإلاّ) أي وإن لم يكن لمانع بل بلا مانع (فلا اقتضاء) من العلة فلا علية (والمانع إنما يكون بعد العلة، وإلاّ) أي وإن لم يكن وجود العلة مع وجود المانع (فعدم الحكم لعدم العلة) لا للمانع، فإذن قد توقف العلة على المانع وهو على العلة (فيدور، وأجيب بأنه دور معية) أي تلازم بين العلية والمانعية وتوقف أحدهما على الآخر ممنوع (ودفع) بأن ليس المراد توقف كل منهما في نفس الأمر على الآخر، بل توقف علم كل منهما على العلم بالآخر، ويقرر (بأن المراد به لا تعلم المانعية) أي مانعية المانع (إلاّ بعد الاقتضاء) أي العلم به، وإلاّ فيجوز انتفاء المقتضى فلا تعلم المانعية (ولا يعلم الاقتضاء) وقت التخلف (إلاّ بعد العلم بالمانعية) فإنّ التخلف من غير علم المانع يوجب التردد في اقتضاء المؤثر، فحينئذٍ لزم الدور (وقد يجاب بأن ظن العلية) يحصل (بمسالكها) من غير توقف على العلم بالمانع (واستمراره موقوف

---

(١) أي ضعفوا وعجزوا.

الأصحاب وقال: إن كانت منصوصة جاز إضافة الحكم إليها في محل النص، كالسرقة مثلاً، وإلاّ فلا، ونحن نقول: لا مانع من هذا الظن للفائدتين المذكورتين: **إحداهما**: استمالة القلوب إلى حسن التصديق والانقياد وأكثر المواعظ على هذه الصفة ظنية، وخلقت طباع الآدميين مطيعة للظنون بل للأوهام، وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم في مصادرهم ومواردهم ظنون. **الفائدة الثانية**: مدافعة العلة المعارضة له كما سبق.

(خاتمة لهذا الباب)
(فيما يفسد العلة قطعاً وما يفسدها ظناً واجتهاداً)

ومثارات فساد العلل القطعية أربعة:

الأوّل: الأصل، وشروطه أربعة. **الأوّل**: أن يكون حكماً شرعياً، فإن كان عقلياً فلا

على المانع) أي العلم به (عند التخلف) فإنّ التخلف مريب إلاّ عند المانع (والمانع موقوف على أصل الظن) بالعلية لا على استمراره (فلا دور، أقول: المانع) أي الظن به (في محل التخلف موقوف على ظنها فيه) وإلا فيجوز انتفاء الحكم بانتفاء المقتضى (وظنها فيه موقوف على المانع) أي على الظن به (فيه) لأن التخلّف من غير مانع دليل عدم المقتضى، والمسالك لا تفيد ظن العلية فيما تخلف فيه الحكم. وإن أفادت في غيره، إلاّ عند وجود المانع (فيدور، واستشكل أيضاً بما إذا قارن الظن) بالعلة (العلم بالتخلف، كما لو سأله فقيران فأعطى أحدهما ومنع الفاسق) فإنه لا يحصل حينئذٍ علية الفقر إلاّ بعد ظن كون الفسق مانعاً، والمسالك بانفرادها لا تفي (والصواب) في الجواب (أن المتوقف على العلية) والعلم بها (هو المانعية بالفعل) والظن بها (والمتوقف عليه العلة) والظن بها (هو المانعية بالقوة) وظنها (وهو كون الشيء بحيث إذا جامع باعثاً منعه مقتضاه وجد هذا) الشيء (أولاً) هذا. المانعون في المنصوصة (قالوا: دليل المستنبطة) من مسالكها (يوجب الظن) بها (والتخلف مشكك لاحتمال المانع) في محل التخلف فتكون علة (و) احتمال (عدمه) فيه لا تكون (فلا تعارض) بين دليلها ودليل عدمها الذي هو التخلف لرجحان الأول (وأجيب بأن الشك في أحد المتقابلين يوجب الشك في الآخر) لأنه تجويز الطرفين على السواء (فقولك: العلية مظنونة وعدمها مشكوك تناقض) بل العلية أيضاً صارت مشكوكة، فإن قلت: فما معنى قولهم: الظن لا يزول بالشك، قال: (وأما قول الفقهاء الظن لا يرتفع بالشك فمعناه أن حكم الأقوى) الثابت (لا يزول بالأضعف) الطارىء (شرعاً) أي أوجب الشرع العمل بمقتضى الأقوى، وإن طرأ الأضعف المعارض (ولا يمكن مثله ههنا، لأنّ الكلام) ههنا (في نفس الظن) هل يحصل عند التخلف أم لا (أقول) يمكن أن يقرر هكذا (التخلف في نفسه) مع قطع النظر عن عروض أمر (مشكك، فإذا انضم مع دليل العلية احتمال المانع صارت العلية مظنونة ظناً قوياً) لاضمحلال احتمال انتفاء الاقتضاء بدليله (والمشكوك يصير بالمرجح مظنوناً بالضرورة فالصواب) في الجواب (أن عند الانفراد كل) من دليل المستنبطة والتخلف (يوجب الظن) لكل من العلة وعدمها

يمكن أن يعلل بعلة تثبت حكماً سمعياً. **الثاني**: أن يكون حكم الأصل معلوماً بنص أو إجماع، فإن كان مقيساً على أصل فهو فرع، فالقياس عليه باطل قطعاً إن لم يكن الجامع هو علة الأصل الأوّل. وإن كان هو تلك العلة فتعيين الفرع مع إمكان القياس على الأصل عبث بلا فائدة. **والثالث**: أن يكون الأصل قابلاً للتعليل لا كوجوب شهر رمضان وتقدير صلاة المغرب بثلاث ركعات وأمثاله، وكان هذا فاسداً من جهة عدم الدليل على صحة العلة.

الرابع: أن يكون الأصل المستنبط منه غير منسوخ، فإن المنسوخ كان أصلاً، وليس هو الآن أصلاً، وليس من هذا القبيل قياس رمضان على صوم عاشوراء في التبييت، فإن من سلم وجوبه في ابتداء الإسلام وسلم افتقاره إلى التبييت لم يبعد أن يستشهد به على رمضان

(وعند الاجتماع يحصل الشك في الطرفين للتعارض) بينهما (فلا نسلم قولك التخلف مشكك) بل هو مفيد عدم العلة (وفيه ما فيه) فإن احتمال وجود المانع وعدمه كلاهما قائمان على السواء، فالتخلف في نفسه مشكك فلا مجال للمنع إلاّ أن يدعي أن احتمال عدم المانع بعيد لكثرة انتفاء الحكم لانتفاء المقتضى، وأصالة الظن بعدم العلية فافهم. (وأما المنصوصة فلا تقبل النقض) وتخلف الحكم عنه (للزوم بطلان النص العام) المفيد للزوم الحكم إياه، فإنّ التنصيص على العلة بمنزلة قوله كل ما توجد العلة فيه يوجد الحكم (بخلاف المستنبطة، فإن دليلها الاقتران) أي اقتران الحكم (مع عدم المانع) فيجوز التخلف لاحتماله (وأجيب في المختصر إن كان) النص (قطعياً فعدم القبول) للتخصيص (مسلم ولا نزاع) فيه (وإلاّ قبل) التخصيص (ويقدر المانع) وليس هذا من بطلان النص، بل التجوز لدليله (أقول: النقض) أي نقض العلة (مقدر) مفروض. والكلام فيه (وإن كان تقدير محال) بأن يكون مقطوعاً فلا معنى لتسليم التخصيص (فالتقدير) للمانع (هو الحق) في الجواب (فتدبر).

(فرع)

(الموانع كما) ذكر (في كتبنا خمسة) الأول (ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر) فإن الحرية مانعة عن كونه بيعاً (و) ثانيها (ما يمنع تمامها) وتأثيرها بالفعل في إيجاب الحكم (كبيع عبد الغير) فإنه وإن كان صالحاً لإيجاب الحكم لكنه غير تام فيه (فإنه لا يتم إلاّ بالإجازة) لكونه ملكاً له (و) ثالثها (ما يمنع ابتداء الحكم، كخيار الشرط للبائع يمنع الملك للمشتري) مع كونه مؤثراً حقيقة، لكن تأثيره متوقف على انتفاء الخيار، ولذا بعد ارتفاعه يثبت الملك من الأصل (و) رابعها (ما يمنع تمامه) أي تمام الحكم وإن ثبت ابتداؤه (كخيار الرؤية لا يمنع الملك) نفسه (لكن لا يتم الملك بالقبض معه، بل) يجوز (له الرد بلا قضاء ولا رضا) وهذا آية عدم تمام الملك (و) خامسها (ما يمنع لزومه) أي لزوم الحكم (كخيار العيب) المانع من لزوم الملك فقط (لا يتمكن) المشتري (من الفسخ بعد القبض إلاّ بقضاء أو تراض) ولو لزم لما انفسخ جبراً بالقضاء ولو لم يتم الملك لم يحتج في الفسخ إليهما فافهم (وأما الكسر وهو تخلف الحكم عن الحكمة دون العلة) التي هي المظنة (كتخلف رخصة السفر عن الصنعة الشاقة في الحضر) وعند البعض الكسر يقال على النقض المكسور الذي سيجيء (فالمختار أنه لا يبطل العلية،

الذي أبدل وجوب عاشوراء به، فإن المنسوخ نفس الوجوب، وليس نفيس في الوجوب، لكن في مأخذ دلالة الوجوب على الحاجة إلى التبييت. وهذا أيضاً وإن كان قريباً فلا يخلو عن نظر.

المثار الثاني: أن يكون من جهة الفرع، وله وجوه ثلاثة: **الأول**: أن يثبت في الفرع خلاف حكم الأصل، مثاله قوله: بلغ برأس المال في السلم أقصى مراتب الأعيان، فليبلغ بعوضه أقصى مراتب الديون قياساً لأحد العوضين على الآخر، فهذا باطل قطعاً، لأنه خلاف صورة القياس، إذ القياس لتعدية الحكم، وليس هذا تعدية. **الثاني**: أن تثبت العلة في الأصل حكماً مطلقاً، ولا يمكن أن تثبت في الفرع إلاّ بزيادة أو نقصان، فهو باطل قطعاً،

وعليه الأكثر) خلافاً للبعض (لنا العلة المظنة) لا الحكمة (وهي سالمة) لا نقض عليها (أما) المقدّمة (الأولى فلأن الحكمة لما وجب اعتبارها) في إناطة الحكم (وامتنع اعتبار إطلاقها) في تعليق الحكم به في نظر الشارع (وتعذر تعيين القدر الصالح) للاعتبار بحيث ينضبط عند المكلف (ضبطت بما هو إمارة له) ومظنة تيسيراً على المكلف، فتكون هذه المظنة هي المعتبرة شرعاً في إناطة الحكم، فهي العلة ولغت الحكمة (وما في المنهاج العلم باشتمال الوصف) المجعول علة (عليه) أي على القدر الصالح (دون العلم به) أي بهذا القدر (ممتنع) فيجب علمه فحينئذٍ هو العلة (فأقول مندفع، لأن تعذر التعيين تحقيقاً) بحيث لا يبقى ارتياب (لا ينافي الضبط تخميناً) بما هو في الغالب مستلزم إياه (تدبر) الأقلون (قالوا: الوصف) المجعول علة (تبع للحكمة) فإنه إنما اعتبر لأجلها، فهي العلة حقيقة (فالنقض) الوارد عليها (وارد على العلة) فيبطل العلية (قلنا) الوصف وإن كان اعتباره لأجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة، بل (لا اعتبار لها إلاّ إذا كانت مضبوطة) وحينئذٍ فالعلة هي لا المظنة (ألا ترى البكارة علة للاكتفاء بالسكوت) في النكاح (لحكمة الحياء) لغلبته فيها (والثيب ولو) كانت (أوفر حياء لم يعتبر) سكوتها (إجماعاً) لعدم كون مراتب الحياء مضبوطة في نفسها، بل ضبطت بالبكارة (نعم: لو كانت لها أقدار مختلفة ولكل قدر وصف ضابط) مناسب لشرع حكم (لا بد من تشريع) حكم (أليق بكل) من الأقدار (كالقطع) أي وجوبه (بالقطع) العمد العدوان فإنه ضابط لقدر من الجناية، وحكمه اللائق به القطع قصاصاً (تحصيلاً للزجر والقتل) أي وجوبه (بالقتل) العمد العدوان، فإنه ضابط لقدر آخر من الجناية أعلى من الأول، فشرع الحكم اللائق به وهو القتل (تحصيلاً للأكثر) من الزجر الموجود في الأول (وأما النقض المكسور وهو نقض بعض العلة مع إلغاء الباقي) من الأجزاء بأن تكون العلة المدعاة مركبة من أجزاء، فيبين كفاية البعض من الأجزاء في المناسبة، ويلغي الباقي في العلية ثم ينقض الجزء المناسب (فالمختار أنه وارد) على العلة، وتبطل به العلية، إلاّ عند ظهور مانع (وعليه الأكثر، خلافاً لشرذمة) قليلة (ذاهبين إلى أن الوصف ولو) كان (طردياً دافع) للنقض (مثاله) قول الشافعي رضي الله عنه في بيع الغائب بيع مجهول الصفة فلا يصح، كبيع عبد بلا تعيين، فينقض الحنفي بتزوج من لم يرها) فإنه تزوج صحيح مع وجود الجهالة (بناء على أن الجهالة مستقلة بالمناسبة) في

لأنه ليس على صورة تعدية: الحكم فلا يكون قياساً، مثاله قولهم: شرع في صلاة الكسوف ركوع زائد، لأنها صلاة تشرع فيها الجماعة، فتختص بزيادة كصلاة الجمعة، فإنها تختص بالخطبة، وصلاة العيد، فإنها تختص بالتكبيرات، وهذا فاسد، فإنه ليس يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله. **الثالث**: أن لا يكون الحكم اسماً لغوياً، فقد بينا أن اللغة لا تثبت قياساً، وتلك المسألة قطعية، وربما جعلها قوم مسألة اجتهادية، وإثبات اسم الزنا والسرقة والخمر للائط والنباش والنبيذ من هذا القبيل، فكان هذا بالمثار الأول أليق.

المثار الثالث: أن يرجع الفساد إلى طريق العلة وهو على أوجه: **الأول**: انتفاء دليل

إفساد العقد لإفضائه إلى المنازعة والبغضاء، فلو كان الوصف المدعي علة لكان من الجهالة فقط (وكونه مبيعاً) وصف (طردي) لا دخل له، ثم في القياس المذكور شيء آخر قويّ هو أن الجهالة إنما تفسد الرضا من المشتري فيكون موكولاً إلى رضاه، ويثبت الخيار، لا أنه يفسد، وهذا بخلاف النكاح فإنه يصح مع الهزل أيضاً فلا يتوقف إلا على الرضا بالتكلم بالسبب وقد وجد فنفذ (لنا: العلة) ههنا أما (المجموع أو الباقي) بعد الإلغاء (والأوّل باطل لإلغاء الملغي) من الأجزاء فتعين الباقي لعلة (والباقي منقوض) فيقبل هذا النقض فافهم (ومنها) أي من شرائط العلة (الانعكاس) عند البعض (وهو انتفاؤه) أي الحكم (عند انتفائها) أي العلة (وذلك مبني على منع التعليل بعلتين كل) منهما (مستقل بالاقتضاء) للحكم (إذ لا يكون الحكم بلا باعث) عليه (تفضلاً) منه سبحانه علينا كما هو مذهبنا معشر أهل السنة القامعين للبدعة (أو وجوباً) عليه تعالى كما عند المعتزلة وإذا لم يكن بلا باعث فينفي عند انتفاء الباعث لعدم وجود باعث آخر (والحق عند الجمهور جوازه) أي جواز التعليل بأكثر من علة، فلا يشترط الانعكاس، ولذا عدَّ الإمام فخر الإسلام الاستدلال بالنفي على انتفاء الحكم من الوجوه الفاسدة (والقاضي) الباقلاني يجوزه (في) العلة (المنصوصة فقط) دون المستنبطة (وقيل عكسه) أي يجوّز تعدد المستنبطة دون المنصوصة (والإمام) قال (يجوز) التعدد (عقلاً ويمتنع شرعاً، لنا: لو لم يجز) التعدد عقلاً أو شرعاً (لم يقع، وقد وقع، فإن البول والغائط والمذي والرعاف كل يوجب الحدث) باستقلاله (وكذا القصاص والردة) كل منهما بانفراده علة (للقتل، إن قيل) ليس القتلان المعلولان لهما أمراً واحداً وألّا لا تحدث الأحكام وليس كذلك (بل الأحكام متعددة، ولذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى الآخر) وهو قتل الردة (وبالعكس) أي ينتفي القتل بالردة ويبقى الآخر (بالإسلام. قلنا) تعدد الأحكام لا يوجب تعدداً في الذات، فإن الذات الواحدة ربما تضاف إلى شيئين فتختلف بالاعتبار فتختلف الأحكام و(لو تعددت لتعددت بالإضافة إلى الأدلة إذ ليس ما به الاختلاف) ههنا (إلّا ذلك، واللازم باطل، لأن الإضافات لا توجب تعدداً في ذات المضاف) إليه، وللخصم أن لا يقنع عليه، بل يقول: تعدد الإضافة إلى العلة يجوز أن يستلزم تعدد المضاف وإن لم يستلزم الإضافات الأخر، بل هذا أول المسألة فتدبر قال شارح المختصر: لو أوجب الإضافة إلى العلل تعدداً في الذات لأمكن بقاء أحد الحدثين مع انتفاء الآخر فيمكن بقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط، ورد بأن التعدد لا يوجب إمكان البقاء لجواز

على صحة العلة فإنه دليل قاطع على فاسدها، فمن استدل على صحة علته بأنه لا دليل على فسادها فقياسه باطل قطعاً، وكذلك إن استدل بمجرد الاطراد إن لم ينضم إليه سبر، وربما رأى بعضهم إبطال الطرد في محل الاجتهاد، **الثاني**: أن يستدل على صحة العلة بدليل عقلي فهو باطل قطعاً، فإن كون الشيء علة للحكم أمر شرعي. **الثالث**: أن تكون العلة دافعة للنص ومناقضة لحكم منصوص، فالقياس على خلاف النص باطل قطعاً. وكذا على خلاف الإجماع. وكذلك ما يخالف العلة المنصوصة، كتعليل تحريم الخمر بغير الإسكار المثير للعداوة والبغضاء، وليس التعليل بالكيل من هذا الجنس، وإن دفع قوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» لأنه إيماء إلى التعليل بالطعم، وليس بصريح لا يقبل التأويل، وليس من هذا القبيل

كونهما متلازمين قال المصنف: لو تعدد الذات لتعدد الوجود فتعدد الإعدام فكان يتصور عند العقل انتفاء أحدهما مع بقاء الآخر، وإن كان بينهما تلازم في الواقع، وهذا هو مراد شارح المختصر، وللسائل أن لا يقنع عليه ويقول: إن أراد تصور انتفاء أحدهما مع بقاء الآخر تصوراً مطابقاً فاللزوم ممنوع، وإن أراد انفكاك أحد التصورين عن الآخر ممنوع (وما قيل القتل بالردة حق الله تعالى، والقصاص حق العبد) وهما متغايران (فأقول: مدفوع بأن ذلك) التغاير (معتبر في جانب العلة) والحكم المعلول هو القتل (ولذلك كان الحكمة في أحدهما) هو القتل بالردة (حفظ الدين وفي الآخر) هو القصاص (حفظ النفس) وأنت لا يذهب عليك أن القتل فعل قائم بالقائل متعلق بالمقتول، ولا شك أن القتل بالردة فعل الإمام أو ما يقوم مقامه، والقتل بالقصاص فعل الولي أو ما يقوم مقامه، والأوّل واجب، والثاني مباح، فهما متغايران قطعاً، وأما ما على المقتول فإنما هو تسليم نفسه إلى الأولياء إن طلبوا قتله، فليس ههنا إتحاد أصلاً، ولعله هو الذي رامه هذا القائل (واعترض الآمدي بأن النزاع) إنما هو (في الواحد بالشخص والمخالف يمنعه في الصورة المذكورة بل) المعلول في تلك الصورة واحدة (بالنوع، أقول: المفروض) في الصورة المذكورة (التوارد) العلل (معاً) كما إذا بال ورعف معاً (فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص) لكان بإزاء كل علة معلول شخص مغاير بالشخص لمعلول بإزاء أخرى، و(لزم اجتماع المثلين) وأنت لا يذهب عليك أن هذا اللزوم إنما يتم لو كان لكل علة معلول، بل المؤثر ههنا القدر المشترك بين العلل في واحد شخصي، فليس ههنا مثلان فافهم، ثم اعلم أنه قال الشيخ ابن الهمام: الظاهر بعد كون الكلام في الواحد الشخصي من الشرع، وهذا يدل على أن الكلام في الحكم الواحد بالنوع هل تتعدد علته وحينئذٍ يتم الكلام من غير كلفة. فإن الحدث واحد بالنوع قطعاً، وقد تعدد موجباته وسقط التكلفات التي قد مرت لإثبات الوحدة الشخصية، ويؤيده أنهم جعلوا من فروعه الانعكاس، وهو أن ينتفي بانتفاء العلة ومن البين أنه إنما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم المتعلق بالفعل الواحد بالنوع، وأما إذا امتنع في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع فحينئذٍ يجوز أن ينتفي الحكم الشخصي بانتفاء العلة ويبقى نوعه، فلا انعكاس فلا يصح التفرع فافهم (واستدل لو امتنع) تعدد العلل (امتنع تعدد الأدلة) على حكم واحد، لأنها معرفات مثلها (وتمنع الملازمة لأن الأدلة الباعثة أخص) من مطلق الأدلة، فلا يلزم من امتناع التعدد في الأخص امتناعه في الأعم المتحقق في

التعليل بعلة غير علة صاحب الشرع مع تقرير العلة المنصوصة، فإن النص على علة واحدة لا يمنع وجود علة أخرى، ولذلك يجوز تعليل الحكم بغير ما علل به الصحابة إذا لم تدفع علتهم إذ لم يكن فرض الصحابة استنباط جميع العلل.

المثار الرابع: وضع القياس في غير موضعه، كمن أراد أن يثبت أصل القياس أو أصل خبر الواحد بالقياس، فقاس الرواية على الشهادة، وكذلك المسائل الأصولية العقلية لا سبيل إلى إثباتها بالأقيسة الظنية، فاستعمال القياس فيها وضع له في غير موضعه، هذه المفسدات القطعية.

القسم الثاني: في المفسدات الظنية الاجتهادية التي نعني بفسادها أنها فاسدة عندنا:

فرد آخر. المانعون (قالوا: أوّلاً: لو تعددت) العلل (لزم استقلال كل) لأنه مفروض (وعدمه لعلية غيره) عنه (و) لزم (الثبوت بهما) لأنهما مؤثران و(لا بهما) لإمكان الثبوت بدون كل منهما فلزم التناقض (قلنا) الملازمة ممنوعة و(معنى الإستقلال) والثبوت بها (كونها بحيث إذا انفردت ثبت بها الحكم، وهذه الحيثية ثابتة لها دائماً) وليست منفية، فلا يلزم عدم الاستقلال ولا عدم الثبوت بهذا المعنى (أقول: إنما اختير ههنا هذا المعنى لأنه مشترك بين المجوّزين مطلقاً) من القائلين بكون كل مؤثر مستقلاً عند الاجتماع أو المجموع والواحد جزء (لا كما توهم التفتازاني من اختصاصه بالقائل بالجزئية) فقط كما لا يخفى (وسيجيء مما هو التحقيق) ثم لا يذهب عليك أن هذا الجواب ليس بشيء لأنه لو تعددت لأمكن وجود شخص المعلول بدون كل فلم يتوقف على واحد ولم يصل تأثير واحد إليه، فلم يكن ثابتاً بواحد، فلا يثبت حيثية الثبوت به أي بتأثيره إذا انفرد بل يلزم أن لا يثبت بكل ولم يستقل واحد، ثم أن كلاً فرض علة فيجب الثبوت بتأثير كل فلزم الثبوت به أي بتأثيره إذا انفرد بل يلزم أن لا يثبت بكل، ولم يستقل واحد، ثم أن كلاً فرض علة فيجب الثبوت بتأثير كل فلزم الثبوت به فلزم النقيضان قطعاً فتأمل فإنه دقيق. كأنه يعرف وينكر، ثم إن هذا التناقض لا يلزم في الواحد بالنوع، فإن له وجودات فباعتبار بعضها يتوقف على واحد، وباعتبار آخر على آخر، فإن كان الكلام فيه فالجواب تام. قال في الحاشية: أخذ المستدل الاستقلال بمعنى الثبوت بها لا بغيرها، وهذا على نحوين: الثبوت بالفعل والثبوت على التقدير، والأوّل حقيقة والثاني مجاز كما في شرح المختصر وذلك لما تقرر أن إطلاق الوصف على الإفراد مجاز، فالمستدل أجرى كلامه على الحقيقة والمجيب أجاب بتحرير المراد، وهذا الكلام بظاهره يدل على أن الثبوت بكل من العلتين عند الاجتماع ثبوت تقديري مجازي، وأن الثبوت بكل ليس إلاّ حال الإنفراد، وعلى هذا الانفراد شرط في ثبوت المعلول به فعند الاجتماع لم يثبت لواحد منهما حقيقة، فلا تأثير حقيقة فلا علية حقيقة. وهذا بالحقيقة اعتراف بامتناع التعدّد حقيقة، ثم قال: ربما قلنا: اندفع ما في شرح الشرح إن كان معنى الاستقلال هذا، فلا يصح قول شارح المختصر وتسميته بالاستقلال مجاز، وأنت لا يذهب عليك أن غاية ما يلزم مما ذكر كون الثبوت مجازاً في الثبوت على تقدير الإنفراد، ولا يلزم منه كون الاستقلال مجازاً، فإن التجوز في التفسير لا

وفي حقنا إذ لم تغلب على ظننا وهي صحيحة في حق من غلبت على ظنه، ومن قال: المصيب واحد فيقول: هي فاسدة في نفسها إلاّ بالاضافة إلا أني أجوز أن أكون أنا المخطىء وعلى الجملة لا تأثيم في محل الاجتهاد، ومن خالف الدليل القطعي فهو آثم ، وهذه المفسدات تسع:

الأول: العلة المخصوصة باطلة عند من لا يرى تخصيص العلة صحيحة عند من يبقى ظنه مع التخصيص.

الثاني: علة مخصصة لعموم القرآن هي صحيحة عندنا فاسدة عند من رأى تقديم العموم على القياس.

يستلزم التجوز في المفسر ثم الحق المجازية قطعاً، لأن التأثير ليس إلاّ بثبوت الوجود بها وقد توقف على الإنفراد، فعند الإجتماع لا تأثيراً أصلاً لفقد شرطه، فلا استقلال، وعلى هذا قوي الاستدلال بحيث لا شبهة فيه فافهم (و) قالوا (ثانياً: لو جاز) تعدّد العلل (لزم اجتماع المثلين) إذ لا بد لكل من معلول، وقد يجاب بأنه على تقدير التعدّد واجتماعهما العلة المجموع فيكون بإزائه شخص واحد من الحكم. قال المصنف: جعل كل علة مستقلة عند الإنفراد وجزء عند، الاجتماع تحكم، ثم اعلم أن هذا الدليل بظاهره يدل على امتناع التعدّد للواحد النوع، بل هو الألصق به، فإن لزوم اجتماع المثلين فيه أظهر، وهذا يرشدك أيضاً إلى أن الكلام في الواحد بالنوع، وحينئذ يمكن لنا أن نجيب بأن العلة حينئذ القدر المشترك لفرد منه، لا كل يوجب شخصاً مغايرر لما يوجبه الآخر، نعم كان اقتضاء كل ذلك، لكن تخلف لمانع وهو عدم صلوح المحل فأوجب المشترك لعدم إباء المحل عن قبول أثره فافهم واستقم (وأجيب بأن ذلك) اللزوم (في العلل القلية المفيدة للوجود) لامتناع التخلف هناك، فيلزم وجود معلول كل فيلزم المثلان و(أما الأدلة المفيدة للعلم) بالحكم (فلا) لعدم كونها عللاً بالحقيقة حتى توجب الوجود (كذا في المختصر. أقول: لا يخفى أن الكلام) ههنا (في العلة الباعثة المفيدة لوجود الحكم في الخارج) وإن كانت الإفادة بوضع الشارع (لا في مطلق الدليل) الدال على الحكم والعلة الباعثة لا يتخلف عنها الحكم كالعقلية فتأمل (على أن العلم أيضاً موجود) في الخارج، فإنه عندنا معشر المتكلمين صفة خارجية قائمة بالعالم، فيلزم اجتماع المثلين هناك (ولو سلم) أن العلم ليس موجوداً في الخارج بل في الذهن كما عليه الفلاسفة، أو أمر إضافي كما يلوح من بعض كلمات الإمام الرازي (فلا نزاع في الثبوت في نفس الأمر وإن لم يسم وجوداً) في الخارج فيلزم اجتماع المثلين في نفس الأمر (فتدبر. والصواب) في الجواب (أن المفروض) ههنا (التوارد على الواحد بالشخص) بناء على أن الكلام فيه (فيوجب كل عين ما يوجبه الآخر لا مثله) حتى يلزم اجتماع المثلين، ولك أن تقول، لا بد لوجود المعلول أن يتوقف على وجود العلة، وهي مؤثرة فيه، وإذا كانت الواحدة كافية فقد أثرت في وجود المعلول فلا يتوقف على أخرى وقد فرضت أخرى أيضاً كافية فلا بد من وجود آخر له لتؤثر هذه الأخرى فيه ويحصل هذا الوجود منها، وتعدّد الوجود يستلزم تعدّد الشخص، فلزم المثلان

الثالث: علة عارضتها علة تقتضي نقيض حكمها، فاسدة عند من يقول: المصيب واحد صحيحة عند من صوب كل مجتهد وهما علامتان لحكمين في حق المجتهدين، وفي حق مجتهد واحد في حالتين، فإن اجتمعا في حالة واحدة. فقد نقول إنه يوجب التخيير كما سيأتي.

الرابع: أن لا يدل على صحتها إلاّ الطرد والعكس وقد يقال: ما يدل عليه مجرد الاطراد فهو أيضاً في محل الاجتهاد.

الخامس: أن يتضمن زيادة على النص كما في مسألة الرقبة الكافرة.

قطعاً فتأمل فيه (و) قالوا (ثالثاً: تعلقوا في علة) حرمة (الربا أهي الكيل) مع الجنس كما هو مذهبنا (أو الطعم) كما هو مذهب الشافعي (أو الأقتيات) كما هو رأي مالك (بالترجيح) بواحد منها على الآخر (وهو فرع صلاحية كل وملزوم انتفاء التعدّد) وإلاّ لكان كل غلة فلا يحتاج إلى الترجيح، وهذا أيضاً يرشدك إلى أن الكلام في الواحد النوعي لأن الربا نوع تحته أشخاص كثيرة (وأجيب بأنهم تعرضوا للأبطال) فإن قائل كل منها ينفي الآخر (لا للترجيح) حتى يلزم صلاحية كل (ولو سلم) أنهم تعرضوا للترجيح (فللإجماع على اتحاد العلة ههنا) ولا يلزم منه الاتحاد في كل حكم (القاضي) قال: (إذا نص على استقلال كل) من العلل (لا بد من القبول) لوجوب اتباع النص (وما لم ينص فيه حكمنا بالجزئية) لا بالإستقلال (إذ الحكم بالعلية) إستقلالاً (دون الجزئية تحكم) فلا يصح التعدّد في غير المنصوصة (وعورض بالعكس) يعني بأن الحكم بالجزئية دون العلية تحكم فلا يحكم بها أيضاً (أقول في العلية إلغاء الآخر من وجه، فإنه لو انفرد) واحد منها (لا دخل للآخر) أصلاً (وليس كذلك الجزئية) فإنه لو انفرد احتاج إلى آخر في التأثير فالجزئية تترجح (فتأمل إنه دقيق) ولك أن تعارض بأن في الجزئية إلغاء الإستقلال والتأثير عن كل، وإنما التأثير والإستقلال للمجموع، ففي العلية كل مؤثر، وليس لأحد الإلغاءين ترجيح فعاد التحكم (على أن التعدد مرجوح) لأنه قليل وخلاف الأصل، فالجزئية راجحة (والجواب) عن استدلال القاضي (أن الاستقلال) لكل (يستنبط بالعقل بأن يكون بينهما عموم من وجه) فيوجد كل من العلل بدون الآخر مع الحكم فيعلم أن ليس العلة المجموع، بل كل مستقل، وأنت لا يذهب عليك أن هذا لا يستقيم في الواحد بالشخص، فإن الحكم الواحد بالشخص لا يوجد في محلين مع واحد واحد فقط، فالإجابة بهذا الجواب ترشدك إلى أن الكلام في الواحد بالنوع اللهم إلاّ أن يقرر أن كلاً من العلتين لما وجدت مع نوع الحكم بدون الآخر فكل مؤثر في النوع، فإذا وجدتا في محل فيجب تأثيرهما في النوع فيه والنوع في محل واحد لا يوجد إلاّ في شخص واحد، فلزم تعدّد العلل لمعلول واحد شخصي بالدليل فلا ينكر، فلا تحكم فتأمل فيه. ثم إنه قد يقرر الجواب بأنه إذا وجد كل بدون الآخر مع وجود الحكم فكل مستقل إنفراد، وعند الاجتماع العلة المجموع، ورده المصنف بأن هذا تسليم لمطلوب القاضي، فإنه يقول بالجزئية في صورة التعدد، بل الحق أن كلاً إذا استقلت انفراداً علم أن الاجتماع ليس شرطاً في التأثير وإذا أثرت عند الاجتماع فالانفراد ليس شرطاً فكل علة مطلقاً

السادس: القياس في الكفارات والحدود، وقد ذكرنا في هذا ما يظن أنه يرفع الخلاف.

السابع: ذهب قوم إلى أنه لا يجوز انتزاع العلة من خبر الواحد، بل ينبغي أن تؤخذ من أصل مقطوع به، وهذا فاسد، ولا يبعد من أن يكون فساده مقطوعاً به.

الثامن: علة تخالف مذهب الصحابة، وهي فاسدة عند من يوجب اتباع الصحابة وإن كان المنع من تقليد الصحابي مسألة اجتهادية، فهذا مجتهد فيه ولا يبعد أن يقول ببطلان ذلك المذهب مقطوع به.

اجتماعاً أو انفراداً علة عند الاجتماع استقلالاً كما كانت عند الانفراد فافهم (العاكس) المجيز للتعدّد في المستنبطة دون المنصوصة قال: (المنصوصة قطعية فانتفى احتمال غيرها) فلا تعدّد (بخلاف المستنبطة) فإنها مظنونة (وربما يترجح كل بدليله) فيجوز التعدّد (والجواب) أولاً (منع القطعية) فإن النص على العلة قد يكون ظنياً أيضاً (و) ثانياً بعد تسليم القطعية منه (انتفاء الاحتمال) للغير إذ لا تنافي (الإمام) المجيز عقلاً المانع شرعاً قال: (لو لم يمتنع شرعاً لوقع عادة لو نادراً) في بعض الأحكام ولم يقع، فإن قلت: قد وقع في الحدث علل شتى أجاب وقال: (والثابت بأسباب الحدث متعدّد، حتى قيل: إذا نوى رفع أحد أحداثه لم يرتفع الآخر) ولو كان واحداً لم يحتج إلى نيات شتى، وهذا مبنى على رأي من زعم اشتراط النية، في رفع الحدث (والجواب منع عدم الوقوع) بل يجوز أن يكون مادة الوقوع الحدث (وتجويز التعدّد) كما جوز (لا يكفيه لأنه مستدل) فلا بد له من إثباته (ثم اتفق المعددون أنه) أي المعلول (بالأول في الترتب) في وجود العلل، فإن قلت: قال الإمام أبو حنيفة: فيمن حلف لا أتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضأ يحنث، فدل على أن الوضوء بالرعاف مع أنه متأخر: قال: (وما عن أبي حنيفة حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف فتوضأ حنث فمبني على العرف) فإنه يقال في العرف إنه توضأ بالرعاف ومبنى الإيمان على العرف، ولا يلزم منه أن يثبت الحدث من الرعاف حقيقة (وأما في المعية) بأن توجد العلل معاً (فقيل) العلة (بالمجموع وكل) من العلل (جزء، وقيل: واحدة لا بعينها) وهو الحق (والمختار) عند المصنف (الكل دفعة) علة ولا يخفى عليك أن على المذهبين الأولين لم يقع تعدّد العلل وتواردها على واحد شخصي، فإن التوارد إما على التعاقب فالعلة الأول فلا تعدّد أو على المعية فلا تعدّد أيضاً، لأن العلة المجموع أو القدر المشترك فعدهما من التعدّد لا يصح، بل الحق ما أومأنا سابقاً أن الكلام كان في الواحد بالنوع، فمنع جمع تعدّد علله، والمختار عند الجمهور أنه يجوز ثم المجوزون اختلفوا إذا وجد العلتان معاً فهما متواردان على الواحد الشخصي كما في المذهب الأخير أولاً، بل العلة للواحد الشخصي المجموع أو القدر المشترك، هكذا ينبغي أن يحرر الخلاف وحينئذٍ يلغو أكثر القيل والقال الذي مر فافهم وتثبت (لنا) لو لم يكن دفعة فأما بالمجموع ويكون كل جزأ أو بواحد وهما باطلان إذ (الجزئية تنافي الاستقلال) وقد فرض كل مستقلاً (وفي الوحدة التحكم، أقول: الاستقلال قد يطلق على الثبوت بها لا بغيرها كما مر، وهذا المعنى حقيقة في

التاسع: أن يكون وجود العلة في الفرع مظنوناً لا مقطوعاً به، وقد ذكرنا فيه خلافاً والله أعلم. هذه هي المفسدات.

ووراء هذا اعتراضات مثل المنع وفساد الوضع وعدم التأثير والكسر والفرق والقول بالموجب والتعدية والتركيب وما يتعلق فيه تصويب نظر المجتهدين قد انطوى تحت ما ذكرناه وما لم يندرج تحت ما ذكرناه فهو نظر جدلي يتبع شريعة الجدل التي وضعها الجدليون باصطلاحهم فإن لم يتعلق بها فائدة دينية فينبغي أن تشح على الأوقات أن تضيعها

الانفراد) أي فيما انفرد واحد منها (ومجاز في الاجتماع) أي فيما إذا وجد كل دفعة (لأنه ثابت على تقدير الانفراد) فقط (وقد يطلق) الاستقلال (على الثبوت بها نفسها أي لا يتوقف اقتضاؤها) للثبوت (على غيرها كما في الأمثلة المتقدمة) وهذا لا ينافي الثبوت بالغير أيضاً، والتحقيق أن هذا والأول متساويان، في المستقلة للواحد الشخصي، فإن الثبوت للعلة لا يعقل إلاّ بالاحتياج إليها وإذا احتاج فلا يمكن أن يتحقق بدونها (وهو المراد ههنا، لأنه التوارد المتنازع فيه بالتحقيق وإلاّ) أي إن لم يكن توارد المستقلة بهذا المعنى بل الأول (لزم توارد) العلل (الناقصة في هذا الواحد بالشخص إذا الثابت بالانفراد) أي بالعلة المنفردة ابتداء (شخص آخر) غير الثابت بالمجتمعة، فلم يكن كل مستقلاً بهذا المعنى بل المجموع هو المستقل وكل علة ناقصة فلا توارد حينئذٍ للعلة المستقلة (ولا نزاع فيه كما مر، ومن ههنا) أي من أجل أن المتنازع فيه هو توارد ما لا يتوقف اقتضاؤها على الغير (ألزم المانعون اجتماع المثلين) بخلاف ما إذا كان كل مستقلاً عند الانفراد، وجزء المستقل عند الاجتماع، لا وجه لاجتماع المثلين (وحينئذٍ) أي حين تحقق أن المتنازع فيه توارد ما يكون تام الاقتضاء (اندفع ما أورد أنه إن أراد الاستقلال) لكل (عند الإنفراد فغير مفيد) لكم، لأن الجزئية عند الاجتماع لا تنافي الاستقلال عند الانفراد (وإن أراد عند الاجتماع) أي الاستقلال عند الاجتماع (فنفس المتنازع فيه) هو، المنافاة لا استحالة فيها. وجه الاندفاع أن المراد بالاستقلال كونه تاماً في الاقتضاء وهذا المعنى ثابت بما له دائماً اجتماعاً وانفراد فتأمل. ولك أن تورد بوجه آخر هو أن القدر المسلم هو اقتضاء ثبوت نوع الحكم عند عدم المانع ثابت لكل بد لا أبداً وهذا يوجب ثبوت اقتضاء شخص الحكم لكل اجتماعاً (فتأمل، ثم أقول: ربما يمنع التحكم على تقدير الوحدة) كما هو الشق الأخير من الثاني (وإنما يكون) التحكم (لو كان) الوحدة (بعينها بل) الوحدة (لا بعينها) فإنه يجوز أن يكون العلة حقيقة أحدها على التعيين (والجواب أن الكلام) ههنا (فيما إذا لم يكن) هناك (أمر مشترك بينهما هو العلة) حقيقة (كما في عدم الجزأين فإن طبيعة عدم الجزء) من العلة (مع أيّ تعيين كان هي العلة) حقيقة (وحينئذٍ لو أريد بالمعينة لا بعينها المبهمة) أي الواحد من المتعينات المبهم الموجود بوجود كل (لزم عدم تحصلها، والمعلوم متحصل) واالعقل متوحش عن تجويزه (فلا بد أن يراد معينة مخصوصة أية كانت وفيه التحكم فتدبر) وهذا الجواب ليس بشيء فإن تقدير عدم القدر المشترك تقدير محال، ولا أقل من أحدهما لا بخصوصه والاستيحاش عن عليه المبهم للمتحصل إنما هو العلة الجاعلة حقيقة لا في المؤثر الذي تأثيره باعتبار الشرع ووضعه، كيف لا والعقل لا يأبى عن أن يحكم الواحد الحكيم بنوع من الحكم، ويعتبر تأثير

بها، وتفصيلها وإن تعلق بها فائدة من ضم نشر الكلام ورد كلام المناظرين إلى مجرى الخصام كيلا يذهب كل واحد عرضاً وطولاً في كلامه منحرفاًعن مقصد نظره، فهي ليست فائدة من جنس أصول الفقه، بل هي من علم الجدل، فينبغي أن تفرد بالنظر، ولا تمزج بالأصول التي يقصد بها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين.

وهذا آخر القطب الثالث المشتمل على طرق استثمار الأحكام إما من صيغة اللفظ وموضوعه أو إشارته ومقتضاه ومعقوله، ومعناه فقد استوفيناه والله أعلم.

أوصاف، متعدّدة في هذا النوع وتأثير أحدها لا بخصوصه في شخص من أشخاصه، وأما اعتبار تأثير كل من شخص من أشخاصه فممتنع، لإنه مفضٍ إلى التناقض كما عرفت فافهم. أصحاب الجزئية (قالوا: لو كان كل) علة (لزم اجتماع المثلين) كما مر (أو واحدة فالتحكم) أي لو كان واحدة منها علة فالتحكم لازم، وكلاهما باطلان، فتعين الجزئية (أقول) في الجواب: لا نسلم لزوم اجتماع المثلين، فإن العلتين تواردا على واحد لا شيئين و(معنى عليه كل تفرع واحد على كل) فالمعلول واحد لا اثنينية أصلاً (ومعياره) أي معيار هذا التفرع (صحة) الفاء) بأن يقال: وجدت العلة فوجد الحكم (وهي صحيحة) ههنا (في كل بالنسبة إليه بالاستقلال) إذ يصح فيما إذا بال ورعف معاً بال فصار محدثاً ورعف فصار محدثاً هذا، ولك أن تقول: لا يصح تخلل معنى الفاء ههنا: إلاّ لأجل اشتمال كل على الواحد لا بعينه الذي هو المتفرع عليه حقيقة لا بخصوصه، كيف لا والتفرع على شيء ينافي الوجود بدونه فافهم (ولهذا) أي لأن الواحد هو المتفرع على كل (إذا انتفى أحدهما لم يكن الاحتياج) في وجوده عند عدمه (إلى إفادة أخرى) كما إذا أسلم المرتد الذي قتل غيره ظلماً (فلا يلزم الاجتماع) للمثلين (كما) لا تلزم الإفادة (بالمجموع) وقد عرفت فيما مر لزوم اجتماع المثلين البتة فتذكر. والحق في الجواب منع التحكم على تقدير الوحدة لا بعينها كما مر. قال في شرح المختصر في الجواب إنه ثبت بالجمع بمعنى ثبوته لكل واحدة إستقلالاً كما في الأدلة السمعية، وكل مستقل بإثباته حتى لو انتفت الأخرى لا يضر عدمها، والفرق بينه وبين ما ادعيتم ظاهر، ورد بأن لا فرق بمضرة عدم أحدها وعدمها، فإنه لا نزاع في الاستقلال عند الانفراد، فإذا عدم أحدها تبقى الأخرى منفردة مؤثرة، بل الفرق بأن علية الجميع، على هذا ترجع إلى الكل الإفرادي، وعلى ما ادّعى المستدل ترجع إلى الكل المجموعي فإن المصنف في جوابه في الحاشية: إن العلة إذا كانت هي المجموع فبانتفاء واحدة انتفى المجموع الذي هو العلة التامة والمعلول ممكن، وزوال وجوبه المكتسب من العلة التامة بانتفائها فيضر عدمها في بقائه، فلو ثبت ثبت لعلة أخرى، بخلاف ما إذا كان كل واحد منهما علة مستقلة، فإذًا لا يحدث الإمكان بانتفاء واحدة منهما، لأنه ضروري لعلة أخرى مستقلة، فلا يضر عدمه، فلا يحتاج إلى علة أخرى، وإفادة أخرى، وإلى هذا أشار بقوله: لم يكن الاحتياج إلى إفادة أخرى، وهذا كلام متين، لكن بقي أنه لا يصح اكتساب وجوب واحد من اثنين فإنه من الفطريات أن الواجب بالغير إنما يجب بإيجابه فيلغو الآخر، فعند التعدد لا يصح اكتساب الوجوب، فيبقى على إمكانه، فلا يوجد أصلاً، فلا يصح توارد المستقلين على الواحد الشخصي فافهم. قائلو الواحدة لا بعينها (قالوا: بطل الجزئية) لكل

في حكم المستثمر وهو المجتهد

ويشتمل هذا القطب على ثلاثة فنون: فن في الاجتهاد، وفن في التقليد، وفن في ترجيح المجتهد دليلاً على دليل عند التعارض.

(للاستقلال) أي لكفاية كل بالإفادة (و) بطل (الاستقلال) لكل ههنا (للاجتماع) المنافي للاستقلال (والمعين بين أنه تحكم) فتعين الواحد لا بعينه (والجواب ظاهر) هو منع المنافاة بين الاجتماع والاستقلال، فإنه لكونه تاماً في الاقتضاء وهو موجود في كل، وأنت خبير بأن التمام في الاقتضاء يقتضي الوجود به ولغو الآخر في الاقتضاء، فلو كان عند الاجتماع كل علة مستقلة تكون ملغاة، وهو خلف، فالاجتماع ينافي الإستقلال، فقد تبين الحق بأقوم حجة فافهم (وأما العكس وهو تعليل حكمين بعلة واحدة فبمعنى الإمارة اتفاق) أي متفق على جوازه بمعنى كونها إمارة مجردة لحكمين (كالغروب) إمارة (لجواز الفطر ووجوب المغرب) و(أما) العلة أي تعليل حكمين بعلة (بمعنى الباعث، فالمختار جوازه) وقيل: لا (لنا: بعد في مناسبة وصف لحكمين) واعتبار الشارع إياه فيهما كيف وقد وقع (كالسرقة للقطع زججراً وللتغريم جبراً) لما فات، وهذا لا يصلح إلزاماً لعدم الجلد (وعدم قبول الشهادة) بالنص إما دائماً كما هو مذهبنا ويقتضيه ظاهر النص أو إلى التوبة، المنكرون (قالوا: أوّلاً: الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد) فلا يكون وصف واحد علة لحكمين (قلنا) لو سلم بطلان صدور الواحد من الكثير ولم يقم عليه دليل فإنما (ذلك في الواحد الحقيقي) من جميع الجهات (وههنا جهات) مختلفة، وأيضاً ذلك في العلل الحقيقية العقلية لا الوضعية الشرعية كما لا يخفي (و) قالوا: (ثانياً) تجويز تعليل حكمين بعلة (فيه تحصيل الحاصل لحصول المصلحة أحدهما) أي بأحد الحكمين، فلو شرع حكم آخر لتحصيلها يلزم تحصيل الحاصل (قلنا: ذلك) اللزوم (إذا لم يحصل للوصف مصلحتان وكان كل) من الحكمين وشرعه (مستقلاً في التحصيل) أي في تحصيل المصلحة، وأما إذا كان له مصلحتان لا يكفي الحكم الواحد لتحصيلهما لا بد من شرع حكم آخر فافهم (ومنها) أي من شروط العلة (أن لا تتأخر عن حكم الأصل، كتعليل ولاية الأب) في الأموال (على الصغسير الذي عرض له الجنون بالجنون) فيلحق به المجنون في حق النكاح للاشتراك في الجنون (ومثل شارح المختصر بتعليل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي ولا يخفى ما فيه) إذ لا معنى لعلية جنون الولي لعدم

(الفن الأول)

(في الاجتهاد والنظر في أركانه وأحكامه)

أما أركانه فثلاثة نفس الاجتهاد، والمجتهد، والمجتهد فيه.

الركن الأول: في نفس الاجتهاد: وهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال ولا يستعمل إلاّ فيما فيه كلفة وجهد فيقال اجتهد في حمل حجر الرحا ولا يقال اجتهد في حمل خردلة لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب.

كون الصغير ولياً، ولا مناسبة أصلاً (فقيل أنه من وضع الظاهر موضع المضمر) والمعنى سلب الولاية عن الصغير العارض له جنون بجنونه العارض (وقيل) تعبيره بالولي لا يخلو عن كدر (بل المعنى أن يعلل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذي هو عارض في الولي البالغ المقيس) (على الصغير المجنون في سلب الولاية (أقول: مع أنه أبعد) عن الفهم (عكس المراد لأن المطلوب) ههنا (العروض في الأصل) لأنه في صدد تمثيله بمثال (ولم يذكر لا في الفرع) أي ليس المطلوب العروض في الفرع (وقد ذكر) فالمطلوب غير مذكور وما هو مذكور غير المطلوب (بل المعنى أن يعلل سلب ولاية الولي عن الصغير، أي ليس ولياً عليه أصلاً بالجنون العارض له) يعني سلب ولاية أحد على الصغير بالجنون العارض له ولا يخفى أن التوجيه الأول أظهر الكل (وقد يمثل بتعليل نجاسة لعاب الخنزير بالاستقذار) أي عده قذراً (فيقاس عليه العرق، وهو) أي الاستقذار (متأخر عنها) لأن عدّه قذراً بعد العلم بنجاسته (ورد) الشيخ (ابن الهمام بأنه) أي التأخر (غير لازم للجواز المقارنة) بينهما (أقول: الاستقذار طبعاً متقدم) على نجاسة اللعاب، لكنه لم يظهر عليته (و) الاستقذار (شرعاً متأخر) عن النجاسة (ولو رتبة لأن الطاهر لا يستقذر) شرعاً، فليس ههنا استقذار مقارن (فافهم، لنا: لو تأخرت) العلة عن شرع الحكم (لو لم يكن شرعه لها) أي لم تكن مشروعية الحكم لأجل العلة، فلم تبق العلة علة هذا خلف (واستدل) على المختار أيضاً (لو تأخرت) العلة عن الحكم (ثبت) الحكم (بلا باعث) لوجوده قبل الباعث بالفرض (أقول) هذا الاستدلال (مبني على امتناع التعليل بعلتين) وإلاّ فالملازمة ممنوعة لجواز أن يكون الحكم معللاً بباعثين يوجد بأحدهما ثم يوجد الباعث الآخر فافهم. (ومنها) أي من شروط العلة (أن لا يعود على أصله بالإبطال) أي لا يكون التعليل مبطلاً لحكم أصله (كتعليل الشافعية نص السلم) وهو قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾**(١) قال ابن عباس: نزلت في السلم، وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» (يخرج إحضار السلعة) فيجوز السلم الحال كالمؤجل (المبطل

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٨٢.

الركن الثاني: **المجتهد**: وله شرطان: أحدهما: أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره. والشرط الثاني أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة، وهذا يشترط لجواز الاعتماد على فتواه، فمن ليس عدلاً فلا تقبل فتواه. أما هو في نفسه فلا فكأن العدالة شرط القبول للفتوى لا شرط صحة الاجتهاد، فإن قيل: متى يكون محيطاً بمدارك الشرع، وما تفصيل العلوم التي لا بدّ منها لتحصيل منصب الاجتهاد؟ قلنا: إنما يكون متمكناً من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام وأن يعرف كيفية الاستثمار. والمدارك المثمرة للأحكام كما فصلناها أربعة: الكتاب، والسنة، والاجتماع، والعقل. وطريق الاستثمار يتم

للأجل المنصوص) في السلم (و) منها (أن لا يخالف نصاً ولا إجماعاً، كإيجاب الصوم على الملك) المرفه خاصة (في الكفارة) بتعليل الزجر، فإنه مبطل للنص الموجب تعديه عن الأعتاق، وفي اليمين عن أحد الأمور الثلاثة، ولا يخفى أن هذا مبطل للأصل (و) منها (أن لا توجب) العلة (المستنبطة زيادة على النص مطلقاً) مقيداً كان أو مخالفاً (عندنا، لأنه نسخ) وتغيير (مطلقاً) فلا يجوز بالقياس الذي هو دون النص (و) لا توجب زيادة (منافية عند الشافعية) فإن مطلق الزيادة ليست معتبرة عندهم (ومنعها) أي الزيادة على النص (مطلقاً مع تجويز التخصيص) للعام (والتقييد) للمطلق (بها كابن الحاجب) أي كما يمنع ابن الحاجب مطلقاً (تناقض) ظاهر (و) منها (أن لا تخالف قول صحابي عند من قدمه) على القياس (وقد تقدم) تحقيقه (ومنها) أي من شروط العلة (للمستنبطة) خاصة(أن لا يكون لها) وصف (معارض) صالح لمداخلته في العلية (في الأصل، وإلاّ) أي إذا كان معارض (جاز التعليل بالمجموع) المركب منها ومن المعارض فلم يبق مستقلاً (إلاّ أن يكون كل مستقلاً) بدليله، فحينئذٍ عدم الاشتراط، والاشتراط موقوف على الخلاف في جواز تعدد العلل (ومنها) أي من شروط العلة (أن لا يكون دليلها متناولاً ولا حكم الفرع ولو بعمومه) إذ حينئذٍ يكفي هذا الدليل لإثباب الفرع وضاع التعليل (إلاّ عند النزاع) في دخول الفرع (فيه) أو في كون عمومه حجة ونحوهما فإنه حينئذٍ يجوز إثبات الفرع بالعلة المثبتة بهذا الدليل لكون وجودها فيه أظهر (والمختار عدمه) أي عدم الاشتراط بهذا الشرط (لنا) المسلك ثابت، ولا ينافي سلوكه وجود مسلك آخر، لأن تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر، ولا يخيل المانع إلاّ انتفاء الفائدة مع التطويل وليس بمتحقق إذ (تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة) الشارطون (قالوا) في الرجوع إلى الدليل المتناول لحكم الفرع (رجوع عن القياس) إليه فلا يصح (قلنا) الرجوع (ممنوع، لأن الثبوت) أي ثبوت حكم الفرع (بكل) من القياس، وهذا الدليل والرجوع في القياس إليه لإثبات العلية لا لإثبات الحكم، غاية ما في الباب أن هذه المسافة أطول من مسافة الإثبات من الدليل ولا ضير فيه.

(**مسألة**): اختلف في كون الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر (المختار جواز كونها) أي العلة (حكماً شرعياً، كقول الحنفية في المدبر: مملوك تعلق بمطلق الموت) وهذا حكم شرعي ثبت بإيجابه (فلا يباع كأم الولد) وهذا أيضاً حكم شرعي معلل بالأول عندنا (وقيل) إنما يجوز كونها حكماً

بأربعة علوم: اثنان مقدمان، واثنان متممان، وأربعة في الوسط، فهذه ثمانية، فلنفصلها ولننبه فيها على دقائق أهملها الأصوليون، أما كتاب الله عز وجل فهو الأصل، ولا بد من معرفته، ولنخفف عنه أمرين:

أحدهما: إنه لا يشترط معرفة جميع الكتاب، بل ما تتعلق به الأحكام منه وهو مقدار خمسمائة آية، الثاني: لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه، بل أن يكون عالماً بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة، وأما السنة فلا بدَّ من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام، وهي وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة وفيها التخفيفان المذكوران، إذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها.

(إن كان) التعليل (لجلب مصلحة) وإن كان لدفع مفسدة فلا تكون حكماً شرعياً (وقيل: لا يجوز مطلقاً) سواء كان لجلب مصلحة أو دفع مفسدة (لنا ما عن الخثعمية) أنها قالت، يا رسول الله، أن أبي أدركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على راحلته، أفيجزى أن أحـج عنه؟ فقال صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يقبل منك»؟ نعم: قال: «(فدين الله أحق)»[1] كذا في بعض كتب الأصول والذي يظهر بمراجعة كتب الحديث أنه لم يقل رسول الله ﷺ أرأيت إلخ: في حديث الخثعمية، بل فيه إجازة الحج عن أبيها، بل إنما كان هذا القول في جواب امرأة أخرى سألته عن حج أمها وقالت: أمي ضعيفة لا تستطيع أن تستمسك على الراحلة، أفيجزيء عنها أن أحج فقال: أرأيت إلخ... رواه الشيخان، وفي حديث آخر أن رجلاً قال: إن أبي مات ولم يحج أفأحج عنه؟ قال: «أرأيت لو كان على أبيك دين إلخ رواه النسائي»[2] وبعد اللتيا والتي فقد نبه صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه على أن العلة لصحة القضاء صيرورة الشيء ديناً على الذمة وهو حكم شرعي فافهم. المفصلون (قالوا) لو لم يكن لجلب منفعة كان لدفع مفسدة ناشئة منها وهو باطل إذ (الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة ودفع) بمنع الملازمة مستنداً (بجواز اشتماله على مفسدة مرجوحة) ومصلحة راجحة شرع لأجلها، وحينئذٍ لا بد من دفع تلك المفسدة المرجوحة تتميماً للحكمة (فيدفع بحكم آخر كحدّ الزنا) شرع (لحفظ النسب) وهو المصلحة من شرعه، لكن (يؤدّي إلى إتلاف النفوس) لكونه رجماً، وهو مفسدة لازمة منه (فدفع بالمبالغة في إثباته) بإيجاب الأربعة من الشهود وعدم اعتبار الإقرار فيه إلّا أربعاً في أربع مجالس (وبالاندراء بالشبهات) فتم الحكمة. النافون مطلقاً (قالوا) لو كان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر فأما أن يكون مقدماً أو مؤخراً أو مع والكل باطل، إذ (إن تقدم) الحكم الشرعي العلة على معلوله (لزم النقض) وهو التخلف (وإن تأخر) عن معلوله (لزم تأخرها) وقد أبطل من قبل (وإن قارن) مع معلوله (لزم التحكم) لأنّ كلاً منهما حكم شرعي، ولا أولوية لعلية أحدهما للآخر من العكس (والجواب) اختيار الشق الثالث، و(منع التحكم للمناسبة في أحدهما)

---

(١) انظر كنز العمال (٥/ ١٢٣٣٢ و١٢٣٣٣ و١٢٨٥٢ و١٢٨٦٢ و١٢٨٦٥).
(٢) انظر سنن النسائي (٥/ ١١٨).

الثاني: لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى، وإن كان يقدر على حفظه فهو أحسن وأكمل.

وأما الاجماع فينبغي أن تتميز عنده مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الإجماع كما يلزمه معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها، والتخفيف في هذا الأصل أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل كل مسألة يفتي فيها، فينبغي أن يعلم أن فتواه ليس مخالفاً للإجماع إما بأن يعلم أنه موافق مذهباً من مذاهب العلماء أيهم كان أو يعلم أن هذه واقعة متولدة في العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض فهذا القدر فيه كفاية، وأما

يعني بكون أحدهما وصفاً مناسباً باعثاً على شرع الآخر، فتعين للعلية (كبطلان البيع للنجاسة) فإن النجاسة مناسبة لبطلان إحرازها بالبيع دون العكس (أقول: على أن) الحكم (الثاني) المتأخر (يجوز أن يكون إجماعياً) ثابتاً (بالإجماع على علية الأول) فحينئذٍ نختار الشق الأول ونقول: إنما تثبت عليته حين تحقق الإجماع عليها وعنده ثبت الثاني (فلا نقض) وأنت لا يذهب عليك أن الإجماع كاشف عن حكم ثابت من قبل، فللمستدل أن يقول: إن الحكم الأوّل إن كان علة فعليته من قبل، وإن ظهر بالإجماع بعده فالحكم الثاني أيضاً من قبل مقارن، وإن كان انكشافه بالإجماع الآن، فالتحكم وإلاّ فالنقض فافهم (مع أن اللازم) ههنا (التخلف) أي تخلف الثاني عن الأوّل (في النزول، لا في الحكم) فإنه كان يجوز استنباط هذا الحكم الثاني من الأوّل من وقت نزوله، لكن نزوله بعد متخلفاً عنه لتقرير ما كان يستنبط بالتعليل، وهذا ليس من التخلف في شيء، وهذا أيضاً جواب باختبار الأول (فافهم) وأنت تعلم فساده، فإن هذا الحكم الذي كان جائز الاستنباط هل تعلق بالمكلف من حين تعلق الأوّل، وإن كان الكشف بالاستنباط ثم بعد الحين بوحي آخر، فحينئذٍ دخل في الشق الثالث ولزم التحكم، أو لم يتعلق بل، إنما يتعلق بنزول الوحي الآخر، فحينئذٍ لا يصح استنباطه من الأول ولزم النقض فافهم. ولك أن تجيب أيضاً باختيار الأوّل وتمنع استحالة التخلف لجواز المانع فتدبر.

(**مسألة**: اختلف في جواز تركب العلة، فذهب البعض إلى أنه لا يجوز تركبها و(المختار جواز كونها مركبة، لنا لا يمتنع عقلاً كون المجموع) المركب من عدة مفاهيم (مما يظن عليته بمسلكها كالبسيطة) فإنها تظن بمسالكها والحاصل دعوى البديهية في الإمكان ثم بين الوجود، وقال (كيف) لا يصح (وقد وقع) تركب العلة (كالقتل العمد العدوان) فإنه علة لوجوب القصاص، والهتك على صوم الشهر المبارك عمداً لوجوب الكفارة وهكذا. المنكرون (قالوا: أوّلاً) لو كان المجموع علة فقيام العلية إما بكل جزء منه أو بواحد أو بالمجموع، والأقسام باطلة، لأنه (إن قامت العلية بكل جزء) منه (فكل) منها (علة) لا المجموع (أو) إن قامت (بواحد فهو العلة) لا المجموع (أو) قامت (بالجميع من حيث هو جميع) فإذاً لا يصح قيام الواحد بالكثير (فلا بد من جهة وحدة) بحسبها يصير المحل واحداً (فالكلام) عائد (فيها) كالكلام في العلية (وتسلسل والحمل) أنا نختار الثالث ونقول (إنها قائمة بالمجموع الذي

العقل فنعني به مستند النفي الأصلي للأحكام، فإن العقل قد دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام عنها من صور لا نهاية لها، أما ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة فالمستثناة محصورة، وإن كانت كثيرة، فينبغي أن يرجع في كل واقعة، إلى النفي الأصلي والبراءة الأصلية، ويعلم أن ذلك لا يغير إلاّ بنص أو قياس على منصوص، فيأخذ في طلب النصوص، وفي معني النصوص الإجماع، وأفعال الرسول بالاضافة إلى ما يدل عليه الفعل على الشرط الذي فصلناه هذه المدارك الأربعة.

فأما العلوم الأربعة التي بها يعرف طرق الاستثمار فعلمان مقدمان أحدهما معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة والحاجة إلى هذا تعم المدارك.

توحد) توحداً اعتبارياً (باعتبار) عروض (هيئة اعتبارية) لازمة للاجتماع (لا تتسلسل) لعدم الحاجة إلى هيئة أخرى فتأمل فيه (أقول على أنها) أي العلية (اعتبارية، فيجوز أن يتصف بها الكثرة من حيث هي كثرة كالكثرة) ولا يحتاج إلى جهة واحدة. ولا يذهب عليك أن الجواب الأوّل لا يتم إلاّ بانضمام هذا، فإن له أن يقول: عروض الهيئة لا بد له من أن يكون المحل واحداً، فلا بد له من نوع وحدة فيلزم التسلسل، فلا بد من التزام عروض الهيئة للكثير المحض، وهو الجواب الثاني فافهم (مع أن العلة المركبة مجموع العلل الناقصة) فإن كل جزء منها يتوقف عليه المعلول في الجملة (فيجوز أن يقوم بكل جزء) علية (ناقصة) يعني يجوز أن يكون وصف العلية التامة مركباً من العليات النواقص، ويكون الكل قائماً بالمجموع وأجزاؤه بأجزائه (ومعنى قيام الجميع بالجميع قيام الأجزاء بالأجزاء فتدبر. وأما الجواب) من استدلالهم (بأنها ليست صفة للوصف) المركب حتى يتوجه السؤال في قيامه به (بل) صفة (للشارع متعلقة به: بمعنى أنه حكم بثبوت الحكم عنده كما في المختصر، فلا يخفى وهنه) وسخافته، فإن الباعثية وكونه مجعولاً من الشارع كذلك صفة للوصف البتة وإن كان هذا الوصف بالجعل من الشارع فافهم (و) قالوا: (ثانياً لو تركب) الوصف (لكان عدم كل جزء علة لانتفائها) ضرورة أن عدم الجزء سبب لعدم المركب (ويلزم النقض بعدم ثان بعد) عدم (أول) مستلزم للعدم المركب، وعدم استلزام هذا العدم الثاني له (لاستحالة انعدام المعدوم) فقد وجد عدم جزء، ولم يوجد بحذائه عدم المجموع فلزم النقض، وأنت لا يذهب عليك أن البول إذا خرج فقد وجد الحدث ثم خرج بعد ذلك المذي فلم يوجد حدث لاستحالة إيجاد الموجود والمثلين فلزم النقض (والحل أن التخلف) ههنا (لمانع وهو الحصول بعلة أخرى) والتخلف لمانع لا يقدح في اقتضاء المقتضى (والسر) في مانعية الحصول بعلة أخرى (أن الإمكان شرط) في تأثير العلة، يعني أن تساوي نسبة الطرفين مع قطع النظر عن تأثير المؤثر شرط (والضرورة) قبل تأثيره (ولو بالعلة تنافيه) أي الإمكان بالتأويل المذكور (أقول: ولك أن تقول) في الجواب (العلة عدم كل) جزء من الأجزاء بدلاً (أوّلاً) وبالذات يعني علة العدم للمركب عدم جزء من أجزائه، بل عدم علة ما من علله، وإنما يطلق على كل واحد واحد من أعدام الأجزاء، لأنه متحقق في ضمنها، فلم يلزم النقض والتخلف عما هو علة حقيقة (فافهم) وإذا تأملت حق التأمل أيقنت أن الجواب حقيقة هو هذا، وأجيب في المختصر بأنه يجوز أن يكون عدم الجزء عدم

الأربعة والثاني: معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب، وهذا يخص فائدة الكتاب والسنة، ولكل واحد من هذين العلمين تفصيل وفيه تخفيف وتثقيل، أما تفصيل العلم الأول فهو أن يعلم أقسام الأدلة وأشكالها وشروطها، فيعلم أن الأدلة ثلاثة عقلية تدل لذاتها وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع، ووضعية وهي العبارات اللغوية ويحصل تمام المعرفة فيه بما ذكرناه في مقدمة الأصول من مدارك العقول لا بأقل منه فإن من لم يعرف شروط الأدلة لم يعرف حقيقة الحكم ولا حقيقة الشرع، ولم يعرف مقدمة الشارع، ولا عرف من أرسل الشارع، ثم قالوا: لا بدّ أن يعرف حدوث العالم وافتقاره إلى محدث موصوف بما يجب له من الصفات منزه عما يستحيل عليه، وأنه متعبد عباده ببعثة

شرط العلية بأن يكون وجود الجزء شرطاً لها، وأورد عليه أن الكلام في تركب العلة من الأوصاف فلا يكون وجود الجزء شرطاً، وأجيب بأنه لا استحالة في أن يكون الشيء جزء لشيء شرطاً للصفة العلية العارضة له فتأمل فيه، وتعقب المصنف بأنه لو سلم الشرطية لا يندفع الإيراد، فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط، كما أن عدم العلة يوجب عدم المعلول، ففي صورة تعدد الأجزاء بتعدد الأعدام فإذا عدم لواحد فلا ينعدم بأخرى فيلزم المحذور قهقري فافهم.

(مسألة: لا يشترط في تعليل العدم بالمانع) وكذا في تعليله بانتفاء الشرط (وجود المقتضى، وقيل: نعم) يشترط (وإلّا) أي وإن لم يكن وجود المقتضى مشروطاً، بل جاز عدمه (فالعدم) للمعلول (لعدمه) لا لوجود المانع فيلغو التعليل به (لنا كل) من عدم المقتضى ووجود المانع (مستبد في الدلالة) والإعلام على عدم المعلول (وإن كان في الواقع العدم) معلولاً (لأحدهما) ومن البين أنه لا دخل في الاستدلال بدليل لعدم قيام آخر، قال في الحاشية: فيه إشارة إلى أنه كان النزاع في الدلالة المفيدة للعلم فالحق عدم الاشتراط وإن كان في العلة حقيقة فالحق الاشتراط انتهى. والسرّ فيه أن علة العدم بالذات عدم العلة التامة، وذلك إنما يكون بعدم واحد من الأجزاء لا بعينه إذا كانت مركبة، والخصوصية ملغاة، فإذا وجد المانع فقد بطل تمامية العلة، فعدم المعلول، وإذا عدم المقتضى فعدمه بعدم العلة ظاهر، فالتحقيق، أنه إن كان النزاع في العلة حقيقة فالاستناد إلى الأول منهما أياً كان فافهم (وحينئذٍ) أي حين ما بينا (لا حاجة إلى تقدير المقتضى) بأن يكون بحيث لو فرض المقتضى لمنعه (كما ظن في التحرير) لأن الكلام إن كنت في نفس الدلالة فالكل مستقل فيها، فلا حاجة إلى تقدير المقتضى وإلّا فلا تأثير للمانع في نفس الأمر عند إنعدام المقتضي (نعم: العدم بعدمه أظهر) من العدم بالمانع، ولا يذهب عليك أنه إنما احتاج إلى تقدير المنقتضى ليظهر مانعية المانع حتى يصح الاستدلال به فافهم.

(مسألة: حكم الأصل) ثابت (بالعلة عند الشافعية، وبالنص عند الحنفية، فقيل: الخلاف) بينهم (لفظي، وهو الأشبه) بالصواب (لأن مراد الشافعية أنها الباعثة عليه، ومراد الحنفية أنه المعرف) للحكم (ولا تناكر في ذلك) لعدم ورود النفي والإثبات على مورد واحد، و(كيف) لا يكون مراد الشافعية ما ذكر (وحكم الأصل قد يكون قطعياً والعلة مظنونة) فلو كان ثبوت الحكم ومعرفته من العلة لا تنفي

الرسل وتصديقهم بالمعجزات، وليكن عارفاً بصدق الرسول، والنظر في معجزته، والتخفيف في هذا عندي أن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم، إذ به يصير مسلماً، والإسلام شرط المفتي لا محالة، فأما معرفته بطرق الكلام والأدلة المحررة على عادتهم، فليس بشرط، إذا لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام. فأما مجاوزة حدّ التقليد فيه إلى معرفة الدليل فليس بشرط أيضاً لذاته لكنه يقع من ضرورة منصب الاجتهاد، فإنه لا يبلغ رتبة الاجتهاد في العلم إلّا وقد قرع سمعه أدلة خلف العلم وأوصاف الخالق وبعثة الرسل وإعجاز القرآن، فإن كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله، وذلك محصل للمعرفة الحقيقية، مجاوز بصاحبه حد التقليد وإن لم يمارس صاحبه صنعة الكلام فهذا من لوازم

القطعية (وقيل) النزاع (معنوي، واختاره السبكي) من الشافعية (قائلاً: نحن معاشر الشافعية لا نفسر العلة بالباعث أبداً) فإنه لا باعث لله تعالى على أحكامه، بل هو مختار في الحكم (وإنما نفسرها بالمعرّف، ومعنى التعريف أن ينصب أمارة على الحكم، فيجوز أن يتخلف) الحكم عنها (في حق العارف) به، فعلى هذا صار العلة بمعنى العلامة والإمارة مع أنها قسيمه وكونها باعثة لا ينافي في اختياره تعالى: فإن موافقة حكمه تعالى للحكم والمصالح لا توجب الاضطرار مع أن ذكره مخالف لسائر كتب الشافعية فانهم متقون على العلة الباعثة فافهم (وجعل) السبكي (من ثمرة الخلاف جواز التعليل بالقاصرة وعدمه) فمن جعل العلة باعثة للحكم فالفائدة عنده التعدية، فلا يصح التعليل بالقاصرة، ومن جعلها معرفاً ففائدة التعليل تحصيل معرّف الحكم فيجوز بالقاصرة، ولا يذهب عليك أن كونها باعثة لا يوجب انحصار الفائدة في التعدية، بل معرفة الحكم أيضاً فائدة، فلا يمنع القاصرة من هذا الوجه، وأيضاً كونها معرفاً يوجب أن لا يصح التعليل بالقاصرة أصلاً فإن الحكم معلوم بالنص، فلا يحتاج إلى معرّف مستنبط بالرأي فافهم، ثم لا يساعد عليه كلمات الشافعية أصلاً.

(المقصد الثاني)

في مسالكها المثبتة للعلية

(لا بد للحكم من علة) أناطه بها الشارع (وجوباً) عليه كما عليه المعتزلة (أو تفضلاً) علينا كما عليه أهل الحق القامعين للبدعة (باجماع الفقهاء) القائسين، وإلّا فأصحاب داود الظاهري لا يتلقونه بالقبول (وبقوله) تعالى: ﴿وما أرسلناك إلّا رحمة للعالمين﴾[1] وهي) أي الرحمة (برعاية المصالح) الدنيوية والأخروية، وشرع الأحكام بحسبها، فلزم التعليل (وبانه) أي التعليل (الغالب وعلى وفق الحكمة) فيكون أصلاً. إعلم أن مشايخنا الكرام ذكروا ههنا أربعة مذاهب:

الأول: أنه لا يجوز التعليل بعلة إلّا إذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللاً، وليس الأصل فيها التعليل.

---

(١) سورة الأنبياء الآية ١٠٧.

منصب الاجتهاد حتى لو تصور مقلد محض في تصديق الرسول وأصول الإيمان لجاز له الاجتهاد في الفروع.

أما المقدمة الثانية فعلم اللغة والنحو أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه، ومقيده ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه، والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه، وأما العلمان المتممان فأحدهما معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، وذلك في

الثاني: إن النص معلل بكل وصف وكل صالح للعلية، ولا يحتاج إلى الدليل إلّا إذا تعارض الأوصاف، وينسبون هذا القول إلى أصحاب الطرد، وكلا القولين في الغايتين من الإفراط والتفريط.

الثالث: أن الأصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة إلى إقامة الدليل على أنه معلل، ولا يصح التعليل بكل وصف، فلا بد لتعيين ذلك من دليل لا غير، وإليه ذهب بعض مشايخنا المعتبرين. وقال في الكشف: ذهب إليه صاحب الميزان، ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أيضاً، وإليه ذهب جمهوراً أهل الأصول.

الرابع: أن الأصل في الأحكام التعليل لكن لا بد قبل معرفة العلة من مسلكها من معرفة أن النص معلول بعلة ما، وإليه ذهب الشيخان الإمام فخر الإسلام والإمام شمس الأئمة رحمهما الله تعالى.

واحتج الفريق الأول أوّلاً بأن النص إنما يدل على حكم المنطوق بخصوصه لغة وعرفاً، وبالتعليل ينتقل منه إلى غيره، فيصير التعليل مغيراً لحكم النص فلا يصح إلّا إذا قام الدليل على أنه بخصوصه معلول، فيصح بخلاف القياس. قلنا: التعليل إنما يفيد تساوي المسكوت معه في الحكم لا تغييره وإبطاله. نعم: لو كان مقتضى النص اختصاص الحكم بالمنطوق كان مغيراً، ونحن أيضاً نساعدكم في عدم جواز التعليل هناك كما مر من شهادة خزيمة رضوان الله تعالى عليه. وإن أرادوا بالتغيير نفس هذه التعدية فلا نسلم بطلانه، ولا بد من الإبانة، وظني أن هؤلاء قائلون بالمفهوم المخالف، فيظنون تغيير التعليل إياه فلا يصح إلّا إذا قام دليل على أن الحكم غير مخصوص بالمنطوق فلا مفهوم فلا تغيير، فيصح التعليل حينئذٍ، واحتجوا ثانياً بأن الأوصاف في المنصوص عليه كثيرة، فالتعليل إما بالكل وهو باطل، لأن مختص به لا يتجاوز غيره، وإما بكل واحد وهو موجب للتناقض، وإما بواحدٌ ما وهو مجهول لا يصلح لابتناء الحكم، وإما بمعين وعليته مشكوكة فبطل الأقسام فوجب التوقف، قلنا: التعليل بواحد معين، والشك ممنوع، بل المسلك معرف فافهم. واحتج الفريق الثاني بأن الشارع لما جعل القياس حجة صار الأصل في النصوص كلها التعليل لعدم كون الدلائل فارقة، فالنصوص كلها معلولة بوصف صالح، فالتعليل إما بجميع الأوصاف الموجودة في الأصل وهو سادّ

آيات وأحاديث مخصوصة، والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يكون جميعه على حفظه، بل كل واقعة يفتي فيها بآية أو حديث فينبغي أن يعلم أن ذلك الحديث وتلك الآية ليست من جملة المنسوخ، وهذا يعم الكتاب والسنة.

الثاني: ولا يخص السنة معرفة الرواية، وتمييز الصحيح منها عن الفاسد، والمقبول عن المردود، فإن ما لا ينقله العدل عن العدل فلا حجة فيه، والتخفيف فيه أن كل حديث يفتى به مما قبلته الأمة، فلا حاجة، به إلى النظر في إسناده، وإن خالفه بعض العلماء فينبغي أن يعرف رواته وعدالتهم، فإن كانوا مشهورين عنده كما يرويه الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر مثلاً اعتمد عليه، فهؤلاء قد تواتر عند الناس عدالتهم وأحوالهم، والعدالة إنما

لباب القياس لاختصاصها به، وإما بواحد ما وهو مجهول، وإما بواحد معين، وهو الترجيح من غير مرجح، وإما بكل وهو الشق الباقي، فإذا كل علة وصالح لأن يعلل به ويقاس عليه غيره إلاّ لمانع من التعارض وغيره، وهذا، كما أن خبر الواحد العدل مطلقاً حجة إلاّ لمانع من التعارض ومخالفة القاطعة وغير ذلك، قلنا: سلمنا أن الأصل في النصوص التعليل لكن التعليل بمعنى صالح يكون هو منبئاً عن حكمة الحكم، فلا ترجيح من غير مرجح، ويعرف بمسلكه، واحتج الفريق الرابع بأن من النصوص ما هو معلول وما هو ليس كذلك، فقام الاحتمال في كل نص أنه مما ليس معلولاً أصلاً، فلا بد من دليل دال عليه إجمالاً، ولا تكفي الإصالة للإلتزام فإنما تكفي للدفع؟ فقلنا: إن أرادوا بالاحتمال احتمالاً يكون في المشكوك فممنوع وكيف لا وإذا دل المسلك على أنه معلول بالعلة الفلانية فقد لزم كونه معلولاً، وزال هذا الاحتمال. وإن أرادوا مطلق الاحتمال فلا يضر إذ القطع بالعلية ليس بشرط في العمل بالقياس ونوقضوا بتعليل نص، كون الخارج من أحد السبيلين حدثاً مع عدم قيام الدليل على العلية، وأجابوا أنه أجمع على أن مقطوع السرة التي يخرج منها البول الغائط يصير محدثاً، فعلم أن الحكم غير مقتصر على الخروج، بل معلل بعلة متعدية فافهم. واحتج الفريق الثالث أولاً بأنه لم ينقل في مناظرات الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ولا في مناظرات التابعين طلب الدليل أوّلاً على كون النص معلولاً، ولو كان شرطاً لوقع أحياناً فتفكر، واحتجوا ثانياً بأن أفعال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعضها مخصوص والبعض الآخر، وهو الأكثر غير مختص والتأسي به صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم واجب مع احتمال كونه من الخواص، كذا هذا، فإن الأصل التعليل فيجب أخذه إلاّ إذا دل دليل على الاختصاص بالمنصوص، أجاب الفريق الرابع بأنه فرق بين الاقتداء وبين ما نحن فيه، فإن رسالته عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام مقطوع من غير شبهة، فلا يضر طريان شبهة الاختصاص بالعمل والاقتداء بأفعاله، وأما ههنا فالنصوص نوعان: منها معلولة، فيجوز طلب العلة، ومنها غير معلولة، فلا يجوز، فلا بد من دليل مميز بين النوعين، وأن النص المبتلى به من أي نوع هو، وهذا الجواب غير شاف، فإنه هب أن الرسالة قطعية، من غير شبهة لكنها غير موجبة للاقتداء بأفعاله، بل الأفعال نوعان: منها مختصة ومنها غير مختصة، كما أن النصوص نوعان، والعمل والاقتداء هناك

تعرف بالخبرة والمشاهدة، أو بتواتر الخبر، فما نزل عنه فهو تقليد، وذلك بأن يقلد البخاري ومسلماً في أخبار الصحيحين، وإنهما ما رووها إلّا عمن عرفوا عدالته فهذا مجرد تقليد، وإنما يزول التقليد بأن يعرف أحوال الرواة بتسامع أحوالهم وسيرهم، ثم ينظر في سيرهم أنها تقتضي العدالة أم، لا وذلك طويل، وهو في زماننا مع كثرة الوسائط عسير. والتخفيف فيه أن يكتفي بتعديل الإمام العدل بعد أن عرفنا أن مذهبه في التعديل مذهب صحيح، فإن المذاهب مختلفة فيما يعدل به ويجرح فإن من مات قبلنا بزمان امتنعت الخبرة والمشاهدة في حقه، ولو شرط أن تتواتر سيرته فذلك، لا يصادف إلّا في الأئمة المشهورين، فيقلد في معرفة سيرته عدلاً فيما يخبر فنقلده في تعديله، بعد أن عرفنا صحة مذهبه في التعديل فإن جوّزنا للمفتي الاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها قصر الطريق على المفتي، وإلّا طال الأمر، وعسر الخطب في هذا الزمان مع كثرة الوسائط، ولا يزال الأمر

لأصالة عدم الاختصاص، فكذا ههنا الأصالة للتعليل موجودة، فيجب طلب العلة لهذه الأصالة، وليس هذا من قبيل العمل بالاستصحاب بل الشرع جعل النصوص معلولة ليقاس عليها غيرها، واحتجوا ثالثاً بأن المسلك لما دل على أنه معلول بعلة معينة، فبهذا علمنا أنه ليس من النوع الغير المعلل، فلا يحتاج إلى إقامة الدليل أوّلاً، على أنه من النصوص المعللة بل يكاد يكون فضلاً ولغواً، فالأصالة كافية للطلب والنظر في تعيين العلة، فإن دل على التعيين فقد لزم وثبت إنه معلل، وإلا لا تعليل فافهم؛ ولنعم ما قال صدر الشريعة أن اشتراط إقامة هذا الدليل أو لا مما يسد باب القياس في أكثر النصوص فافهم (لكن الغلبة) للعلة (نظرية، وعند المعتزلة، وإن جاز البديهية لكنه نادر) جداً (فلا بد من دليل) على العلية (وهو المسلك، وذلك أنواع:

المسلك (الأول الإجماع) على تعيين العلة (كالصغر في ولاية المال) فإن عليته مجمع عليه (وامتزاج السببين في تقديم الأخ عيناً على الأخ لأب في الأرث، فيقاس ولاية النكاح) على الأصلين، فيقال: الصغير الثيب والبكر مولى عليها في النكاح، كما أنها مولى عليها في المال والجامع الصغر، ويقال الأخ العيني مقدم في ولاية النكاح على العلاتي، كما إنه مقدم عليه في الأرث بجامع اجتماع السببين (ولا يختلف في الفرع بعد تسليمه) أي بعد تسليم وجود العلة فيه لأن تسليم الموجب يوجب تسليم الموجب (وإن كان) الإجماع (ظنياً) أي مظنوناً، كالسكوتي والمنقول آحاداً لأن الظن واجب الاعتبار، فيجب اتباعه وفيه ما فيه، كذا في الحاشية وجهه أنه لما كان مظنوناً صح مخالفته بالاجتهاد وعدم تسليم الحجية (إلّا بادعاء مانع) من الحكم فحينئذٍ يختلف فيه.

(و) المسلك (الثاني: النص، وهو صريح) وهو ما دل على العلية بالوضع كذا في الحاشية (وله مراتب) في الدلالة على العلية قوة وضعفاً (أعلاها لأجل) كقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «إنما جعل الاستئذان لأجل البصر» نقل عنه في الحاشية، رواه ابن أبي شيبة وكذلك من أجل كما في

يزداد شدة بتعاقب الأعصار، فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون: علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم أصول الفقه، فأما الكلام وتفاريع الفقه فلا حاجة إليهما، وكيف يحتاج إلى تفاريع الفقه وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد، فكيف تكون شرطاً في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرط، نعم: إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته، فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضاً.

دقيقة في التخفيف يغفل عنها الأكثرون: اجتماع هذه العلوم الثمانية، إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ بل

رواية الصحيحين: «إنما جعل الاستئذان من أجل النظر» (وكي) نحو قوله تعالى: ﴿**كي تقر عينها**﴾[1] وإذن) نحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم جواباً لما قال دحية رضي الله عنه: أجعل لك صلاتي كلها» (إذن تكفي همك ويغفر ذنبك)» رواه أحمد في حديث طويل (ودونه) أي هذا النوع (اللام) كقوله تعالى: ﴿**كتاب أنزلناه إليك (لتخرج الناس من الظلمات) إلى النور**﴾[2] وإنما كان دون الأول لأنه يستعمل أيضاً لغير التعليل، كالعاقبة إلا أنه لا يمنع الظهور كما قال (والعاقبة) المستعملة هي فيها (مجاز) أي معنى مجازي لا يمنع الظهور (والباء) كقوله تعالى: ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم**﴾[3] وإن بالكسر مخففة) وإنما كانا أدون لأنهما يستعملان شائعاً في المصاحبة، لكنه لا يمنع الظهور كما قال (ومجرد الاستصحاب) المفهوم فيهما (خلاف العرف) الشائع فلا يحمل عليه نحو قوله تعالى: ﴿**أفنضرب عنكم الذكر صفحاً (إن كنتم قوماً مسرفين**﴾[4] بالكسر مخففة في قراءة نافع وأبي جعفر والكسائي وحمزة وخلف، وأما في قراءة الباقين فإن مفتوحة واللام مقدرة عليه (و) أن بالكسر (مثقلة عد جملة) وقد صرح بذلك عبدالقاهر أيضاً، نحو قوله تعالى: ﴿**وما أبرىء نفسي (إن النفس لأمارة بالسوء**﴾[5] وأما) أن (بالفتح فبتقدير اللام) أي يكون للتعليل بتقدير اللام وليس هو للتعليل بنفسه (ودونه) أي هذا النوع (الفاء) فإنه أضعف دلالة عليه، بل إنما يدل على مجرد التعقب في الاستعمال الكثير أيضاً وبلغ ضعف دلالتها (حتى قيل) إنها (إيماء) لا دلالة لها بالوضع (في الوصف) حال من الفاء أي حال كونها داخلة في الوصف، كقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في قتلى أحد: «ادفنوهم بدمائهم (فإنهم يحشرون يوم القيامة) وأوداجهم تشخب دماً، اللون لون الدم والريح ريح المسك»[6](أو) داخلة (في الحكم) نحو قوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة (فاقطعوا) أيديهما**﴾[7](وذلك) أي دخولها

---

(١) سورة القصص الآية ١٣.
(٢) سورة إبراهيم الآية ١.
(٣) سورة آل عمران الآية ١٥٩.
(٤) سورة الزخرف الآية ٥.
(٥) سورة يوسف الآية ٥٣.
(٦) انظر كنز العمال (٤/ ١١٢٥٢ و١١٢٥٣).
(٧) سورة المائدة الآية ٣٨.

يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث، فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها، وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات أو في مسألة النكاح بلا ولي، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها، فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصاً، ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيه فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرّف قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾ وقس عليه ما في معناه، وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة، فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين منها: لا أدري، وكم توقف

تارة في الوصف وتارة في الحكم (لأن الباعث متقدم عقلاً) أي مقدم في التصور، لأنه كالغرض والغاية (متأخر خارجاً) أي في الخارج، فإن الغاية والغرض إنما يترتب على الفعل (فيجوز الوجهان) من دخول الفاء على الوصف نظراً إلى تأخره خارجاً والحكم نظراً إلى تأخره تصوراً (والتعيين) لأحدهما يعرف (بالعقل) فإن العقل يفرق بين الحكم وبين العلة نظراً إلى تأخره تصوراً (ودونه) أي دون الفاء المذكور في كلام الشارع المتبادر مما سبق (ذلك) أي نفسه كائناً (في لفظ الراوي) نحو قوله (سها فسجد) وقد مر تخريجه (وزني ما عز فرجم) وقد مر تخريجه أيضاً، وإنما كان دون الأول (لاحتمال الغلط) من الراوي في فهم العلة بخلاف ما تقدّم (لكنه) أي الغلط احتمال (بعيد) لا ينبغي أن يلتفت إليه فلا ينافي الظهور (وإيماء) معطوف على قوله صريح (وتنبيه وهو ما دل على العلية بالقرينة) وقد يجتمع الإيماء والصريح كما قال صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لما سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر أينقص إذا جف؟ قالوا: نعم؟ قال: «فلا إذاً» رواه الشيخان، ونقل التكلم عليه عن الإمام أبي حنيفة، فإنه صريح بكلمة إذا وإيماء أيضاً، فإنه لولاها لكانت الدلالة على العلية تامة باقية، كما وإلا لما كان لمقارنة قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا بقولهم نعم معنى (فمنه الوقوع موقع الجواب، كقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (للأعرابي) حين قال: هلكت وأهلكت، وقعت على فراشي نهار رمضان (أعتق رقبة) وقد مر تخريجه، ولو لم تكن جناية الأعرابي علة لما كان للجواب معنى (و) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (لابن مسعود) حين سأل عن التوضوء بنبيذ التمر «تمرة طيبة وماء طهور»(١) واختلف في تصحيحه وشرحه في فتح القدير، فلو لم يكن بقاء اسم الماء علة لجواز التوضوء واختلاط الشيء الطاهر غير مانع كان بعيداً (ومنه مقارنة الوصف بالحكم) فإنها تشعر بالعلية (مثل) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: (لايقض القاضي وهو غضبان) رواه البخاري: «ولفظه لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان»(٢) فهذا يومىء إلى أن العلة لوجوب الاجتناب عن القضاء الغضب

---

(١) انظر كنز العمال (٩/ ٢٦٦٧٣ و٢٧٤٩٨).

(٢) انظر كنز العمال (٦/ ١٥٠٣٠).

الشافعي رحمه الله، بل الصحابة في المسائل، فإذاً لا يشترط إلاّ أن يكون على بصيرة فيما يفتي فيفتي فيما يدري، ويدري أنه يدري، ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري، فيتوقف فيما لا يدري، ويفتي فيما يدري.

الركن الثالث: **المجتهد فيه**: والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام، فإن الحق فيها واحد والمصيب واحد، والمخطىء آثم، وإنما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطىء فيه آثماً، ووجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف، فليس ذلك محل الاجتهاد، فهذه هي الأركان، فإذا صدر الاجتهاد التام من أهله وصادف محله كان ما أدى إليه الاجتهاد حقاً وصواباً كما سيأتي، وقد ظن ظانون أن شرط

ثم تنقيح المناط يدل على أنها شغل القلب (وهذا) أي قران الوصف بالحكم (إيماء بالاتفاق فإن ذكر الوصف فقط) دون الحكم (كأحل الله البيع) فذكر الحل وهو علة الصحة (أو) ذكر (الحكم فقط) دون الوصف (نحو: حرمت الخمر) فالمذكور الحرمة، وهو الحكم دون الوصف وهو الشدّة المطربة، (ومنه أكثر العلل المستنبطة ففي كونهما، إيماءُ فيقدّم على) العلة (المستنبطة بلا إيماء) لكون المنصوصة كذلك (مذاهب الأول كلاهما نعم) كذلك لكفاية ذكر أحدهما للإيماء، وفيه ما فيه (و) الثاني (كلاهما) إيماء فيهما إذ لا بد من ذكرهما لأنه بالقرآن يومىء إلى العلية فتأمل فيه (و) الثالث (الأول) وهو ما ذكر فيه الوصف (إيماء دون الثاني) وهو ما ذكر فيه الحكم (وهو الأشبه) بالصواب (لأن الإقتران بالذكر) إيماءً البتة (وذكر الملزوم ذكر اللازم) فذكر الوصف بعينه ذكر الحكم لأنه لازم له، وفيه نظر ظاهر، فإنه هب أن ذكر الملزوم وذكر اللازم، لكنه من أين علم أن الحكم لازم للوصف المذكور وإنما يثبت اللزوم ولو ثبت العلية وبعد فيها الكلام، ثم إن ذكر الملزوم وإن كان يفيد ذكر اللازم عقلاً إلاّ أن الإيماء إنما يكون إذا كانا ملفوظين حقيقة أو حكماً، كما إذا كان أحدهما مقدراً حتى يكون الكلام دالاً عليهما ولو التزاماً، فتأمل (ومنه) أي من الإيماء (الفرق بين حكمين بوصفين) فيعلم أن أحدهما علة لواحد والآخر لآخر (إما بصيغة صفة قتل) قوله صلى الله عليه وعلى وآله وأصحابه وسلم (للراجل سهم وللفارس سهمان) رواه الفقهاء وتكلم عليه بعض أهل الحديث، وتفصيله في فتح القدير، فهذا بعد صحته يدل على أن الفروسية علة لاستحقاق سهمين، والرجالة لاستحقاق سهم (ومثل) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: (لا يرث القاتل[1]) وهو حديث صحيح مشهور (وقد ثبت أن غيره وارث) إذ كان معلوماً من الدين ضرورة توريث العصبات وغيرهم من ذوي الغروض فوقع الفرق بوصف القتل، فعلم أنه علة الحرمان وفيه إشارة إلى أنه لا يجب ذكر الوصفين في الكلام معاً (أو) بصيغة (غاية كحتى يطهرن) فإنه قد فرق فيه بالطهارة عن الحيض والنجاسة به، فعلم أن الأول

---

(١) انظر كنز العمال (١١/ ٣٠٤٣٥).

المجتهد أن لا يكون نبياً، فلم يجوزوا الاجتهاد للنبي وأن شرط الاجتهاد أن لا يقع في زمن النبوة، فترسم فيه مسألتين:

(مسألة)

اختلفوا في جواز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمان الرسول عليه السلام، فمنعه قوم، وأجازه قوم، وقال قوم يجوز للقضاة والولاة في غيبته لا في حضور النبي ﷺ، والذين جوّزوا منهم من قال يجوز بالأذن، ومنهم من قال: يكفي سكوت رسول الله ﷺ، ثم اختلف المجوّزون في وقوعه، والمختار أن ذلك جائز في حضرته وغيبته، وأن يدل عليه بالأذن أو السكوت، لأنه ليس في التعبد به استحالة في ذاته، ولا يفضي إلى محال ولا إلى مفسدة، وإن أوجبنا الصلاح فيجوز أن يعلم الله لطفاً يقتضي ارتباط صلاح العباد بتعبدهم

سبب الحرمة (أو) بصيغة (استثناء) نحو قوله تعالى: ﴿فنصف ما فرضتم (إلاّ أن يعفون﴾[1] فوقع الفرق بالعفو وعدمه، فعلم أن العفو علة للسقوط ولك أن تقول قد وقع الفرق بين حكمي السقوط مطلقاً، ولزوم الكامل بالعفو من الزوجة أو العفو من الزوج، كما في قوله تعالى: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾[1] وهو عندنا الزوج فالعفو منها علة السقوط، ومنه علة اللزوم فتأمل فيه (أو) صيغة (شرط) نحو قوله: صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا» و «(إذا اختلف الجنسان) فبيعوا كيف شئتم» رواه الأكثرون من أهل الحديث، فبإناطة الجواز باختلاف الجنس، وقد كان الحرمة في متحد الجنس إلاّ متساوياً في المقياس علم أنه فارق، فاختلاف الجنس يوجب الحل، إلاّ أن الأصل الحرمة والاختلاف مخلص كما عليه الشافعي على ما نقل مشايخنا عنه، واتحاد الجنس مع المعيار علة الحرمة، لا كما زعم الشافعي من علية الطعم أو الثمنية، ولا كما زعم ما لك من علية الأقتيات (أو) بصيغة (استدراك) نحو قوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم (ولكن يؤاخذكم) بما عقدتم الأيمان﴾[2] فدل على أن المنعقدة علة الكفارة.

(ثم ههنا نكات):

النكتة (الأولى) القول (المختار أن المناسبة) بين الوصف المومىء إليه والحكم (لا بد في الواقع) إذ لا علة دونها (أما ظهورها فليس بشرط في فهم التعليل) من الإيماء (لأن دلالة الإيماء تامة) فلا ينظر إلى ما سواه من المناسبة وغيرها (وقيل) ظهور المناسبة (شرط) لضعف دلالة الإيماء لكونها من قرينة (وقيل: إن فهم التعليل من المقارنة) بين الوصف والحكم (اشترطت) المناسبة، لأن دلالة هذا النحو من الإيماء ضعيفة، وإلاّ فلا يشترط لكونها تامة في الدلالة (واختاره ابن الحاجب).

النكتة (الثانية: النص يدل ظاهراً) بصريحه أو بإيمائه (على علية العين والنظر في تعينها بحذف ما

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٣٧.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٢٥.

بالاجتهاد لعلمه بأنه لو نص لهم على قاطع لبغوا وعصوا، فإن قيل، الاجتهاد مع النص محال، وتعرف الحكم بالنص بالوحي الصريح ممكن، فكيف يردهم إلى ورطة الظن؟ قلنا: فإذا قال لهم: أوحي إليَّ أن حكم الله تعالى عليكم ما أدّى إليه اجتهادكم، وقد تعبدكم بالاجتهاد، فهذا نص، وقولهم: الاجتهاد مع النص محال مسلم، ولكن لم ينزل نص في الواقعة، وإمكان النص لا يضاد الاجتهاد، وإنما يضاده نفس النص، كيف وقد تعبد النبي ﷺ بالقضاء بقول الشهود حتى قال: «إنكم لتختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض» وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كل واقعة حتى لا يحتاج إلى رجم بالظن وخوف الخطأ، فأما وقوعه فالصحيح أنه قام الدليل على وقوعه في غيبته، بدليل قصة

لا دخل له) في العلية والتأثير (كالأعرابية في قصة الأعرابي) فإن أحكام الشرع لا تختص بقوم دون قوم (وكون المحل) للجناية (أهلاً) فإن الفعل الحرام والمشروع سيان في كونهما جنايتين على الصوم (وكون المفطر وقاعاً) فإن من البين أن إيجاب الساتر والكفارة لا يكون إلّا الجناية، ولا جناية في نفس الأكل والشرب والوقاع، فإن الكل مباح على السواء، وإنما الجناية إفساد صوم الشهر المبارك عمداً فهو الموجب (وهذا الحذف) أي حذف كونه وقاعاً (للحنفية) خاصة (يسمى) خبر لمبتدأ هو قوله: والنظر في تعينها (تنقيح المناط، وهو مقبول عند الكل) من أهل المذاهب من أهل الحق (إلّا أن الحنفية لم يصطلحوا على هذا الاسم) وإن سلموا معناه (كما لم يضعوا) اسم (تخريج المناط للنظر في تعريف العلة المستنبطة) وتمييزها من بين سائر الأوصاف (و) كما لم يضعوا إسم (تحقيق المناط للنظر في تعرف تحققها) وإعلام هذا التحقق (في الجزئيات) للعلة (مع الاتفاق في المسمى) وتحققه (وما نسب في البديع وغيره (إليهم نفي التخريج) أي أنهم أنكروا تخريج المناط (فهو بمعنى الإخالة) لا بالمعنى المذكور.

النكتة (الثالثة: عرف الإيماء بالإقتران بما لو لم يكن هو أو نظيره علة كان بعيداً، ومثل للثاني بحديث الخثعمية) المذكور سابقاً (فإنها سألته عن دين الله) الذي هو الحج (فذكر) صلوات الله وسلامه عليه (دين العبد، ونبه على كونه علة للأجزاء) أي فراغ ذمة الأب عن دين العبد (ففهم أن المسؤول عنه) وهو دين الله تعالى (كذلك) أي علة للأجزاء، فذكر دين العبد لكون نظيره، وهو دين الله علة الأجزاء (وأورد) الشيخ (ابن الهمام أن العلة) ههنا (كون المقضى ديناً): لا دين الله ولا دين العبد (وإنما ذكر النظير ليعلم أن) الأمر (المشترك) بين المسؤول وبين المذكور (علة) لا أن نظيره علة المسؤول (أقول) العلة (في بادىء الرأي هو النظير) وهذا القدر يكفي لكونه إيماء، كما أن العلة في ظاهر الأمر الوقاع في حديث الأعرابي (وبعد التنقيح) للمناط (بحيث لا يرد النقض بالصلاة) فإنه لا تجزي صلاة رجل من غيره (يعلم علية الجنس) وهو كونه ديناً كما في قصة الأعرابي ظهر بعد التنقيح أن العلة الجناية الكاملة على الصوم (ولذلك يسمى مثله تنبيهاً على أصل القياس لا نصاً صريحاً، وقد يمثل بقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (لعمر) أمير المؤمنين (وقد سأله عن قبلة الصائم هل تفسد) الصوم (أرأيت) مقولة للقول (لو تمضمضت بماء ثم مججته أيفسد وقيل) على التمثيل (ليس هذا تعليلاً لمنع الإفساد

معاذ، فأما في حضرته فلم يقم فيه دليل، فإن قيل: فقد قال لعمرو بن العاص: أحكم في بعض القضايا، فقال: إجتهد وأنت حاضر؟ فقال: «نعم إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر» وقال لعقبة بن عامر ولرجل من الصحابة: «اجتهدا، فإن أصبتما فلكما عشر حسنات، وإن أخطأتما فلكما حسنة» قلنا: حديث معاذ مشهور قبلته الأمة، وهذه أخبار آحاد لا تثبت احتمل أن يكون مخصوصاً بهما، أو في واقعة معينة، وإنما الكلام في جواز الاجتهاد مطلقاً في زمانه.

مسألة: اختلفوا في النبي عليه السلام، هل يجوز له الحكم بالاجتهاد فيما لا نص فيه والنظر في الجواز والوقوع والمختار جواز تعبد بذلك، لأنه ليس بمحال في ذاته، ولا يفضي

إذ ليس فيه ما يمنعه، إذ غايته) أي غاية ما فيه (عدم ما يوجبه) أي ليس فيه شيء يوجب الإفساد (ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدمه) فلم يكن فيه إيماء العلية أصلاً فليس من الباب أصلاً (بل هو) أي لو تمضمضت إلخ. . (نقض لما توهم) أمير المؤمنين (عمر أن كل مقدمة للمفسد مفسد، كذا في المختصر. أقول: التعليل مبنى على أن الإفساد) للصوم إنما هو (لوجود المفطر حقيقة) فوجد المفطر للإفساد (فعدمه علة لعدمه، فالمقدمة فقط) وليس معه مفطر (لاشتماله عليه) أي لأجل اشتماله على عدم المفطر (يوجب عدمه) أي عدم الفساد، فإن انتفاء العلة المتحدة يوجب انتفاء المعلول (وأما النقض) الذي زعم صاحب المختصر (فإنما يرد لو توقف استفتاء) أمير المؤمنين (عمر) رضي الله تعالى عنه (على تلك الكلية) أي مقدمة المفسد مفسد (وهو) أي التوقف (ممنوع بل) الاستفتاء (مبنى على أن مقدمة الشيء قد يعطي له حكمه، كما في الحج والإحرام) وهذا القدر يكفي للسؤال أهو من هذا القبيل أم لا؟ وإذا لم يتوقف على تلك المقدمة وارتفعت من البين فأي شيء ينقض، فثبت أنها لإبانة العلة لا غير فافهم وتدبر.

(و) المسلك (الثالث: السير والتقسيم وهو حصر الأوصاف) الصالحة للعلية (وحذف ما سوى الوصف (المدّعى) عليته يعني إبطاله (فيتعين) المدّعي (ولا يمنع الحصر مجرداً) عن الاستناد بأحداث وصف آخر (لأن الناظر) المدّعي للحصر (عدل) فيقبل قوله لأنه إنما حكم بعد الاستقراء البالغ، وإذا لم يجد بعد الاستقراء ظن بالحصر وليس المقصود القطع حتى يمنع بعد حصول الظن وفيه تأمل فتأمل (و) لأن (الأصل العدم) لغيره من الأوصاف، وهذا أوهن من بيت العنكبوت كما لا يخفي (بل) إنما يمنع الحصر مستنداً (بإبداء وصف فعليه إبطاله) إتماماً لاستدلاله (ولا يلزم انقطاعه) عن البحث (على) القول (المختار لأن الحصر ظني) فلا مضايقة في ظهور وصف آخر (على أن) الوصف (الباطل كالمعدوم) فلا يضر الحصر ولا ينقطع البحث في الحاشية، قال السبكي وعندي ينقطع إذا كان ما اعترض به مساوياً لما ذكره في الحصر وأبطله، وفيه أن له أن يقول لما كان مساوياً لما أبطلته ما ذكرته، فإن قلت: لعل غرضه أنه لما أبدى وصفاً مساوياً، فقد اعترض على دليل الإبطال، فلا يصح تركه للبطلان، قلت له أن يقول لما كان هو باطلاً عندي تركته. وإذ قد أبديت الآن أشمر ذيلي للأبطال فتأمل فيه. (ثم للحذف طرق، منها الإلغاء وهو بيان الحكم بالباقي) الذي هو المدّعي (فقط) من غير

إلى محال ومفسدة، فإن قيل: المانع منه أنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح، فكيف يرجم الظن؟ قلنا: فإذا استكشف فقيل له: حكمنا عليك أن تجتهد وأنت متعبد به فهل له أن ينازع الله فيه أو يلزمه أن يعتقد أن صلاحه فيما تعبد به، فإن قيل: قوله: نص قاطع يضاد الظن، والظن يتطرق إليه احتمال الخطأ فهما متضادان، قلنا: إذا قيل له: ظنك علامة الحكم، فهو يستيقن الظن والحكم جميعاً، فلا يحتمل، الخطأ، وكذلك اجتهاد غيره عندنا ويكون كظنه صدق الشهود، فإنه يكون مصيباً وإن كان الشاهد مزوّراً في الباطن، فإن قيل: فإن ساواه غيره في كونه مصيباً بكل حال فليجز لغيره أن يخالف قياسه باجتهاد نفسه، قلنا: لو تعبد بذلك لجاز، ولكن دل الدليل من الإجماع على تحريم مخالفة اجتهاده، كما

شركة بوصف آخر (في محل) ما وهو الذي لا يوجد فيه أوصاف أخر (فيعلم أن المحذوف لا دخل له) في الحكم بالمشاركة مع الباقي، فإن قلت: حاصل هذا يرجع إلى أن المحذوف لو كان علة لا تنفى الحكم بانتفائه مع أنه يثبت الحكم مع انتفاء الأوصاف المحذوفة وحينئذٍ يلزم اشتراط العكس. أجاب (ولا يلزم العكس، لأن المراد) ههنا بالإلغاء (نفي الجزئية) فحاصله يرجع إلى أن المحذوف ليس جزء للباقي وإلاّ ثبت الحكم به فقط في هذا المحل فلا يلزم منه العكس، وإنما يلزم لو أريد إبطال استقلال المحذوف (قيل) إذا كان الباقي وجد في محل بدون الأوصاف الملغاة (فالقياس على ذلك المحل يسقط مؤنة الإلغاء) فليقس أوّلاً عليه، فاستعمال السبر والتقسيم مما لا طائل تحته (ويدفع بأنه) أي القياس على ذلك المحل (لا يستمر إذ ربما كان أوصافه أكثر) من الأصل المفروض، فلا بد لإبطاله من استعمال تقسيم وإلغاء ويؤدّي إلى التطويل (ومنها) أي من طرق الحذف (الطردية) أي بيان أن الأوصاف طردية أي ملغاة لم يعتبرها الشارع (أما مطلقاً) أي ملغاة عند رأساً في الأحكام كلها (كالطول والقصر أو في) الحكم (المبحوث عنه كالذكورة والأنوثة في أحكام العتق، ومنها) أي من طرق الحذف (عدم ظهور المناسبة) للأوصاف المحذوفة (ويكفي للناظر) أن يقول (بحثت فلم أجد) ويقبل قوله لعدالته (فإن قال المعترض الباقي كذلك) أي بحثت فلم أجد مناسبة (تعارضاً ووجب الترجيح بالبعدية وغيرها) ولا يكلف المستدل بإثبات المناسبة بين الباقي والحكم (إذ لو أوجبنا على المعلل صار إخالة) وهي مسلك آخر يكفي لإثبات المطلوب ابتداء (كذا في شرح المختصر. أقول) في ردّه (لا بد أن يكون طريق الحذف شاملاً للباقي لئلاّ يلزمم عليه الباطل) وطريق الحذف في هذه الصورة هو عدم ظهور المناسبة، فلا بدّ من أن لا يتحقق في الباقي (فلا بدّ من ظهور المناسبة فيه، كعدم الإلغاء والطرد) أي كما أنه يجب ظهور عدم إلغاء الباقي وعدم كونه طردياً (فالمعترض) ليس معارضاً حتى يطلب الترجيح بل (ناقص) يقول: لو صح دليلكم لزم منه أن لا يكون الباقي علة لعدم وجود المناسبة فيه، فدليلكم باطل، وأيضاً: الترجيح إنما يكون بعد الصلوح، وههنا: إذا أظهر المعترض عدم ظهور المناسبة للباقي فقد أبطل عليته، فأي شيء يرجح (تدبر. ثم إن كان كل من الحصر والأبطال قطعياً لمسلك قطعي مقبول إجماعاً) ومثله ما إذا أثبت الحصر بخبر الواحد أو الإجماع السكوتي أو الآحادي، فإنه وإن كان ظنياً لكنه مقبول عند الكل (وإلاّ فظني) مختلف فيه (وفيه مذاهب) ذهب (الأكثر) من الشافعية والمالكية إلى أنه (حجة

دل على تحريم مخالفة الأمة كافة، وكما دل على تحريم مخالفة اجتهاد الإمام الأعظم والحاكم لأن صلاح الخلق في اتباع رأي الإمام والحاكم وكافة الأمة، فكذلك النبي، ومن ذهب إلى أن المصيب واحد يرجح اجتهاده لكونه معصوماً عن الخطأ دون غيره، ومنهم من جوز عليه الخطأ ولكن لا يقر عليه، فإن قيل: كيف يجوز ورود التعبد بمخالفة اجتهاده، وذلك يناقض الاتباع وينفر عن الانقياد، قلنا: إذا عرفهم على لسانه بأن حكمهم اتباع ظنهم، وإن خالف ظن النبي كان اتباعه في امتثال ما رسمه لهم كما في القضاء بالشهود، فإنه لو قضي النبي بشهادة شخصين لم يعرف فسقهما فشهدا عند حاكم عرف فسقهما لم يقبلهما، وأما التنفير فلا يحصل، بل تكون مخالفته فيه كمخالفته في الشفاعة وفي تأثير النخل

للناظر والمناظر) زعماً منهم أنه يفيد ظن العلية، وكل ما هو كذلك يقبل (وعن الحنفية) كلهم (إلاّ) الشيخ أبا بكر (الجصاص و) الشيخ (المرغيناني) هذا المسلك (ليس بحجة أصلاً) لا للناظر ولا للمناظر (لأن) الوصف (الباقي) بعد الحذف (لم يثبت اعتباره) شرعاً (لظهور التأثير) ولا بدّ من ظهور التأثير شرعاً في الحجية، والتأثير عندنا اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم أو جنسه، أو اعتبار جنسه في جنس الحكم أو نوعه، كما مر (ثالثها) أنه (حجة لهما) أي للناظر والمناظر (إن أجمع على تعليل الأصل، وعليه الإمام) إمام الحرمين، لأن الإجماع صار تعليل الأصل مقطوعاً، والمظنون فيما قطع بأصله واجب العمل دون غيره (رابعها) أنه (حجة للناظر لا للمناظر) لعل وجه فرقهم أنه يفيد الظن للناظر، ولا يفيد للمناظر، فإن دعوى الحصر ليس إلاّ بحسب ظنه، وظنه لا يكون حجة على الغير، لأن الأذهان خلقت متفاوتة، قرب مقدمة يقبله بعض الأذهان دون آخر، فكيف ظنه حجة على غيره فافهم.

(و) المسلك (الرابع المناسبة) وقد مر تفسيرها وهي (أن ثبت اعتبارها) شرعاً (وتأثيرها) بالمعنى الذي مر ذكره (كا) لمناسبات (التي لحفظ الكليات الخمس) الضرورية التي مرت (حجة اتفاقاً) بيننا وبين أصحاب المذاهب الثلاثة الباقية (كما تقدم، وما ليس كذلك) من المناسب الذي لم يظهر اعتباره وتأثيره باعتبار الجنس والنوع لا بنص ولا إجماع (وهو الإخالة، ويسمى تخريج المناط) أيضاً (حجة عند الشافعية) بل المالكية أيضاً، بل الحنابلة أيضاً (لحصول الظن) بالعلية (بإبداء المناسبة الحكم والوصف) بأن يكون حالياً لنفع أو دافعاً لمضرة (كالتحريم والإسكار) فإنه مورث لمفسدة، فيناسب التحريم لدفعها، والظن واجب الاتباع، ثم اعلم قد وقع لمشايخنا عبارات في تفسيرها منها إبداء مناسبة صالحة، لأن يضاف إليها الحكم عقلاً، وهو مساوٍ ولما مر من إبداء وصف فنضبط جالب لنفع أو دافع لضر، ومنها ما ذكره القاضي الإمام أبو زيد ما لو عرض على العقول السلمية تلقته بالقبول، وهذا أيضاً يرجع إلى ما ذكر فإن التلقي إنما يكون للجلب نفع أو دفع مضرة، ومنها للإمام النسقي كون الوصف مخيلاً أي موقعاً في القلب خيال الصحة، وقال أنه مجرد الظن وهو لا يغني من الحق شيئاً وغايته أن يجعل مثل الإلهام، وهو لا يصلح حجة، ولأنه لا يطلع عليه غيره، فلا يكون حجة على الغير. ولعل هذا الخبر أراد بالتخيل ما يخيله العقل صحيحاً كان، أو فاسداً، فأورد ما أورد لكن

ومصالح الدنيا، فإن قيل: لو قاس فرعاً على أصل أفيجوز إيراد القياس على فرعه أم لا إن قلتم لا فمحال، لأنه صار منصوصاً عليه من جهته وإن قلتم نعم، فكيف يجوز القياس على الفرع؟ قلنا: يجوز القياس عليه، وعلى كل فرع أجمعت الأمة على إلحاقه بأصل، لأنه صار أصلاً بالإجماع والنص، فلا ينظر إلى مأخذهم، وما ألحقه بعض العلماء فقد جوز بعضهم القياس عليه، وإن لم توجد علة الأصل، أما الوقوع فقد قال به قوم وأنكره آخرون وتوقف فيه فريق ثالث وهو الأصح، فإنه لم يثبت فيه قاطع. احتج القائلون به بأنه عوتب عليه الصلاة والسلام في أسارى بدر، وقيل: «ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض»[1] وقال النبي عليه السلام: «ولو نزل عذاب ما نجا منه إلاّ عمر» لأنه كان قد أشار

أصحاب المناسبة لا يريدون ذلك، بل يريدون بكونه مخيلاً عند العقل أن يكون له مناسبة مع الحكم بحيث يتلقاه العقل بالقبول ويظن ظناً قوياً، وليس هو مما لا يغني من الحق شيئاً وكونه مثل الإلهام لا يضر، فإنه حجة من حجج الله تعالى، ولو سلم فالفرق واضح، فإن الإلهام وقوع شيء في العقل لا يمكن تصحيحه، بدليل بخلاف المناسبة، وعدم إطلاع الغير عليه ممنوع، بل مما يكن تبيينه لجلبه نفعاً أو دفعه ضراً (خلافاً للحنفية) فإنهم لا يقبلون الإخالة أصلاً (لأنها) وإن كانت مفيدة للظن، لكنها (لبست ملزومة لوضع الشارع عليه ما قامت به) ولا يظن أيضاً بوضعه (للتخلف كثيراً كما في) المناسب (معلوم الإلغاء) كالصنائع الشاقة، فإنها مناسبة للتخفيف أشد مناسبة من مشقة السفر، لكن الشرع اعتبر الثانية وأهدر الأولى (والمصالح المرسلة) فإنها أيضاً مناسبة، لكنها لم تعتبر شرعاً، وإذا لك يورث ظن اعتبار الشارع لم يكن حجة شرعية إنما هي من هوسات العقل فلا تعتبر، ولعل هذا هو مراد الإمام النسفي إنه مجرد ظن، يعني إنه ليس ظن اعتبار الشارع فهو لا يغني من الحق شيئاً. فإن قلت: الإخالة تفيد الظن البتة والإجماع انعقد على اعتبار الظن، قال: (والإجماع على العمل بالظن إنما هو على تقدير كونه) أي الظن (شرعياً) حاصلاً من جهة الشرع وظناً لاعتبار الشارع، هذا: ثم ههنا بحث هو إنه لو تم ما ذكر لزم أن لا يكون ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم حجة أصلاً، فإنه إنما ظهر من الشرع نوع منه في نوع الحكم ولا يلزم منه تأثير نوع في نوع آخر من الحكم، فلم يبق إلاّ مجرد ظن وهو لا يغني من الحق شيئاً وفي المرسل الملائم أظهر، فما هو جوابكم فهو جوابنا هذا: ولعل الحق غير خفي على ذي كياسة، فإنه لما دل المناسبة على صلوحه للعلية وثبت اعتبار الشارع جنسها في جنس الحكم أو نوعه حدث ظن اعتباره إياه ظناً قوياً، وهذا الظن حادث من الشرع ومتعلق باعتبار الشارع وإنكار هذا عسى أن يكون مكابرة، ومطلق احتمال عدم اعتبار نوع آخر لا يضر مدعانا، فإن المدعي الظن القوي الشرعي، ولا يضره الاحتمال فافهم (وأما استدلالهم بأنه) أي تخريج المناط (لا ينفك عن المعارضة إذ) كما يقول المعلل عرضت على عقلي فتلقاه كذلك (يقول الخصم: لم يقبل عقلي) إذ عرضت عليه (فلو تم) فيه إشارة إلى أنه لا يتم، لأن له أن يبدي وجه المناسبة فيقبله العقل ولا يستطيع

---

(١) سورة الأنفال الآية ٦٧.

بالقتل، ولو كان قد حكم بالنص لما عوتب، قلنا: لعله كان مخيراً بالنص في إطلاق الكل أو قتل الكل أو فداء الكل، فأشار بعض الأصحاب بتعيين الإطلاق على سبيل المنع عن غيره، فنزل العتاب مع الذين عينوا لا مع رسول الله ﷺ، لكن ورد بصيغة الجمع، والمراد به، أولئك خاصة، واحتجوا بأنه لما قال: «لا يختلي خلاها ولا يعضد شجرها» قال العباس: إلاّ الأذخر، فقال ﷺ: «إلاّ الأذخر» وقال في الحج: «هو للأبد، ولو قلت لعامنا لوجب» ونزل منزلاً للحرب فقيل له: إن كان بوحي فسمعاً وطاعة. وإن كان باجتهاد ورأي فهو منزل مكيدة فقال: «بل باجتهاد ورأي» فرحل؟ قلنا: أما الأذخر فلعله كان نزل الوحي بأن لا يستثنى الأذخر إلاّ عند قول العباس، أو كان جبريل عليه السلام حاضراً فأشار عليه

الخصم بعد ذلك أن يقول: لم يقبل عقلي (لا يدل إلاّ على نفي الحجية في حق الغير كما يقول به) القاضي الإمام (أبو زيد) ولا يلزم منه نفي الحجية رأساً والمدعي هذا دون ذلك فافهم.

(تنبيه: الشبه وهو ما ليس بمناسب لذاته، بل يوهم المناسبة وذلك) التوهم إنما هو (بالتفات الشارع إليه في بعض الأحكام) فيتوهم منه المناسبة (كقولك: إزالة الخبث طهارة تراد للصلاة فتعين فيها الماء) ولا يجوز مائع آخر (كإزالة الحدث) يتعين فيه الماء، فكونها طهارة مرادة للصلاة، ليس هذا مناسباً لوجوب الماء، بل إنما يناسبه إزالة ما هو نجس، لكن في الحدث لا يمكن إزالتها إلاّ بالتعبد، وذلك بالماء، وفي الخبث بإزالة عينه (ليس بعلة ولا مسلك) خبر لمبتدأ، وهو قوله: الشبه (عندنا، وعليه) القاضي (الباقلاني والصيرفي وأبو إسحٰق الشيرازي) كلهم من الشافعية (وأما سائر الشافعية فبعضهم) قالوا (إنه علة، وليس بمسلك) بل إن ثبت بمسلك من المسالك ونحوه يقبل وإلاّ لا (وعليه ابن الحاجب) من المالكية (وأكثرهم على أنه من المسالك) وهو باطل قطعاً. إذ ليس فيه مناسبة تفيد ظن العلية وإن أفاد ظناً ضعيفاً: فهو لا يغني من الحق شيئاً، ثم اختلفوا (فمنهم من اعتبره) مسلكاً (مطلقاً) مثل سائر المسالك (وكثير على أنه) ملك ضعيف (لا يصار إليه مع إمكان مسلك آخر، وقد يقال) الشبه (لا شبه وصفين) كائنين (في فرع تردد بهما بين أصلين، كالآدمية والمالية) ثابتين (في العبد المقتول تردد بهما بين الحر) لأن الآدمية تقتضي كون دمه أشرف مثل شرافة الحر (فتؤخذ ديته) كما تؤخذ في الحر (و) بين (الفرس) فإن المالية تحكم أنه مثله (فتؤخذ قيمته بالغة ما بلغت) كما تؤخذ في الفرس المتلف (وهو) أي العبد المقتول (بالحر أشبه لأن المشاركة أكثر) ولأنه مبقي في حق الدم شرعاً على آدميته مثل الحر (وهذا المعنى ليس مما نحن فيه).

والمسلك (الخامس الدوران وهو الطرد) أي كلما وجد الوصف وجد الحكم (والعكس) أي كلما انتفى الوصف. انتفى الحكم (نفاه الحنفية وكثير من الأشعرية كالغزالي) الإمام حجة الإسلام (والآمدي والأكثر) سواهم قالوا (نعم) حجة (فقيل) حجة (ظناً وعليه شافعية العراق. وقيل) حجة (قطعاً، وشرط بعضهم) في حجية الدوران (قيام النص في حال وجود الوصف) فيثبت الحكم (و) في حال (عدمه، ولا حكم له) فيقطع حينئذ بأن العلة هو الوصف لدوران الحم معه دون النص (كآية الوضوء) وهو قوله

بإجابة العباس، وأما الحج فمعناه، لو قلت لعامنا لما قلته إلاّ عن وحي ولوجب لا محالة، وأما المنزل فذلك اجتهاد في مصالح الدنيا، وذلك جائز بلا خلاف، إنما الخلاف في أمور الدين.

أحتج المنكرون لذلك بأمور.

أحدهما: أنه لو كان مأموراً به لأجاب عن كل سؤال ولما انتظر الوحي.

الثاني: أنه لو كان مجتهداً لنقل ذلك عنه واستفاض.

الثالث: أنه لو كان لكان ينبغي أن يختلف اجتهاده ويتغير فيتهم بسبب تغير الرأي.

تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة﴾[1] الآية (فإن الوضوء) يجب (بالحدث وإن لم يكن القيام ولا يجب بعدمه) أي الحدث (وإن كان) القيام فالنص لا دخل له في الحكم (وليس) هذا الرأي (بشيء: لأن التعليل حينئذٍ) أي حين انتفاء الحكم لانتفائه ووجود الحكم بوجوده مع قيام النص في الحالين (يعود على أصله بالإبطال) فلا يصح، لأنه قد تقدم أن من شرط التعليل عدم العود إلى أصله بالإبطال (والمراد في الآية) إذا قمتم (وأنتم محدثون، كما هو مأثور عن ابن عباس وقد قرأ) إذا قمتم (من مضاجعكم) فالنص إنما يفيد وجوب الوضوء بالحدث دون مطلق القيام، فعند عدم الحدث ليس النص قائماً. قال: (النافون: أولاً) لو كان الدوران مسلكاً للعلة لثبتت أينما ثبت، لكنه (تخلف في المتضايقين) فإن أحد المتضايقين دائر مع آخر وجوداً وعدماً ولا علية (وأجيب) التخلف (بمانع قطعاً) وهو لا يقدح فالملازمة ممنوعة، فإن كونه مسلكاً إنما هو إذا لم يكن هناك مانع قوي، وأنت لا يذهب عليك أن المقصود أن الدوران أمر أعم من التضايف، ولما كان هو مانعاً عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من أين يفيد العلية فافهم. وبعد هذا فليس إلا الجدل (و) قالوا (ثانياً): إن حاصل الدوران إنما هو عدم انفكاك كل عن الآخر، وهو أعم من العلية وأجاز أن يكون ملازماً كالرائحة المنكرة للخمر، فلا يثبت به العلية (واجب إن أردت بالجواز تساوي الطرفين منع) بل العلية راجحة (وإن أردت عدم الامتناع) عقلاً (لم يناف الظن) فإن الظن لا يقطع الاحتمال (أقول: لك أن) تختار الشق الأول و (تستدل على التساوي بأستواء العلة والملازم في الإتصاف بالطرد والعكس) لعمومه من كل منهما (فلا ترجيح) لأحدهما (إلاّ بمرجح) من خارج (فلا يكون) الدوران (بمجرد دليلاً، ومن ههنا: قيل صلوح العلية لظهور المناسبة شرط) وإلاّ فلا أولوية لها من العكس (فافهم و) احتجوا (ثالثاً) حال كون ما احتجوا به مختصاً (للغزالي) الإمام(الأطراد سلامة عن النقض) لا غير، فغايته أنه سلامة عن مفسد واحد (والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب السلامة) عن المفسدات (مطلقاً) فلا يوجب العلية (ولو أوجب) السلامة مطلقاً ف (لا يوجب الاقتضاء) ولا علية بدونه (والعكس ليس شرطاً) في العلية (بل وجوده كعدمه) فى الباب (وأجيب) بأن غاية ما لزم من بيانكم أن الأطراد لا يوجب العلية وكذا العكس

---

(١) سورة المائدة الآية ٦.

قلنا: أما انتظار الوحي فلعله كان حيث لم يمتدح له اجتهاد، أو في حكم لا يدخله الاجتهاد أو نهي عن الاجتهاد فيه، وأما الاستفاضة بالنقل فلعله لم يطلع الناس عليه وإن كان متعبداً به، أو لعله كان متعبداً بالاجتهاد إذا لم ينزل نص وكان ينزل النص فيكون كمن تعبد بالزكاة والحج إن ملك النصاب والزاد، فلم يملك فلا يدل على أنه لم يكن متعبداً، وأما التهمة بتغير الرأي فلا تعويل عليها، فقد اتهم بسبب النسخ، كما قال تعالى: ﴿قالوا إنما أنت مفتر﴾[1] ولم يدل ذلك على استحالة النسخ كيف وقد عورض هذا الكلام بجنسه؟ فقيل لو لم يكن متعبداً بالاجتهاد لفاته ثواب المجتهدين، ولكان ثواب المجتهدين أجزل من

وأما مجموعهما فيجوز أن يكون موجباً إذا (قد يكون للاجتماع استلزام) العلية وإن لم يكن للآحاد (كالخاصة المركبة من عرضيــن عامين) فإن كل واحد منهما وإن كان عرضاً عاماً لكن المجموع مختص، فللاجتماع أثر ليس في الانفراد، وهذا غير واف فإن مقصود الإمام أن الدوران اجتماع أمرين وإن كان لأحدهما دخل دفع بعض ما هو منا في العلية، لكن الأمر الآخر ليس له دخل أصلاً فالمجموع منهما كيف يكون دالاً على الاقتضاء والعلية وهل هذا إلاّ كجمع الطرد مع عدم كونه حكماً شرعياً، وأما العرضان العامان فيحتمل أن يكون كل منهما خاصة إضافية، فلكل دخل في الاختصاص، فعند الاجتماع يشتد الاختصاص بخلاف ما نحن فيه، والأخصر أن المجموع إنما يؤثر في شيء إذا أثر كل من أجزائه ولو حين الاجتماع، وأجزاء الدوران الطرد والعكس ولا دخل لهما في الاقتضاء أصلاً لما بين فافهم. وقد يقال: مقصود الإمام أن للعلة شروطاً معتبرة، ولا يدل إلاّ على واحد منها، فلا يصلح دليل العلية، وليس فيه استدلال بعدم علية الأجزاء على عدم علية المجموع حتى يرد ما ذكر، وفيه أيضاً شائبة من الخفاء لأنه لا يجب أن يدل المسلك على تحقق الشروط، نعم: يجب في نفس الأمر، كما أن النص يدل على العلية لا على تحقق شروطها، فكذلك الدوران يجوز أن يكون مسلكاً وإن لم يدل على الشروط فتأمل. قال: (المثبتون) للعلية (إذا وجد الدوران ولا مانع من معية أو تأخر أو غيرهما حصل العلم) بالعلية (أو) القائل بالظن يقول حصل (الظن عادة كما في دوران غضب إنسان على اسم) فإنه يدل دلالة واضحة على أنه علة الغضب (حتى يعلمه الأطفال) وقد يتوهم أنه إذا كان كذلك صار العلم الحاصل به علماً ضرورياً كالتجريبات والحدسيات. قال: (ولا يلزم أن يكون العلم) الحاصل (به ضرورياً كما وهم، لأن حصول المبادىء قد لا يتفق دفعة) بل بالتدريج والحركة فلا يكون ضرورياً (وأجيب بأن حصول العلم بمجرده ممنوع: نعم) يدل على الملازمة المطلقة و (يحصل) العلم أو الظن بالعلية (عند ظهور انتفاء الغير) من أنحاء الملازمة، فليس الدوران نفسه دليلاً ومسلكاً، وبعبارة أخرى إن أردت بقولك الدوران مفيد عند عدم المانع أنه مفيد عند انتفاء الموانع كلها فمسلم لكن من الموانع انتفاء المناسبة أو انتفاء التأثير، فلا بد من انتفائه فلا يلزم استقلال الدوروان مسلكاً، بل راجع إلى المناسبة وغيرها وإن أريد معيناً أو مبهماً منعنا الملازمة (ودفع) هذا الجواب (بأنه قدح في التجريبات) فإنه قد علم بالتجربة حصول العلم به بمجرده (فإن الأطفال يقطعون به كذا في شرح المختصر) وهذا

---

(١) سورة النحل الآية ١٠١.

ثوابه، وهذا أيضاً فاسد، لأن ثواب تحمل الرسالة والأداء عن الله تعالى فوق كل ثواب. فإن قيل فهل يجوز التعبد بوضع العبادات ونصب الزكوات وتقديراتها بالاجتهاد؟ قلنا: لا محيل لذلك، ولا يفضي إلى محال ومفسدة، ولا يعد في أن يجعل الله تعالى صلاح عباده فيما يؤدى إليه اجتهاد رسوله، لو كان الأمر مبيناً على الصلاح ومنع القدرية هذا وقالوا: إن وافق ظنه الصلاح في البعض فيمتنع أن يوافق الجميع، وهذا فاسد، لأنه لا يبعد أن يلقى الله في اجتهاد رسوله ما فيه صلاح عباده هذا، هو الجواز العقلي أما وقوعه فبعيد، وإن لم يكن محالاً بل الظاهر أن ذلك، كله كان عن وحي صريح ناص على التفصيل.

شيء عجاب فإن شهادة التجربة على حصول العلم به بمجردة مطلقاً ممنوعة، وكيف تشهد به مع أن الدوران في التضايف أتم وأشد ولا علية، وإن شهدت بحصول العلم عند عدم المانع فشهادتها مسلمة، لكنك قد علمت أن من الموانع فقدان التأثير، فالعلم إنما يحصل إذا فقد هذا الفقدان فوجب المناسبة (أقول فيه تأمل فتأمل) فإنه إن أراد شهادة التجربة على وجود الحكم عند المدار فمسلم لكنه غير مانع، وإن أريد معرفة علية المدار فشهادة التجربة ممنوعة والأطفال إنما يقطعون بوجود الغضب عند هذا الاسم. وأما أن علته ماذا فلا ظن به، فضلاً عن القطع وكذا الحال في سائر التجريبات فتأمل.

واعلم أن حاصل الدوران وجود الحكم عند وجود المدار في غير الفرع وانتفاؤه عند انتفائه في غيره، وأما الفرع فحاله غير معلوم، ولذا يحتاج إلى إثبات علية المدار ليعلم في الفرع فالدوران إنما يوجب أن المدار ملازم للحكم في بعض المحال، والبعض مشكوك الحال، فحينئذ يجوز أن تكون الملازمة اتفاقية لأجل مقارنته بعلة في ذلك البعض، فيستلزم الحكم، ولا توجد تلك العلة في الفرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم، كون المدار علة ولا كونه ملازماً لها فافهم (ثم اعلم أن الحنفية ينسبون الدوران إلى أهل الطرد) دون أهل الفقه (إذ يريدون من لا يشترط ظهور التأثير الذي هو الملائمة عند الشافعية) وبأهل الفقه من اعتبر التأثير (وعلى هذا فالسبر والاخالة، كذلك) لا بدّ أن ينسب إلى أهل الطرد (وأما من يضيف الحكم إلى ما لا مناسبة له أصلاً فلم يوجد) حتى يعني بأهل الطرد (كما في التحرير) وهذا التوجيه توجيه حسن لو تحمل عباراتهم ذلك، فإن قلت: كيف نفيتم وجود من يضيف الحكم إلى غير المناسب مع أنه ينسب الحكم إلى العلامة كما في الدلوك؟ أجاب بقوله: (والاضافة إلى الإمارة والعلامة كالدلوك للوجوب) يضاف إليه وجوب الصلاة (اتفاق لكنه ليس من العلة إجماعاً لا مجازاً) والكلام في العلة الحقيقة.

(**تكملة**: الحنفية قالوا) الوصف (الخارج) عن الشيء احترازاً عن الأركان (المتعلق بالحكم إما مؤثر فيه) وباعث عليه (وهو العلة وتقدمت بأقسامها أو مفض إليه بلا تأثير) فيه (وهو السبب وقد يطلق مجازاً على العلة) أيضاً (أولاً) يكون مؤثراً ولا مفيضاً (فإن توقف عليه وجوده فالشرط) وإن لم يتوقف فلا بد أن يكون دالاً محضاً، فهو المسمى بالعلامة كما قال: (وإن دل فالعلامة، ثم كل سبب طريق للحكم) ومفض إليه (ويتخلل العلة بينه وبينه) أي بين الحكم وبين السبب. فإنه لو لم تتخلل العلة ولم يوجد الحكم قطعاً فلا إفضاء أصلاً (فإن أضيف إليه العلة) بأن يكون موجباً للعلة المؤثرة في الشيء

النظر الثاني: في أحكام الاجتهاد والنظر في حق المجتهد في تأثيمه وتخطئته وإصابته وتحريم التقليد عليه، وتحريم نقض حكمه الصادر عن الاجتهاد، فهذه أحكام النظر.

الأول: في تأثيم المخطىء في الاجتهاد، والإثم ثم ينتفي عن كل من جمع صفات المجتهدين إذا تمم الاجتهاد في محله، فكل اجتهاد تام إذا صدر من أهله وصادف محله فثمرته حق وصواب، والإثم عن المجتهد منفيّ، والذي نختاره أن الإثم والخطأ متلازمان، فكل مخطىء آثم وكل آثم مخطىء ومن انتفى عنه الإثم انتفى عنه الخطأ، فلنقدم حكم الإثم

(فهو) السبب (في معنى العلة، كسوق الدابة فوطئت آدمياً فهو) أي السوق (لم يؤثر في التلف) وإنما أثر فيه الوطء وهو مضاف إليه (لكن لوطئها) الذي هو العلة (إضافة إليه) فيكون سبباً في معنى العلة، فإن قلت: كيف يكون التلف الحرام سبباً منه، وكيف يكون هو بمنزلته مع أنه مباح. قال: (والسوق بشرط السلامة هو المشروع) لا المطلق بأي طريق كان (فتجب الدية) لكونه مباشراً لما هو في معنى العلة، فوجد التعدي منه في إتلاف نفس معصومة، فيجب ضمانه (لأجزاء المباشرة) أي لا يجب ما هو جزاء المباشرة أي الفعل (كالحرمان من الميراث إن كان المتلف قريباً (ونحوه) من القصاص والكفارة إلا استحباباً واحتياطاً (ومنه الشهادة) وهي على القتل العمد العد وإن سبب (للقصاص فإنها مؤدية إليه بواسطة إيجابه القضاء وتمكن الولي) فتكون سبباً لتخلل العلة، لكنه ليس القضاء صالحاً لإضافة التلف الحرام إليه، فإنه مجبور شرعاً، ولا فعل الولي، لأنه اعتمد الحجة، فلم يبق إلا الشهود إذا كانوا كاذبين، فهي سبب في معنى العلة (فعليهم الدية إذا رجعوا) لأنهم أتلفوا نفساً معصومة، فيجب جزاء محل التلف (لا القصاص) أي لا يجب القصاص (لأنه جزاء المباشرة) والفعل ولم يوجد منهم (وعند الشافعي) رحمه الله تعالى (يقتص إذا قالوا: تعمدنا الكذب لقتله) فأماإذا قالوا: أخطأنا، وولى المقتول يدعى التعمد يحلف، فإن حلف يقضي بالدية المغلظة في ماله، والشافعي رضي الله عنه إنما حكم بهذا مع أنه لا ينازعنا في هذا الأصل (لأن السبب المؤكد بالقصد الكامل كالمباشرة) حكماً، وكيف لا يكون كالمباشرة، وإنما شرع القصاص فيها لحكمة الزجر لينزجر الناس عن القتل وإذا لم يعد هذا النحو من التسبيب مباشرة حتى لا يحكم بالقصاص فأتت حكمة الزجر ويفتح باب شيوع القتل بهذا الوجه (بخلاف وضع الحجر في الطريق) لأنه لم يتأكد بالقصد الكامل (ودفع) قول الشافعي رضي الله عنه (بأن القصاص بالمائلة) كما قال تعالى: ﴿فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾[1] (ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وإن تأكد) بالقصد الكامل، وله أن يقول: المعتبر المماثلة في المقصود، وهو يحصل من الفعلين على السواء بأكمل الوجوه، ولعل ما قال الشافعي رضي الله عنه إستحسان فافهم (وإن لم تضف إليه) عطف على قوله: إن أضيف أي إن لم يضف العلة إليه (فهو) السبب (الحقيقي كالدلالة) على مال المسلم (للسارق) فسرق بعد الدلالة (فلا يضمن) الدال (المسروق، لأن الدال ليس كالفاعل المختار) إذ الدلالة لا تستلزم السرقة، فإنها من اختيار السارق، واختياره ليس مضافاً إلى الدلالة، فلم تضف

---

(١) سورة البقرة الآية ١٩٤.

أوّلاً فنقول: النظريات تنقسم إلى ظنية وقطعية فلا، إثم في الظنيات إذ لا خطأ فيها والمخطىء في القطعيات آثم، والقطعيات ثلاثة أقسام: كلامية وأصولية وفقهية.

أما الكلامية: فنعني بها العقليات المحضة، والحق فيها واحد، ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم، ويدخل فيه حدوث العلم وإثبات المحدث وصفاته الواجبة، والجائزة والمستحيلة وبعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات وجواز الرؤية وخلق الأعمال وإرادة الكائنات، وجميع ما الكلام فيه مع المعتزلة والخوارج والروافض والمبتدعة وحدّ المسائل الكلامية المحضة ما

السرقة إلى الدليل بوجه فلا يضمن (ومن ثمة) أي من أجل أن الدال ليس كالفاعل المختار (لا يشترك في الغنيمة من دل) لعسكر المسلمين (على حصن ولم يذهب مع المجاهدين) وإنما جاهد العسكر بأنفسهم ففتحوا فغنموا غنيمة، فليس للدال حق فيه، لأنه سبب محض لا يضاف إليه الفتح، والجهاد بوجه أصلاً، هذا (بخلاف المودع والمحرم إذا دلّا) السارق والصائد (على الوديعة والصيد) فسرق السارق الوديعة وقتل الصائد الصيد (حيث يضمنان) المودع للوديعة المسروقة والمحرم للصيد المقتول (وذلك لأن الدلالة) على الوديعة للسارق وعلى الصيد للصائد (ترك الحفظ) للوديعة (وإزالة الأمن) للصيد (وقد التزماهما) أما المودع فبالاستيداع، وأما المحرم فبالاحرام (فكل مباشر للجناية) المؤدية إلى التلف، فيجب الضمان (بخلاف صيد الحرم) وقد دل عليه رجل للصائد (والدال غير المحرم لأن أمنه) كان (بالمكان ولم يزل بالدلالة) كما كان فلم يوجد منه جناية مؤدية إلى التلف. وقد يقال: فينبغي أن لا يضمن المحرم الدال عليه لعموم الدليل، وجوابه أن دلالة المحرم جناية على الإحرام، فيجب الجزاء، لا لأنه جناية على صيد الحرم وجناية المحرم على صيده مطلقاً جناية موجبة للضمان. فلا يتوجه إليه ما أورد، كما أشار إليه المصنف في الحاشية بقوله، وفيه ما فيه (وأورد أن الأجنبي) الدال للسارق (التزم بعقد الإسلام أن لا يدل سارقاً) كما التزم المودع بالاستيداع والمحرم بالاحرام (وقد ترك) هذا الملتزم وأفضى إلى اتلاف مال معصوم، فينبغي أن يضمن الدال هناك لجريان دليل المحرم والمودع الدالين (وأجيب بأن الإسلام التزام حقية ما جاء به النبي ﷺ) وآله وأصحابه (وسلم إجمالاً) لا التزام خصوص عدم الدلالة على هذا المال (فهناك لزوم) للحفظ بالإسلام (لا التزام) والموجب هذا الالتزام بخلاف المودع حين استودع فإنه من البين أنه التزم الحفظ، وإلّا لم يودعه، وكذا المحرم (ولو سلم) أن التزام للحفظ (فمع الله تعالى) أي فهو التزام مع الله (لا مع العبد) فالدلالة جناية في حق الله تعالى، فيجب الجزاء من عنده، ولا يجب للعبد شيء (فيلزم الإثم لا الضمان) فإن قلت: فينبغي أن لا يضمن الساعي إلى السلطان الظالم فأخذ بسعايته المال من غير حق، مع أنهم افتوا أنه يضمن. قال: (وفتوى المتأخرين بالتضمين بالسعاية) إلى السلطان الظالم ليأخذ المال ظلماً (بخلاف القياس) فإن مقتضاه ما ذكر (استحساناً لغلبة السعادة إلى الظلمة في زماننا) فلو لم يوجب الضمان عليهم وهو لا يقدر أن يأخذ من الآخذ لتوي المال ويتضرر المسلمون تضرراً عظيماً (وقد يطلق السبب مجازاً على تعليق الطلاق ونحوه) كالاعتاق والنذر (لأنه غير مفض إلى الوقوع، بل مانع) له لما مر أن التعليق يمنع المعلق بالشرط عن السببية فإذن ليس هو سبباً حقيقة (وإنما له نوع إفضاء ولو بعد حين) ولذا يسمى به مجازاً

يصح للناظر درك حقيقته بنظر العقل قبل ورود الشرع، فهذه المسائل الحق فيها واحد، ومن أخطأه فهو آثم، فإن أخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فهو كافر، وإن أخطأ فيما لا يمنعه من معرفة الله عز وجل ومعرفة رسوله كما في مسألة الرؤية وخلق الأعمال وإرادة الكائنات وأمثالها فهو آثم من حيث عدل عن الحق وضلّ، ومخطىء من حيث أخطأ الحق المتيقن، ومبتدع من حيث قال قولاً مخالفاً للمشهورين السلف ولا يلزم الكفر.

وأما الأصولية: فنعني بها كون الإجماع حجة وكون القياس حجة وكون خبر الواحد حجة، ومن جملته خلاف من جوّز خلاف الإجماع المنبرم: قبل انقضاء العصر وخلاف

(فإذا تحقق الشرط صار علة حقيقة) مؤثرة في الحكم (بخلاف السبب في معنى العلة، لأنه لم يؤثر في الحكم وإن أثر في علته فافترقا) وتميزا من هذا الوجه (ثم هذا المجاز كالعلة الحقيقية عند الحنفية) فإنه يمين وهو انعقد للبر بأن يترتب الجزاء لو خالف، فلا يبقى إلاّ إذا صلح لأن يترتب عليه الجزاء ظاهراً، كما هو حكم العلة الحقيقية(فلا يبقى) التعليق (إلاّ ببقاء المحل) ويفوت بفوات المحل (خلافاً لزفر) الإمام، فعنده ليس له شبه بالحقيقة أصلاً، ولا ينتظر بقاءه إلى بقاء المحل (وثمرته) أي ثمرة هذا الخلاف (أن تنجيز) الطلقات (الثلاث بعد التعليق مبطل له) أي للتعليق (عندهم) لفوات المحل (خلافاً له وقد مر في المقالات ما هو الحق) فارجع هناك.

(وأما الشرط فحقيقي) عقلي (كالحياة للعلم وجعلي للشارع، كالشهود للنكاح) والشارع جعلها شرط له، وليس له وجود عنده بدونها (والعلم بوجوب العبادات على من أسلم في دار الحرب) لعدم تمكنه من إيقاعها بدونه (فلا قضاء عليه إذا علم) بوجوب العبادات (بعد زمان) لسقوط الوجوب عنه للجهل دفعاً للحرج (بخلاف النائم لإن الدار) التي فيه النائم (دار العلم، فكأنه ثابت في زمان النوم) فأقيم صيرورته في الدار التي يتمكن من التعلم فيها مقام العلم شرعاً، كالسفر والمشقة (أو) جعلي (للمكلف بالتعليق حقيقة) كما إذا كان مصدراً بكلمة التعليق (كأن تزوجت امرأة أو هذه) فهي طالق (أو معنى) بأن لا يكون هناك مفرد مفيد للشرط، لكنه يفهم من التركيب المعنى التعليقي (كالمرأة التي أتزوجها) أو كل امرأة أتزوجها، لأن الأمر الغير المعين الموصوف بصلة أو النكرة الموصوفة بجملة يفيدان عرفاً ولغة المعنى التعليقي الذي تفيدها الجمل المصدرة بكلمات التعليق، ولذا تدخل الفاء الجزائية في الخبر (بخلاف هذه أو زينب التي أتزوجها، لأن التوصيف عند الإشارة أو التسمية لغو) والتعليق إنما يستفاد منه (ويسمى) هذا القسم (شرطاً محضاً لعدم العلية فيه بوجه بل أثر التعليق إعدام العلة) أي إزالة العلية لما تقدم أن المعلق بالشرط لا ينعقد علة قبل وجوده (ثم قد يضاف إليه) أي إلى الشرط (الحكم وذلك عند عدم علة أو سبب صالحين للإضافة) فيترتب عليه ما يترتب على العلة (وسموه شرطاً فيه معنى العلة) وجه التسمية ظاهر (كشق الزق) فسال منه ما كان فيه(وحفر البئر في الطريق) فمشى انسان فوقع فيه من غير علم به، فالشق والحفر شرطان، لكن في معنى العلة (لأن السيلان وميل الثقيل) اللذين هما سببان وعلتان للتلف والزق كان مانعاً، وبالشق زال المانع (طبيعي) لا

الإجماع الحاصل عن اجتهاد ومنع المصير إلى أحد قولي الصحابة والتابعين عند اتفاق الأمة بعدهم على القول الآخر، ومن جملته اعتقاد كون المصيب واحداً في الظنيات، فإن هذه مسائل أدلتها قطعية، والمخالف فيها آثم مخطىء وقد نبهنا على القطعيات والظنيات في أدراج الكلام في جملة الأصول.

وأما الفقهية: فالقطعية منها وجوب الصلوات الخمس، والزكاة، والحج، والصوم، وتحريم الزنا، والقتل، والسرقة، والشرب، وكل ما علم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد، وهن المعلوم والمخالف فيها آثم، ثم ينظر، فإن أنكر ما علم ضرورة من مقصود

يصلح لإضافة التلف بما هو جناية اليه (و) كذا (المشي) الذي هو على السقوط الذي هو على التلف (مباح) والجناية لا تضاف إلاّ إلى التعدي، فلا يصلح للإضافة (إلاّ إذا تعمد المرور) هناك، فإنه حرام يصلح لإضافة الجناية إليه (فلا تعدي) ههنا (إلاّ في إزالة المانع) من السقوط (فيضاف الضمان إليه) فيضمن الشاق والحافر ما تلف بهما (وفي شهود اليمين والشرط) أي فيما إذا شهد شاهدان على حلفه بالعتاق مثلاً عند دخول الدار وآخران شهدا بدخوله الدار الذي هو الشرط (إذا رجعوا جميعاً) يعني شهود الشرط واليمين (بعد الحكم) بالعتق (الضمان على شهود اليمين) لأن القضاء ماض لا ينقض، لأنه كان بظاهر حجة، فلزم العتق فوجد التلف، والقضاء لا يصلح موجباً للضمان، فهو على الشهود لأنهم متلفون، لكن على شهود اليمين دون الشرط (لأن الحكم مضاف إلى العلة عند وجودها) دون الشرط، والعلة هي اليمين فالاتلاف من شهود اليمين فيضمنون (وفي تضمين شهود الشرط إذا رجعوا وحدهم) دون شهود اليمين في الصورة المفروضة (اختلفوا فطائفة منهم) الإمام (فخر الإسلام) رحمه الله تعالى (نعم) يضمنون (وهو المختار، وطائفة ومنهم) الإمام شمس الأئمة (السرخسي) رحمه الله تعالى (لا) يضمنون (واختاره) الشيخ كمال الدين (ابن الهمام) رحمه الله تعالى (لنا) أنه تلف ماله من غير حق، فلا بد من التضمين على المتعدي و(اليمين لا يصلح علة للضمان) حتى يجب على شهوده فإنه تصرف في ملكه (والقضاء واجب) على القاضي عند ظهور الحجة عنده، فلا يصلح علة للضمان لأن الواجب ليس في أدائه تعد (فلا تعدي إلا من شهود الشرط) لأنهم شهدوا شهادة باطلة، وارتكبوا كبيرة فأفضى إلى ما أفضى فيضمنون (فصار كشهود القصاص إذا رجعوا) لأنهم متعدون ينسب التلف إليهم (ولا يلزم) على هذا (شهودا لأحصان) اعتراضاً فإنه إذا شهد الشهود بالزنا ثم الآخرون بالأحصان فحكم بالرجم، فرجم المشهود عليه، فرجع شهود الإحصان فقط، فينبغي أن يضمنوا الدية لوجود التعدي منهم (لأن الزنا علة صالحة لإضافة الحد) وتنقطع الإضافة عن الشرط والامارة عند وجودها، والإحصان شرط أو إمارة ولا يذهب عليك أن الزنا ليس سبباً صالحاً لإيجاب الرجم إلاّ حال الاحصان فالتعدي منهم فافهم. منكرو الضمان (قالوا: العلة) ههنا (وإن لم تكن صالحة لايجاب الضمان صالحة لقطعه عن الشرط إذا كانت فعل) فاعل (مختار) فلا يضاف إليه ما دامت موجودة، فلا يضمن الشهود (أقول) في الجواب: ماذا أرادوا بالعلة؟ (إن أريد به القضاء) فحينئذ جعلوه فعل فاعل

الشارع: كإنكار تحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم، فهو كافر، لأن هذا الإنكار لا يصدر إلاّ عن مكذب بالشرع، وإن علم قطعاً بطريق النظر لا بالضرورة ككون الإجماع حجة وكون القياس، وخبر الواحد حجة، وكذلك الفقهيات المعلومة بالإجماع، فهي قطعية فمنكرها ليس بكافر إثم مخطىء، فإن قيل: كيف حكمتم بأن وجوب الصلاة والصوم ضروري، ولا يعرف ذلك إلاّ بصدق الرسول، وصدق الرسول نظري؟ قلنا: نعني به أن إيجاب الشارع له معلوم تواتراً أو ضرورة، أما أن ما أوجبه فهو واجب واجب فذلك نظري يعرف بالنظر في المعجزة المصدقة، ومن ثبت عنده صدقه فلا بدّ أن يعترف به، فإن أنكر، فذلك لتكذيبه الشارع ومكذبه كافر، فلذلك كفرناه به، أما ما عدا من الفقهيات الظنية التي

مختار قاطع النسبة عن الشرط (كما في التحرير والتوضيح فبعد أنه على الحكم بالوجود) أي وجود الشرط (لا علة الهلاك فيه أن المجبور شرعاً كالمجبور طبعاً) فهو بمنزلة المكره (فصار كالواقع في البئر) وهو كما ترى. فالأولى أنه مؤد لما وجب وأداء الواجب لا يصلح لإضافة الضمان والجناية إليه (وكيف ولوتم) ما ذكروا (لزم انتفاء الضمان مطلقاً) عن الشهود (إذا رجعوا) لتخلل القضاء الذي هو فعل الفاعل المختار (وهو باطل إجماعاً) لوجوبه على الشهود إذا رجعوا إجماعاً (وإن أريد به اليمين) فحينئذٍ يجعل هو فعل الفاعل الذي هو المالك قاطع النسبة عن الشرط (كما هو المتوهم) ففيه أنه فعل مشروع لا يصلح متلفاً بالتعدي أصلاً، وأيضاً (فمنقوض بقوله: إن كان قيده عشرة أرطال فهو حر، وإن حله أحد فهو حر، فشهدوا بعشرة) أي بأنه عشرة أرطال (فقضى بعتقه ثم وزن فثمانية) أي فإذا هي ثمانية أرطال (ضمنوا عنده) رضي الله عنه (لأن القضاء) بعتقه (على موجب شرعي) لقيام الحجة ظاهراً (بلا تقصير) منه (في تعريف الحق لأنه) أي تعريف الحق إنما هو (بعد الحل و) الحال أن (ذلك معتق) قبل ذل بالقضاء، لأن القضاء في العقود والفسوخ ينفذ ظاهراً أو باطناً، فهو حر بالقضاء في الواقع، وفيما بينه وبين الله تعالى أيضاً (فعتق باليمين الأول) إذ ليس غيره (وهي غير صالحة لإضافة الضمان، لأن تصرف المالك ليس بتعد) والضمان لا يكون إلاّ بالتعدي (فتعين الشرط) أي الشهادة لكونه تعدياً فيضمنون، فلو جعل اليمين قاطعاً للنسبة والضمان عن الشرط فاليمين ههنا موجود، فيجب أن يقطع عن صاحب الشرط، فلا يجب الضمان (وعندهما) العبد (رقيق بعد القضاء) والقضاء بالعتق باطل عندهما باطناً لأن القضاء بخلاف الواقع لا ينفذ عندهما باطناً (والعتق) ينزل عليه (بالحل) باليمين الثاني (فلا تعدي) من شهود الشرط (فلا ضمان فتدبر، وكل حكم تعلق بشرطين كأن دخلت هذه) الدار (وهذه) الدار (وكالطهارة للصلاة) فإن الطهار أمور متعددة من غسل الوجه واليد والرجل ومسح الرأس مثلاً (فسموا أولهما شرطاً اسماً لا حكماً) أما كونه شرطاً اسماً فلتوقف الحكم عليه، وأما عدم كونه شرطاً حكماً فلا نفكاك الحكم عنه (وقول) الإمام (فخر الإسلام إنه شرط مجازاً محل نظر) فإن الشرط لم يؤخذ في مفهومه الوجود عند الوجود، اللهم إلاّ أن يجدد إصلاح (نعم في التعليقي وغيره فرق لوجوب الاتصال) في التعليق (وعدمه) أي عدم وجوب الاتصال في غيره، ولا يلزم منه اعتبار الاتصال في مفهوم الشرط فتدبر (وكل شرط اعترض عليه فعل) فاعل (مختار وهو) والحال أن الفعل (غير

ليس عليها دليل قاطع فهو في محل الاجتهاد، فليس فيها عندنا حق معين، ولا إثم على المجتهد إذا تمم اجتهاده وكان من أهله، فخرج من هذا أن النظريات قسمان قطعية وظنية، فالمخطىء في القطعيات آثم ولا، إثم في الظنيات أصلاً، لا عند من قال المصيب فيها واحد، ولا عند من قال: كل مجتهد مصيب، هذا هو مذهب الجماهير، وقد ذهب بشر المريسي إلى إلحاق الفروع بالأصول وقال فيها حق واحد متعين والمخطىء آثم، وقد ذهب الجاحظ والعنبري إلى إلحاق الأصول بالفروع، وقال العنبري: كل مجتهد في الأصول أيضاً مصيب، وليس فيها حق متعين، وقال الجاحظ فيها حق واحد متعين، لكن المخطىء فيها معذور غير آثم كما في الفروع، فلنرسم في الرد على هؤلاء الثلاثة ثلاث مسائل.

منسوب إليه) أي إلى الشرط (فهو في معنى السبب) المحض لا يوجب شيئاً (فلا يضمن الحال) العبد المقيد (قيمة العبد إن أبق) بعد الحل (لأن الإباق) وجد (باختياره، والحل غير موجب له) بل حق المولى يسده عن الإباق لكونه مكلفاً بالاطاعة (بخلاف شق الزق) فإنه موجب لسيلان ما طبعه ذلك (وكذا في فتح القفص والاصطبل) فطار الطير أوفر الدابة (لا يضمنهما الفاتح) لكون الطيران والفرار باختيارهما، وليس موجباً لهما (خلافاً لمحمد) الإمام والشافعي رضي الله عنه (لأن في طبعهما الفرار عند عدم المانع، فكان) طبيعياً (كسيلان المائع) بالشق فيضمن الفاتح (ولأن فعلهما) هذا (هدر شرعاً) فلا اعتبار له فيضاف إلى الفاتح دون اختيارهما (بخلاف العبد) المحلول قيده (لصحة الذمة) شرعاً بوجوب الاجتناب عن الفرار (ورد) قوله: (بأن للأختيار مدخلاً البتة) في الطيران والفرار (وهو) أي الفرار (وإن كان طبيعياً) لهما للتوحش (ليس طبعياً) بأن لا يكون للاختيار مدخل، وإذا لم يكن طبعياً قطع النسبة عن الفاتح (وكونه هدراً) شرعاً (لا يمنع) قطع الحكم عن الشرط كمن أرسل كلباً إلى صيد فمال عنه) إلى جهة أخرى (ثم مال إليه فأخذه لا يحل لأن بالميل) عنه (قطع النسبة) نسبة الارسال (إلى المرسل، وكمن أرسل دابته على الطريق فجالت يمنة ويسرة فأتلفت شيئاً لا ضمان على المالك) لأنها بالتوجه إلى الجهة الأخرى قطعت نسبتها عن المرسل، فعلم أن تخلل فعل مختار، ولو كان هدراً مما يقطع النسبة إلى غيره، وإذا انقطع نسبة طيران الطير أو ندّ الدابة لم يضمن (وفيه ما فيه) إذ مداخلة هذا الأختيار الشبيه بالطبع لا يقطع النسبة البتة، كيف وليس توحشه الطبيعي أدون من انجبار القاضي في الحكم بالقصاص بشاهد الزور. وأما مسألة إرسال الكلب فلأن الشرط في حل الذبيحة الذهاب من عند المرسل لطلب الصيد، وبالميل إلى جهة أخرى علم أنه ما كان ذهب لطلب الصيد. ومسألة إرسال الدابة على الطريق فيه الكلام ولو سلمت فالاجتناب عن اتلافه كان ممكناً فالقصور من المتلف نفسه أو ماله فافهم. وفي الكشف: قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله، ما ذكرنا جواب القياس، وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان، فقد ألحق العادة وإن كانت عن اختيار بالطبيعة التي لا اختيار فيها صيانة لأموال الناس وأهدر اختيار ما لا عقل له لأنه جبار انتهى.

(وأما العلامة فمثلت بالإحصان) وهو علامة وجوب الرجم (وعليه) الإمامان شمس الأئمة (السرخسي و) فخر الإسلام (البزدوي، والمختار أنه شرط لوجوب الرجم وعليه الأكثر) وفي الكشف

(مسألة)

ذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضاً معذور، وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط، لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلاّ وسعها وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى إذ استد عليهم طريق المعرفة، وهذا الذي ذكره ليس بمحال عقلاً لو ورد الشرع به، وهو جائز ولوورد التعبد كذلك لوقع، ولكن الواقع خلاف هذا فهو باطل بأدلة سمعية ضرورية، فإنا كما نعرف أن النبي ﷺ أمر بالصلاة والزكاة ضرورة فيعلم أيضاً ضرورة أنه أمر اليهود والنصارى بالإيمان به واتباعه، وذمهم على إصرارهم على عقائدهم، ولذلك قاتل جميعهم، وكان يكشف عن مؤتزر من بلغ منهم ويقتله، ويعلم قطعاً

ما اختاره الشيخان طريقة القاضي الإمام أبي زيد في التقويم، وأما أصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين منهم من سواهم من الفقهاء فقد سموا الأحصان شرطاً (لنا التوقف بلا تأثير ولا افضاء) أي وجوب الرجم يتوقف على الأحصان، وليس الأحصان مؤثراً فيه ومفضياً إليه وهو الشرط أتباع الشيخين (قالوا: أوّلاً: يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال عندنا، ولو توقف الوجوب) وجوب الحد (عليه لم يقبل) فإن الحدود لا تثبت بشهادة النساء ولو مع الرجال. وهذا الاستدلال لو ثم فإنما دل على أن الأليق بمذهبنا كونه أمارة لا أنه أمارة في الواقع، فإن قبول شهادة النساء فيه ليس مجمعاً عليه (قلنا) إنما لا يثبت بشهادة النساء ما يكون مؤثراً في الحد، والاحصان ليس كذلك وهو (عبارة عن خصال حميدة) من الحرية والإسلام والنكاح والعقل (ليست) تلك الخصال (مؤثرة ولا مستلزمة للعقوبة بل مانعة عن الزنا) فيثبت بشهادة النساء (فصار كما إذا شهدوا في غير كهذه الحالة، ومن ههنا) أي من أجل أن شهادة الإحصان شهادة خصال حميدة (لم يضمنوا إذا رجعوا) لأنهم ما كانوا أتوا إلاّ بالثناء، والذي يسده عما فعل كذا قالوا، والحق أن هذا الثناء أتلف نفسه بغير حق ونفسه كانت معصومة، فلا بدّ من الضمان على المتعدي، وصاحب العلة غير متعد وكذا القاضي في حكمه إنما المتعدي صاحب هذا الثناء الذي هو الشرط، فينبغي أن يضمنوا والله أعلم بأحكامه (و) قالوا (ثانياً: الشرط ما يمنع ثبوت العلة) وتأثيرها (حقيقة بعد وجودها صورة فلا يتقدم) على العلة (مطلقاً) والإحصان متقدم على الزنا فلا يكون شرطاً (قلنا: ذلك الشرط التعليقي) هو الذي لا يتقدم على العلة ويبطل عليتها (لا) الشرط (مطلقاً كشرط الصلاة) فإنه قد يتقدم أيضاً ثم ترقى، وقال: (بل قد يتقدم) الشرط (التعليقي أيضاً، ويتأخر ظهوره كالتعليق بكون قيده عشرة) أرطال، فإنه متقدم موجود من حين قيد ويظهر بعد الحل (وما) قال (في التحرير أن التعليق في مثله يكون على الظهور) أي ظهور كون قيده عشرة (وإن لم يذكر) في اللفظ (لأن الكائن ليس على خطر) والشرط لا بد أن يكون على خطر، (فأقول فيه أنه يلزم) على هذا التقدير (أن لا يعتق إلاّ من حين العلم) بالقيد (فالأوجه أن المعتبر هو الخطر باعتبار العلم، وإن كان التعليق على المعلوم تدبر).

أن المعاند العارف مما يقل وإنما الأكثر المقلدة الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليداً ولم يعرفوا معجزة الرسول عليه السلام وصدقه والآيات الدالة في القرآن على هذا لا تحصى، كقوله تعالى: ﴿ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار﴾ وقوله تعالى: ﴿وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم﴾ وقوله تعالى ﴿إن هم إلا يظنون﴾[1] وقوله: ﴿ويحسبون أنهم على شيء﴾[2] وقوله تعالى: ﴿في قلوبهم مرض﴾[3] أي شك، وعلى الجملة ذم الله تعالى والرسول عليه السلام المكذبين من الكفار مما لا ينحصر في الكتاب والسنة، وأما قوله:

(فصل)

التعبد بتحصيل القياس والعمل بمقتضاه جائز عقلاً) لا يحيله العقل (عند الجمهور) من أهل الإسلام (لا واجب كما عليه القفال أبو الحسين) المعتزلي (ولا ممتنع) عقلاً (كما عليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة، ومنهم النظام. لنا) لو كان ممتنعاً للزم من وقوعه محال و(لا يلزم من إلزامه محال أصلاً) ضرورة (كيف والاعتبار بالأمثال من قضية العقل) وهو يحكم أن المتماثلات حكمها واحد، وإنكار هذا مكابرة؛ ثم هذا الدليل إنما هو لإبطال قول الروافض ونحوهم، وأما قول أبي الحسين فلا يهمنا إبطاله، ولذا أعرضوا عنه واكتفوا بكشف شبهة أبي الحسين. الموجبون (قالوا: لولا التعبد) بالقياس واجب (لخلت الوقائع) أكثرها (عن الأحكام) والتالي باطل، فالمقدم مثله (قلنا) لا نسلم بطلان التالي: بل يجوز العمل بالإباحة الأصلية ونحوها و(لو سلم بطلان التالي، فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص) على كل واقعة (بالعمومات) فلا خلو، وإن قيل: لم توجد العمومات كذلك، قلت: لم يبق الوجوب العقلي (أقول: إن قيل: الاختلاف) بين المجتهدين (رحمة فلا تعمم) الأحكام كل واقعة، وإلاّ لم يقع اختلاف فتذهب الرحمة الكثيرة (قلنا: الاختلاف لا ينحصر في القياس لجواز الاجتهاد في غيره من الظواهر) والخفي والمتشابه فتختلف الآراء في فهم معانيها وأخذ الحكم الشرعي منها (ثم إنه) أي اللزوم (لا يخلو عن قوّة، لأن الأحكام) الإلٰهية (مبنية على المصالح) للعباد تفضلاً (وهي متفاوتة حسب تفاوت الزمان والمكان، فلا يمكن ضبطها إلاّ بالتفويض إلى الرأي) وإلاّ خلت الوقائع لعدم كفاية العمومات (فتدبر) وأنت لا يذهب عليك أن تفاوت المصالح في كل زمان بحيث لا يدخل تحت ضوابط موضوعة من قبل الشارع محل تأمل لا بد في إبانة ذلك من دليل، كيف والضوابط الموضوعة من أهل الاجتهاد لم تخرج واقعة إلى هذه الغاية، فما ظنك بمن علمه محيط بما يكون من الأزل إلى الأبد، فتأمل. المنكرون (قالوا: أولاً) القياس طريق غير مأمون من الخطأ و(العقل يمنع من طريق غير مأمون) فالقياس ممنوع عقلاً (قلنا) منع العقل مطلقاً، ممنوع، بل (إذا كان الصواب راجحاً لا يمنع) العقل (فإنّ المظان الأكثرية) النافعة (لا تترك بالاحتمالات الأقلية) النادرة، والقياس لما كان الصواب فيه راجحاً ينبغي أن لا يترك (كيف) يترك راجح الصواب (وأكثر تصرفات العقلاء لفوائد غير

---

(١) سورة الجاثية الآية ٢٤.

(٢) سورة المجادلة الآية ١٨.

(٣) سورة المائدة الآية ٥٢ وسورة الأنفال الآية ٤٩ وغيرها.

كيف يكلفهم ما لا يطيقون قلنا: نعلم ضرورة أنه كلفهم، أما أنهم يطيقون أو لا يطيقون فلننظر فيه، بل نبه الله تعالى على أنه أقدرهم عليه بما رزقهم من العقل، ونصب من الأدلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول، وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل.

(مسألة)

ذهب عبد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات كما في الفروع، فنقول له: إن أردت أنهم لم يؤمروا إلاّ بما هم عليه وهو منتهى مقدورهم في الطلب. فهذا غير محال عقلاً، ولكنه باطل إجماعاً وشرعاً كما سبق رده على الجاحظ، وإن عنيت به أن ما أعتقده فهو على ما اعتقده فنقول: كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقاً وإثبات

متيقنة بالاستقراء) ثم دليلهم منقوض بظواهر النصوص، فإنه غير مأمون لوجود الاحتمال، فلا يتبع (و) قالوا (ثانياً: وهو للنظام) حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الأحكام، والشارع لم يعتبر الأحكام كذلك، فلا يكون القياس معتبراً عنده تعالى؛ ووجه عدم اعتبار الأحكام كذلك قوله (ثبت الفرق بين المتماثلات، كإيجاب الغسل من المني دون البول) مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد (وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير) مع أن جناية الأول أصغر من جناية الثاني (وكثير) من الأحكام كذلك (و) ثبت (الجمع بين المختلفات، كالتسوية بين القتل عمداً وخطأً في الإجرام) مع كون العمد جناية كاملة دون الخطأ (وكالزنا والردة) كلاهما يوجبان القتل مع كون الثاني أكبر كبيرة من الأول (إلى غير ذلك. والقياس) كان يقضي (بالعكس) أي بثبوت الجمع بين المتماثلات، والفرق بين المختلفات (قلنا) ليس المتماثلات متماثلة من كل وجه، ولا المختلفات مختلفة من كل وجه، بل يجوز اختلاف المتماثلات في المناط، واتفاق المختلفات فيه. و(يجوز الفرق لفارق فلا مماثلة) باعتبار ذلك الفارق (والجمع بجامع فلا مخالفة) بالنظر إليه (مطلقاً، ألا ترى النظام مع اعتزاله) ومخالفته. إيانا (معنا في الإسلام) فتتفق الأحكام التي بحسبه (على أن الاتفاق لعلل مختلفة جائز) يعني أنه يجوز أن يكون لعلل شتى معلول واحد، فيجوز اتحاد أحكام المختلفات فافهم. (و) قالوا (ثالثاً: القياس يوجد فيه اختلاف) كثير (كما هو الواقع) المشاهد (وكل ما يوجد فيه اختلاف لا يكون من عند الله، وكل ما هو كذلك فهو مردود إجماعاً) إذ لا حكم إلاّ لله تعالى (أما) المقدمة (الثانية فلقوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[1] فإنه دل على أن ما عند الله لا يوجد فيه اختلاف) لأنّ لو لانتفاء الثاني لأجل انتفاء الأول، فانتفاء الأول سبب يلزمه انتفاء الثاني (وينعكس بعكس النقيض إلى تلك المقدمة) وهي قولنا: ما يوجد فيه اختلاف ليس من عند الله تعالى (و) قال (في شرح المختصر أن في الآية إشارة إلى المقدمة الأولى أيضاً، وقرّره التفتازاني بأنها دلت على أن ما ليس من عند الله يوجد فيه الاختلاف، ومعلوم) من الخارج (أن القياس ليس من عند الله) بل بإخراج المجتهد برأيه، فهو مما يوجد فيه اختلاف (ثم أورد) هو نفسه (بأنه لو كان هذا) أي دون القياس لا من الله (معلوماً لما احتيج

---

(١) سورة النساء الآية ٨٢.

الصانع ونفيه حقاً وتصديق الرسول وتكذيبه حقاً، وليست هذه الأوصاف وضعية كالأحكام الشرعية، إذ يجوز أن يكون الشيء حراماً على زيد وحلالاً لعمرو إذا وضع كذلك، أما الأمور الذاتية فلا تتبع الاعتقاد، بل الاعتقاد يتبعها، فهذا المذهب شر من مذهب الجاحظ، فإنه أقر بأن المصيب واحد، ولكن جعل المخطىء معذوراً بل هو شر من مذهب السوفسطائية، لأنهم نفوا حقائق الأشياء، وهذا قد أثبت الحقائق ثم جعلها تابعة للاعتقادات، فهذا أيضاً لو ورد به الشرع لكان محالاً بخلاف مذهب الجاحظ، وقد استبشع إخوانه من المعتزلة هذا المذهب فأنكروه وأوّلوه وقالوا أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير، كمسألة الرؤية، وخلق الأعمال، وخلق القرآن،

إلى الآية) المذكورة (بل نضمه إلى) المقدمة (الثالثة: ويتم) الدليل (أقول) ليس تقريره ما ذكر (بل تقريره أنها دلت على أن ما من عند غير الله ففيه اختلاف) بصريحها. (ومعلوم أن القياس من عند غير الله) وهو المجتهد (وهذا لا يستلزم ضرورة أن لا يكون من عند الله) وإن استلزم بنظر دقيق (حتى يضم إلى) المقدمة (الثالثة) وإنما لا يستلزم ضرورة (لجواز أن يكون شيء من شيئين) جوازاً عقلياً وإن لم يكن وقوعياً (فلا بد من الرجوع إلى الآية) لإثبات ما يضم إليها (كما مر) وإن قيل: يمكن إثباته بوجه آخر، قلت: لا يجب على الناظر تعيين الطريق (قلنا: المنفي هو التناقض أو الاضطراب المخل بالبلاغة) عن القرآن الشريف، لا الاختلاف مطلقاً (فإن اختلاف الأحكام) ثابت (لا ريب فيه) فليس الآية مما نحن فيه، والقياس أيضاً كاشف عما عند الله، لكن ظناً كظاهر الكتاب فافهم.

(مسألة: ذلك التعبد) أي التعبد بالقياس الذي كان جائزاً (واقع) البتة (خلافاً لداود الظاهري والقاساني والنهرواني فإنهم) وإن جوّزوا التعبد به عقلاً لكنهم (منعوه سمعاً) وحكى عن داود إنكار القياس في العبادات خاصة دون المعاملات، وعن القاساني والنهرواني أنه واقع إذا كان العلة منصوصة ولو إيماء وإنما أنكرا فيما عدا ذلك (وأما القائلون بالوقوع) أي وقوع التعبد (فالأكثر) منهم قائلون بالوقوع (بالسمع وطائفة من الحنفية والشافعية) قالوا بوقوعه (بالعقل أيضاً، وهو المختار، ثم دليل السمع قطعي عند الأكثر) من القائلين (خلافاً لأبي الحسين) فإنه يقول إنه ظني، فإن قلت: قد تقدم أنه قال بالوجوب العقلي، وههنا قد قال بالظنية وبينهما تنافٍ (قيل: هذا) أي ظنية وقوع التعبد (لا ينافي وجوب التعبد) به (عقلاً، إذ الشيء يجب أوّلاً ثم يقع) فيجوز أن يكون وجوبه قطعياً ووقوعه مظنوناً (أقول) معنى وجوب التعبد عنده أنه يجب على الشارع أو منه نظراً إلى الحكمة الأزلية الثابتة له و(ما يجب على الشارع) أو منه (يقع قطعاً) فقطعية الوجوب ملزوم قطعية الوقوع ومنافي اللازم مناف للملزوم فلزم التنافي (فالأوجه) في الجواب (أن القطع) بالوقوع (عنده بالعقل، وأما السمع الدال) عليه (فظني) يعني أنه لم يقل بظنية الوقوع، بل بظنية الدليل السمعي الدال عليه فقط، ويجوز أن يكون مقطوعاً بالدليل العقلي (لنا أوّلاً: كما أقول القياس حجلا لحكم شرعي) ومنتج إياه (وكل ما هو كذلك فالتعبد به واقع، لأن طلب العلم) بالأحكام الشرعية (فرض اجماعاً) فطلب ما يحصل به العلم أيضاً فرض و(أما الحجية فلإفادته التصديق) بالحكم الشرعي (ولذلك) أي لأجل أنه مفيد للتصديق (أثبته

وإرادة الكائنات لأن الآيات والأخبار فيها متشابهة وأدلة الشرع فيها متعارضة، وكل فريق ذهب إلى ما رآه أوفق لكلام الله وكلام رسوله عليه السلام وأليق بعظمة الله سبحانه وثبات دينه، فكانوا فيه مصيبين ومعذورين، فنقول أن زعم أنهم فيه مصيبون فهذا محال عقلاً لأن هذه أمور ذاتية لا تختلف بالإضافة، بخلاف التكليف فلا يمكن أن يكون القرآن قديماً ومخلوقاً أيضاً، بل أحدهما، والرؤية محالاً وممكناً أيضاً، والمعاصي بإرادة الله تعالى وخارجة عن إرادته، أو يكون القرآن مخلوقاً في حق زيد قديماً في حق عمرو، وبخلاف الحلال

الحكماء والمتكلمون) لإثبات بعض مطالبهم (بيد أنه إن كان الأصل عقلياً) كما في الحكمة والكلام (فالفرع) أيضاً (عقلي، وإن) كان (شرعياً فشرعي) أي فالفرع شرعي، فإذن هو حجة على الحكم الشرعي (و) لنا ثانياً (قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[1] فإن قيل: المراد ههنا الاتعاظ لا القياس، وإلاّ لكان المعنى أنّ الله تعالى فعل ببني النضير ما فعل، فقيسوا الأرز بالشعير، وهو كما ترى. وأيضاً الاعتبار ظاهر في القياس العقلي دون الشرعي كقياس العالم في الاحتياج إلى الصانع على حاجة البناء، إلى البناء قال (أي ردوا الشيء إلى نظيره في مناطه في المثلات وغيرها، لأنّ العبرة لعموم اللفظ) ولفظ الاعتبار موضوع لهذا المعنى، والاتعاظ نوع منه، فيحمل على العموم، وليس له اختصاص بالقياس العقلي، بل هو أيضاً نوع منه، ولا يرجع الحاصل إلى ما ذكرتم، بل إلى أنا فعلنا بهم ما فعلنا، فقيسوا الأمور بأمثالها أنتم يا أهل الأبصار، فدخل فيه قياس أفعالنا على أفعالهم في وصول الجزاء فيحصل الاتعاظ. وهذا المعنى في غاية اللطافة والبلاغة (ولو حمل على الاتعاظ فقط) دون الأعم (دل على القياس أيضاً) بدلالة النص (كما) قال صدر الشريعة (في التوضيح، وذلك لأن فاء التفريع) في قوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾ (يدل على أن القصة السابقة) هي إخراج بني النضير من المدينة إلى الشأم وقذف الرعب في قلوبهم وتخريب بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين (علة لوجوب الاتعاظ، بناء على أن العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب) فيجب في كل ما هو سبب ومسبب (وهو معنى القياس الشرعي) وهذا هو التقرير الذي عبر عنه الإمام فخر الإسلام بالدليل المعقول (وأورد في التلويح) أن هذا إنما يتم لو دل التفريع على أن ما قبله سبب تام و(أن الفاء بل صريح الشرط، والجزاء لا يقتضي العلية التامة بل) إنما يقتضي (الدخل في الجملة، فلا يدل على أن كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب. أقول) في الجواب (لو صح هذا) أي عدم إيجاب التفريع بالفاء تمامية المتفرع عليه بل المداخلة في الجملة (لصح، ثم كالفاء في الجزاء، لأن الدخل في الجملة لا ينافي التراخي) فإنّ المعلول يتخلف عن العلة الناقصة كثيراً، ويمكن لمن ليس له ذريعة فوق الجدال أن يقول: هذا قياس في اللغة، فإنّ الحروف وإن كان معانيها متقاربة إلاّ أنهم وضعوا بعضها لأن يستعمل في محل دون الآخر، ألا ترى أن معنى ما ولا ولم واحد وما لا يجيء لنفي الجنس، ولم لا يدخل إلاّ على المضارع، وهكذا فيجوز أن يكون حال كلمة الفاء وثم كذلك، فالفاء

---

(١) سورة الحشر الآية ٢.

والحرام، فإن ذلك لا يرجع إلى أوصاف الذوات، وإن أراد أن المصيب واحد لكن المخطىء معذور غير آثم، فهذا ليس بمحال عقلاً بدليل الشرع، واتفاق سلف الأمة على ذم المبتدعة ومهاجرتهم وقطع الصحبة معهم وتشديد الإنكار عليهم، مع ترك التشديد على المختلفين في مسائل الفرائض وفروع الفقه، فهذا من حيث الشرع دليل قاطع، وتحقيقه أن اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به جهل، والجهل بالله حرام مذموم، والجهل بجواز رؤية الله تعالى وقدم كلامه الذي هو صفته وشمول إرادته المعاصي وشمول قدرته في التعلق

وإن كان لا ينافي التراخي ويفيد مطلق الدخل لكن وضعت لدخولها على الأجزية دون غيرها، وإن قرب معناه، ولما كان لهذا توهم أردف المصنف ما يقطع الإيراد عن أصله، وقال: (بل الصحيح أن الفاء يستلزم الاستلزام) أي استلزام الأوّل للثاني (لغة كما في) شرح (الرضى) للكافية. ثم لما كان يورد على الدليل أيضاً أن الأمر يجوز أن يكون للندب، فلا يفيد وجوب التعبد أو للمرة فلم يلزم إلاّ التعبد مرة، وهو يتحقق في ضمن الاتعاظ الواجب خصوصاً أيضاً، ويكون الأمر للحاضرين فقط، فلا يجب التعبد به علينا. أجاب بقوله (ثم كون الأمر للندب أو المرة أو للحاضرين فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة) لا ينبغي أن يلتفت إليها. أما الأول فلأنه لو كان كذلك لندب الاتعاظ وغيره من الاعتبارات، وأما الثاني فيأبى عنه التفريع، فإنه يوجب العلية والتكرر وكذا المقام، وأما الثالث: فلأن الشريعة المطهرة عامة هذا. واعلم أنه لعل مرادهم بالقطع الذي ادعى من قبل القطع بالمعنى الأعم، وهو الذي يقطع احتمالاً ناشئاً عن دليل، ولو كان احتمالاً ناشئاً عن غير ذليل مما يعد في العرف واللغة كلا احتمال فلا ينافي وجود مطلق الاحتمال البعيد عرفاً ولغة، ولو لم يكن المراد هذا، بل المعنى الأخص، لما صح الاستدلال بهذه الآية. فإنّ احتمال التجوز وإرادة الاتعاظ وعدم استعمال الفاء في اللزوم قائم، ولو كان بعيداً يعدّ عرفاً كلا احتمال، وينسب العرف لمبديه ما يكره فافهم (و) لنا (ثالثاً حديث معاذ) وقد تقدم، وهو يدل على الاجتهاد بالرأي، وأورد عليه أن الاجتهاد بالرأي غير منحصر في القياس، بل يجوز أن يكون بنحو آخر، كالاجتهاد في تأويل الظاهر أو الخفيّ أو المشكل ونحو ذلك. وجوابه أن الكلام فيما إذا لم يوجد في الكتاب والسنة. وحينئذٍ لا اجتهاد إلاّ بالقياس، وعلى التنزل فهو فرد له وداخل فيه، فالاجتهاد بعمومه متناول إياه، ولما كان لقائل أن يقول أنه خبر واحد مفيد للظن، ولا يفيد في إثبات الأصول، قال: (فإنه) خبر (مشهور يفيد الطمأنينة، وهو) أي الاطمئنان (فوق ظن الآحاد) لأنه يقين بالمعنى الأعم المذكور (وبمثله يصح إثبات الأصل فافهم). وهذا أيضاً يرشدك إلى ما قلنا (و) لنا (رابعاً: تواتر عن الصحابة) رضي الله تعالى عنهم (المجتهدين) العادلين (العمل به عند عدم النص. وإن كان التفاصيل) أي تفاصيل أعمالهم (آحاداً) فإن القدر المشترك متواتر (والعادة قاضية في مثله بوجود القاطع) بحجيته والعلم به، فهذا استدلال بالحقيقة بالقاطع الذي كان عندهم، وعملهم شائعاً ذائعاً دليل عليه (وأيضاً شاع بينهم الاحتجاج به والمباحثة) فيه (والترجيح فيه) عند المعارضة (بلا نكير) من واحد (والعادة تقضي بأن السكوت في مثله من الأصول العامة الملزمة) للعمل (وفاق) وهذا استدلال بنفس إجماعهم على الحجية، فإنهم عملوا به، واستدلوا به من غير نكير، وأشار إلى دفع ما

بجميع الحوادث، كل ذلك جهل بالله وجهل بدين الله فينبغي أن يكون حراماً، ومهما كان الحق في نفسه واحداً متعيناً كان أحدهما معتقداً للشيء على خلاف ما هو عليه فيكون جاهلاً فإن قيل: يبطل هذا بالجهل في المسائل الفقهية وبالجهل في الأمور الدنيوية كجهل إذا اعتقد أن الأمير في الدار وليس فيها، وأن المسافة بين مكة والمدينة أقل أو أكثر مما هي عليها، قلنا: أما الفقهيات فلا يتصور الجهل فيها، إذ ليس فيها حق معين وأما الدنيويات فلا ثواب في معرفتها ولا عقاب على الجهل فيها، أما معرفة الله تعالى ففيها ثواب وفي الجهل بها عقاب، والمستند فيه الإجماع دون دليل العقل وإلاّ فدليل العقل لا يحيل حط المأثم عن الجاهل بالله فضلاً عن الجاهل بصفات الله تعالى وأفعاله، فإن قيل: إنما يأثم بالجهل فيما يقدر فيه على العلم ويظهر عليه الدليل والأدلة غامضة والشبهات في هذه المسائل متعارضة، قلنا: وكذلك في مسألة حدوث العالم وإثبات النبوات وتمييز المعجزة عن السحر ففيها أدلة غامضة، ولكنه لم ينته الغموض إلى حد لا يمكن فيه تمييز الشبهة عن الدليل، فكذلك في

يورد أن الإجماع إن كان سكوتياً فلا يفيد، إلاّ الظن، ولا يغنى من الحق في الأصول شيئاً بأنه علم ضروري، بأن الكل متفقون، وسكوتهم للاتفاق، فإنّ السكوت في مثل هذا الأصل لا يكون إلاّ عن موافقة (فمن ذلك) الاحتجاج (أنه قاس) أفضل البشر بعد الأنبياء عليهم السلام (أبو بكر) الصدّيق رضي الله عنه (الزكاة على الصلاة في القتال) وقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة رواه الشيخان (فرجعوا إليه) وسلموا قياسه، وهذا إجماع منهم على حجية القياس (وورّث) ذلك الصدّيق (أم الأم دون أم الأب فقيل) في التيسير القائل عبدالرحمن بن سهل (تركت التي لو كانت هي الميتة ورث) هو (الكل فشركهما في السدس على السواء) فأخذ بقياس هذا القائل، وفي شرح السراجي القائل أم الأب، وهذا لا ينافي ثبوت الحديث. وسماعه من محمد بن سلمة كما لا يخفى (وورّث) أمير المؤمنين (عمر المبتوتة) المطلقة في مرض الزوج الفارّ (بالرأي ورجع) ذلك الأمير (في قتل الجماعة بالواحد إلى رأي) أمير المؤمنين (عليّ) حين قال: أرأيت لو اشترك نفر في السرقة أكنت تقطعهم؟ فقال: نعم، فقال: هكذا ههنا، كذا في الحاشية (وقال) أمير المؤمنين (عثمان) رضي الله عنه (لعمر) أمير المؤمنين رضي الله عنه (إن اتبعت رأيك فسديد، وإن تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي) فقد جوّز العمل بالرأي (و) قاس أمير المؤمنين (عليّ الشارب على القاذف) في الحد وأجمعوا به. كما تقدّم (وقال) هو كرّم الله وجهه (اجتمع رأيي ورأي) أمير المؤمنين (عمر في أم الولد) وقد تقدّم (و) قاس (ابن مسعود) الذي أمر الصحابة بالتمسك بعهده (موت زوج المفوضة على موت زوج غيرها) كما تقدّم قصته (واختلفوا في توريث الجدّ مع الأخوة بالرأي) روى الإمام أبو حنيفة في مسنده عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه قال لأمير المؤمنين عمر رضي الله عنه حين شاور في الجدّ مع الأخوة أنّه قال: أرأيت يا أمير المؤمنين لو أن شجرة انشعب من الغصن غصنان أيهما أقرب من أحد الغصنين؟ أصاحبه الذي خرج منه أم الشجرة، وقال زيد بن ثابت: لو أن جدولاً انبعث منه ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان،

هذه المسألـة عندنا أدلـة قاطعة على الحق، ولـو تصورت مسألة لا دليل عليها لكنـا نسلم أنه لا تكليف على الخلق فيها.

(مسألة)

ذهب بشر المريسي إلى أن الإثم غير محطوط عن المجتهدين في الفروع، بل فيها حق معين، وعليه دليل قاطع، فمن أخطأه فهو آثم كما في العقليات لكن المخطىء قد يكفر كما في أصل الإلهية والنبوة، وقد يفسق كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن ونظائرها، وقد يقتصر على مجرد التأثيم كما في الفقهيات، وتابعه على هذا من القائلين بالقياس ابن علية وأبو بكر الأصم، ووافقه جميع نفاة القياس، ومنهم الإمامية وقالوا: لا مجال للظن في الأحكام، لكن العقل قاض بالنفي الأصلي في جميع الأحكام إلا ما استثناه دليل سمعي قاطع فما، أثبته قاطع سمعي فهو ثابت بدليل قاطع، وما لم يثبته فهو باق على النفي الأصلي قطعاً ولا مجال للظن فيه، وإنما استقام هذا لهم لإنكارهم القياس وخبر الواحد، ربما أنكروا

أيهما أقرب إحدى الساقيتين إلى صاحبتها أم الجدول؟ ومقصودهما توريث الأخ مع الجدّ قياساً على توريث العصبات الآخرين بجامع القرب في القرابة، والشجرة والجدول تمثيل لقرب القرابة، لا أنه القياس حتى يرد عليه أنه ليس من القياس المتنازع فيه، وصح عن ابن عباس أنه أرسل إلى زيد بن ثابت وقال: ألا يتقي الله زيد، يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً، فانظر تشديده حين مخالفته، هذا القياس فافهم (وذلك) أي الاحتجاج بالقياس (أكثر كما) روي (في المطولات من كتب السير) اعلم أنه كان في هذا الدليل شبه لأولي التلبيس، قد أشير إلى اندفاع بعضها. ونحن نذكر جعلها مع حلها، فمنها لا نسلم أن أحداً من الصحابة قاس، وما نقلتم أخبار آحاد لا تفيد القطع فيجوز عدم الصحة، ومنها: أن ما نقلتم عنهم لا تدل دلالة واضحة على كون فتواهم بالقياس، بل يجوز أن يكون عندهم نصوص جلية أو خفية لم يذكروها. ومنها: أنه سلمنا أن فتواهم للقياس لكن لأقيسة جزئية من نوع مّا، فلا تدل على صحة الاستدلال بجميع الأقيسة، والجواب عنها أن المنقولات وإن كانت كل واحد واحد منها أخبار آحاد إلاّ أن القدر المشترك بينها وهو الفتوى بالقياس، وكون عادتهم ذلك متواتر يحدث العلم به بكثرة مطالعة أقضيتهم وتواريخهم، وعلم أيضاً بتكرر عملهم بالأقيسة أنه لم يكن بخصوص نوع أو فرد، وعلم أيضاً بقرائن قاطعة للناقلين أنه لم يكن عندهم نص، وأيضاً: الضرورة العادية قاضية بأنه لو كان عندهم نص استدلوا به في فتاويهم لأظهروا، وإنكار هذا مكابرة، وما نقلنا عنهم وقائع متعدّدة تمثيلاً فلا يضر عدم دلالة البعض على كونها بالقياس، وإلى هذا كله أشار بقوله: تواتر، وبهذا ظهر لك فساد ما في المحصول أن الغاية أن النقلة عشرة أو عشرون، ولا يحصل بهم التواتر فلا يثبت به هذه المسألة القطعية، ولا حاجة إلى ما أجاب به أن المسألة ظنية عملية يكفي فيها الظن. ومنها: أنه سلمنا أن العمل بالقياس ثبت عن بعض الصحابة لكن لا يلزم منه الإجماع وإنما يلزم لو كان سكوتهم للرضا بل يجوز أن يكون للخوف قال: النظام أنه لم يعمل به، إلاّ عدد قليل من الصحابة، لكن لما كان مثل أمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين عثمان وأمير المؤمنين علي وكانوا سلاطين فخاف الآخرون من مخالفتهم، لأن

أيضاً القول بالعموم والظاهر المحتمل حتى يستقيم لهم هذا المذهب، وما ذكروه هو اللازم على قول من قال: المصيب واحد، ويلزمهم عليه منع المقلد من استفتاء المخالفين، وقد ركب بعض معتزلة بغداد رأسه في الوفاء بهذا القياس وقال: يجب على العامي النظر وطلب الدليل، وقال بعضهم: يقلد العالم أصاب المقلد أم أخطأ، ويدل على فساد هذا المذهب دليلان.

الأول: ما سنذكره في تصويب المجتهدين، ونبين أن هذه المسائل ليس فيها دليل قاطع ولا فيها حكم معين والأدلة الظنية لا تدل لذاتها، وتختلف بالاضافة، فتكليف الإصابة لما لم ينصب عليه دليل قاطع تكليف ما لا يطاق، وإذا بطل الإيجاب بطل التأثيم فانتفاء الدليل القاطع ينتج نفي التكليف ونفي التكليف ينتج نفي الإثم، ولذلك يستدل تارة بنفي الإثم على نفي التكليف، كما يستدل في مسألة التصويب، ويستدل في هذه المسألة بانتفاء التكليف على انتفاء الإثم، فإن النتيجة تدل على المنتج كما يدل المنتج على النتيجة.

العادة جرت بمعاداة من اتخذ قولاً مذهباً من خالفه، فإذاً لا إجماع أصلاً. وجوابه: أن تكرر السكوت في وقائع كثيرة لا تحصى، لا يكون عادة إلاّ عن رضا، لا سيما فيما هو أصل الدين، فهذا السكوت سراً وعلانية من كل أحد في كل واقعة، والتزامهم أحكام الخلفاء الراشدين الناشئة عن الأقيسة يفيد علماً عادياً ضرورياً بالرضا والوفاق. وتوهم نسبة الخوف إليهم بهت، فإن من أخلاقهم الكريمة المتواترة أنهم كانوا لا يخافون في أمر ديني من أحد لا سيما مدة طويلة، وعسى أن يكون إنكار هذا مكابرة، ونسبة المعاداة إلى الخلفاء الراشدين بمخالفة ما اتخذوه مذهباً حماقة عظيمة، فإنهم كانوا ألين للحق. ومن تتبع التواريخ والسير علم علماً قاطعاً أنهم كانوا يخالفون قول الخلفاء كثيراً. وإذا لم يكن لهم خوف في المخالفة في وقائع فأيّ خوف لهم في واقعة واحدة. ومنها: سلمنا أن الكل راضون به لكن يجوز أن لا يكون رضا البعض قبل رجوع الآخر، فلا يثبت الإجماع، وهذا لأن الكل لم يجتمعوا في محفل واحد ولم يتكلموا معاً. وقد مرجواً به في الأصل الثالث من أنهم وإن لم يتكلموا دفعة لكن حصل العلم بقرائن الأحوال أنهم، لم يرجعوا مدّة عمرهم، وأيضاً: لو تم لزم بطلان الاجماع مطلقاً، وما في المحصول أن الصحابة كانوا معدودين في أول الزمان، فيمكن الاجتماع في محفل والتكلم معاً، ففيه أن المقصود أنه لو تم لدل على بطلان تحقق الاجماع فيما تحقق قطعاً لأنه لم يتفق اجتماع المجتمعين في الحوادث الإجماعية بأن يتكلموا، مع أن ههنا أيضاً وقع الاتفاق على قتال ما نعي الزكاة بالقياس بغتة حين خرجوا له فتأمل. ومنها: أنا سلمنا أنه وقع اتفاق الصحابة على العمل على مقتضى أقيستهم، لكن لا يلزم منه عملنا على موجب أقيستنا، بل يجوز أن يكونوا مختصين بهذا لكونهم من أفضل الأمة، وكون أذهانهم ثاقبة من أذهاننا وعقولهم متوقدة بنور إلهي، فإصابة الحق برأيهم أكثر وأقوى من إصابتنا، فجواز تعبدهم بالقياس لا يوجب جواز تعبدنا به. والجواب أنه لا شك في فضل آرائهم على آرائنا وفي كون إصابتهم للحق أكثر، لكن تعبدهم بالقياس لم يكن لاختصاصهم به، بل

الدليل الثاني: إجماع الصحابة على ترك النكير على المختلفين في الجد والأخوة ومسألة العول ومسألة الحرام وسائر ما اختلفوا فيه من الفرائض وغيرها، فكانوا يتشاورون ويتفرقون مختلفين ولا يعترض بعضهم على بعض، ولا يمنعه من فتوى العامة، ولا يمنع العامة من تقليده، ولا يمنعه من الحكم باجتهاده، وهذا متواتر تواتراً لا شك فيه وقد بالغوا في تخطئه الخوارج وما نعي الزكاة ومن نصب إماماً من غير قريش أو رأى نصب إمامين بل لو أنكر منكر وجوب الصلاة والصوم وتحريم السرقة والزنا لبالغوا في التأثيم والتشديد، لأن فيها أدلة قاطعة، فلو كان سائر المجتهدات كذلك لأثموا وأنكروا، فإن قيل لهم: لعلهم أثموا ولم ينقل إلينا أو أضمروا التأثيم ولم يظهروا خوف الفتنة والهرج؟ قلنا: العادة تحيل اندراس التأثيم والإنكار لكثرة الاختلاف والوقائع، بل لو وقع لتوفرت الدواعي على النقل، كما نقلوا الإنكار على ما نعى الزكاة ومن استباح الدار، وعلى الخوارج في تكفير علي وعثمان، وعلى قاتلي عثمان، ولو جاز أن يتوهم إندراس مثل هذا لجاز أن يدعي أن بعضهم نقض حكم بعض، وأنهم اقتتلوا في المجتهدات ومنعوا العوام من التقليد للمخالفين أو

تلك الوقائع دلت على أن تعبدهم به لكونه حجة لا غير، ونحن وهم رضوان الله عليهم سيان في اتباع الحجج، على أن من بعدهم من التابعين أيضاً قاسوا من غير نكير، فلا وجه للاختصاص أصلاً فافهم. وتثبت (وعورض بأن أجلة الصحابة ذموه) والمذموم منهم لا يكون حجة. ويمكن أن يحرر نقضاً أيضاً على الاستدلال بالإجماع (فعن) أفضل البشر بعد الأنبياء سيد الصدّيقين بعدهم (أبي بكر) الصدّيق رضي الله تعالى عنه حين سئل عن الكلالة (أيّ سماء تظلني وأيّ أرض تقلني لو قلت في كتاب الله برأيي) وهذا ليس من الباب في شيء، فإنه إنما نفى القول بالرأي في تفسير كتاب الله تعالى لا أنه أنكر الرأي والقياس مطلقاً (وعن) أمير المؤمنين (عمر) رضي الله عنه (إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن) وأنت لا يذهب عليك أنه لا ذم فيه إلاّ لأصحاب الرأي والمتبادر منه من هو ملازم للرأي، ولا يلتفت إلى غيره كأصحاب النار، وهذا لا ينفى قياس صاحب السنن (وعن) أميري المؤمنين (علي وعثمان: لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره) وأنت لا يذهب عليك أنه إنما ينفى كون الدين ناشئاً عن الرأي، وهو كذلك، لأن وُضع حكم ديني ابتداءً لا يصح بالرأي أصلاً، ولا يلزم منه نفي استعمال الرأي في مماثل لما ثبت من الدين ليعرف الحكم به (وعن ابن مسعود: إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرمة الله، وحرمتم كثيراً مما أحل الله) وهذا إنما يتم لو كان الخطاب للكل، وهو خفي بعد، بل لعله لقوم ما وصلوا إلى درجة الاجتهاد بالقياس (وعن ابن عمر: السنة ما سنه الرسول صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم، لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين) وهذا لو تم فإنما يدل على أن الرأي ليس سنة، لا أنه ليس حجة (الجواب أنه) أي المنقول (محمول على تصحيحه فيما لا يصح) كالملغي الاعتبار والمصالح المرسلة (وتقديمه على ما يقدح) فيه من الكتاب والسنة (توفيقاً) بين هذه الروايات وبين ما تواتر عنهم من العمل بالرأي (واستدل بما تواتر معناه) وإن

للعلماء، أو أوجبوا على العوام النظر أو اتباع إمام معين معصوم، ثم نقول: تواتر إلينا تعظيم بعضهم بعضاً مع كثرة الاختلافات إذ كان توفيرهم وتسليمهم للمجتهد العمل باجتهاده، وتقريره عليه أعظم من التوقير والمجاملة والتسليم في زماننا ومن علمائنا، ولو اعتقد بعضهم في البغض التعصية والتأثيم بالاختلاف لتهاجروا ولتقاطعوا وارتفعت المجاملة وامتنع التوقير والتعظيم، فأما امتناعهم من التأثيم للفتنة فمحال، فإنهم حيث اعتقدوا ذلك لم تأخذهم في الله لومة لائم ولا منعهم ثوران الفتنة وهيجان القتال حتى جرى في قتال مانعي الزكاة، وفي واقعة علي وعثمان والخوارج ما جرى، فهذا توهم محال، فإن قيل: فقد نقل الإنكار والتشديد والتأثيم، حتى قال ابن عباس: ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً: وقال أيضاً: من شاء باهلته أن الله لم يجعل في المال النصف والثلثين، وقالت عائشة رضي الله عنها: أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاد مع رسول الله ﷺ إن لم يتب، قلنا: ما تواتر إلينا من تعظيم بعضهم بعضاً تسليمهم لكل مجتهد أن يحكم ويفتي

كانت التفاصيل آحاداً (من ذكره عليه) وعلى آله وأصحابه (الصلاة والسلام العلل للأحكام مثل: «أرأيت لو كان على أبيك دين») في إبانة أجزاء حج الرجل عن أبيه «(أينقص الرطب إذا جف)» حين الجواب عمن سأل عن بيع الرطب بالتمر (فإنهم يحشرون) في تعليل دفن شهداء أحد من غير غسل («أنها من الطوافين») في تعليل طهارة سؤر الهرة («فإنه لا يدري أين باتت يده») في تعليل نهي المستيقظ عن غمس اليد في الإناء (فلعل الماء أعان على قتله») في تعليل حرمة ما قتله الكلب المرسل بإلقائه في الماء (قيل) في الاعتراض عليه (لو تم) هذا الدليل (في المنصوص العلة فلا يتم في غيره) وفيه إشارة إلى أنه غير تام فيه أيضاً، لجواز ذكر العلل بياناً للحكمة لا للقياس، فتأمل فيه، فإن فيه تأملاً (أقول: لا يبعد أن يقال) في دفعه (من علم من عادته التعليل بعلل معقولة علم تصحيحه للسلوك) أيضاً (بهذا المسلك مطلقاً) فإنه يحدث علم ضروري بالتجربة، والتكرار أن الأحكام معللة بالمصالح (كما في التجريبات) فتأمل. المنكرون (قالوا أوّلاً) قال الله تعالى: ﴿(نزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ ونحوه) فلم يبق شيء يبين بالقياس حتى يكون هو حجة فيه (قلنا) نعم، هو تبيان، لكن (إجمالاً لانعدام تفصيل الكل) فيه (قطعاً، فيفصل بالاجتهاد) والقياس (و) قالوا ثانياً قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم («تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا» قلنا) هو (معارض بمثله) فإنه يلزم منه أن لا يكون الكتاب والسنة أيضاً حجتين فافهم. (أقول: والحل) لدليلهم (أن المنع فيه عن التسوية) بين الثلاثة (والتخيير) في العمل (لا مطلقاً) عن نفس العمل بالقياس. وأيضاً: يحتمل أن يكون المراد النهي عن التفريق في العمل في بعض الأحيان بواحد وفي زمان آخر بآخر، وفي زمان بآخر، فهم أي المفرّقون ضلوا، وإنما الواجب عليهم اتباع الحجج كلها في زمان واحد فافهم وتأمل.

(**مسألة**: النص على العلة يكفي في إيجاب تعدية الحكم) في محال تحققها (ولو عدم التعبد

ولكل عامي أن يقلد من شاء جاوز حدّاً لا يشك فيه فلا يعارضه أخبار آحاد لا يوثق بها ثم نقول: من ظن بمخالفه أنه خالف دليلاً قاطعاً فعليه التأثيم والإنكار، وإنما نقل إلينا في مسائل معدودة ظن أصحابها أن أدلتها قاطعة، فظن ابن عباس أن الحساب مقطوع به، فلا يكون في المال نصف وثلثان وظنت عائشة رضي الله عنها أن حسم الذرائع مقطوع به فمنعت مسألة العينة، وقد أخطأوا في هذا الظن، فهذه المسائل أيضاً ظنية، ولا يجب عصمتها عن مثل هذا الغلط، أما عصمة جملة الصحابة عن العصيان بتعظيم المخالفين وترك تأثيمهم لو أثموا فواجب.

(الحكم الثاني)
(في الاجتهاد والتصويب والتخطئة)

وقد اختلف الناس فيها، واختلفت الرواية عن الشافعي وأبي حنيفة، وعلى الجملة:

بالقياس مطلقاً عند الحنفية و) الإمام (أحمد وأبي إسحٰق الشيرازي) الشافعي (وهو المختار، وعليه النظام، لكنه قال إنه منصوص) باستعمال الكلام فيه عرفاً أو لغة (وعند أبي عبدالله البصري) المعتزلي يجب التعدية (في التحريم فقط. خلافاً للجمهور) من أهل المذاهب (لنا أوّلاً: إن ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه في محال وجودها، لأنه المتبادر إلى الفهم) من هذا النحو من القرآن (كقول الطبيب: لا تأكله لبرودته) يفهم منه، كل واحد نهيه عن البارد مطلقاً من غير نظر وفكر، ولا يحتاج في الفهم إلى المعرفة بشرع القياس (و) لنا (ثانياً: لو لم يعم) الحكم بل يخص في المنصوص (لزم التحكم لأن الظاهر) من التعليل (استقلالها) فتخلف الحكم مع وجود العلة المستقلة في بعض المحال دون بعض تحكم صريح، وأنت لا يذهب عليك أن غاية ما لزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة لا ثبوته مع قطع النظر عن شرع القياس. فإنه لو تم لزم عمومه في المنصوصة والمستنبطة جميعاً فافهم. (و) لنا (ثالثاً: حرمت الخمر لأنها مسكرة، في معنى علة الحرمة حقيقة الإسكار) عرفاً، فإذا فهم المناظر عرفاً لزم تعميم الحكم أيضاً عرفاً (وأما القول بأن حرمة الخمر معلل بالإسكار المنسوب إليه لا) بالإسكار (مطلقاً، ففي غاية الضعف، لأن الكلام في العلة المتعدية) يعني أن الكلام فيما لا تدل القرينة فيه على الاختصاص بل يكون الظاهر فيه التعدية (كقول الطبيب) فإذا فرض الاختصاص خرج عن محل النزاع. (المنكرون قالوا أوّلاً:) لو ثبت إيجاب التعدية فعن دليل، و(لا دليل على الوجوب، وهو الأمر أو الإخبار به) ولم يوجد شيء منهما (قلنا) لا نسلم أنه لا دليل بل (ثبوت الحكم عن الشارع من الدلائل) وههنا قد ثبت بالتعليل، ولا نسلم أن الدليل منحصر في صيغة الأمر أو الإخبار به (و) قالوا (ثانياً: لو صح) وجوب التعدية من دون توقف على شرع القياس (لزم عتق كل أسود عند قوله: أعتقت غانماً لسواده) لعموم العلة (قلنا: لا يلزم من حجية إيجاب الشارع على غيره) من البعيد (حجية إيجاب أحد على نفسه) يعني: سلمنا أن مفاد عتق كل أسود، لكن لا يلزم لزومه، بخلاف حكم الله تعالى فإنه والِ

قد ذهب قوم إلى أن كل مجتهد في الظنيات مصيب، وقال قوم: المصيب واحد، واختلف الفريقان جميعاً في أنه هل في الواقعة التي لا نص: فيها حكم معين لله تعالى هو مطلوب المجتهد؟ فالذي ذهب إليه محققو المصوّبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضي، وذهب قوم من المصوبة إلى أن فيه حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب، إذ لا بدّ للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته بمعنى أنه أدى ما كلف فأصاب ما عليه، وأما القائلون بأن المصيب واحد فقد اتفقوا على أن فيه حكماً معيناً لله تعالى، لكن اختلفوا في أنه، هل عليه دليل أم لا فقال قوم: لا دليل عليه، وإنما هو مثل دفين يعثر الطلب عليه بالاتفاق فلمن عثر عليه أجران ولمن حاد عنه أجر واحد لأجل سعيه وطلبه، والذين ذهبوا إلى أن عليه دليلاً اختلفوا في أن عليه دليلاً قاطعاً أو ظنياً، فقال قوم: وهو

وجبار على الإطلاق (اللهم إلاّ أن يكون) العموم (بالصيغة) بأن تكون الصيغة دالة عليه حقيقة أو مجازاً، فإنّ الشارع إنما أعطاها ولاية الاعتاق، وجميع التصرفات الإنشائية بتلفظ الصيغة الدالة عليه (وهو ممنوع) فلا يلزم العتق في غير غانم من السودان لعدم موجبه، وهو اللفظ الدال عليه مطابقة حقيقة أو مجازاً (على أن للنظام أن يفرق بين المنطوق والمحذوف) فيقول: الموجب للعتق المنطوق دون المحذوف، وههنا اللفظ وإن عم جميع السودان لكنه محذوف وفيه تأمل، قال (البصري) العلة في التحريم تدل على أن الضرر منها، فأينما وجدت وجد الضرر، دفع كل ضرر واجب) فيعم التحريم جميع محالها (بخلاف فعل كل خير) فإنه ليس واجباً، والعلة المقارنة للأمر إنما توجب الخيرية فيكون كل محالها خيراً. ولا يلزم الوجوب منه (قلنا: إيجاب كل شيء حرمة ضده) أي يوجبه (فتركه) أي ترك الواجب (كالنهي) يكون مشتملاً على ضرر يجب دفعه، فوجب العموم (تدبر) فإنه دقيق إلاّ أن يفرق بما بالذات وما بالعرض، فالأولى أن يقرر منعاً بأنا لا نسلم أن كل فعل خير ليس بواجب، بل الأمر كالنهي في دفع الضرر وطلب الخير فافهم.

(مسألة: الحنفية) قالوا (لا يجري) القياس (في الحدود) خلافاً لمن عداهم (لاشتمالها) أي الحدود (على تقديرات لا تعقل) بالرأي (كالمائة والثمانين) هذا دعوى من غير دليل، والخصم لا يقنع عليه، بل يقول عدم معقولية التقادير ابتداء مسلم، ولا يضر، وأما إذا وجد أصل وعرف علته فمعقولية التقادير رأياً بالتعدية ليست ممتنعة، بل واقعة. ثم أشار إلي دليل آخر لهم بقوله: (ولو عقل) التقدير (كما قيل في اليد السارقة فالشبهة) الثابتة في القياس (دارئة) للحد، فلا يثبت، لقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[1] رواه في بعض السنن. وهذا أيضاً غير واف، فإنّ الشبهة الدارئة هي الشبهة في تحقق السبب، والحديث محمول عليه، والمأمور به هو الاحتيال في

---

(١) انظر كنز العمال (٥/ ١٢٩٥١ و١٢٩٧٢).

قاطع ولكن الأثم محطوط عن المخطىء لغموض الدليل وخفائه، ومن هذا تمادى بشر المريسي في إتمام هذا القياس فقال: إذا كان الدليل قطعياً أثم المخطىء كما في سائر القطعيات، وهو تمام الوفاء بقياس مذهب من قال: المصيب واحد، ثم الذين ذهبوا إلى أن عليه دليلاً ظنياً اختلفوا في أن المجتهد هل أمر قطعياً بإصابة ذلك الدليل فقال قوم: لم يكلف المجتهد إصابته لخفائه وغموضه، فلذلك كان معذوراً ومأجوراً، وقال قوم أمر بطلبه، وإذا أخطأ لم يكن مأجوراً، لكن حط الأثم عنه تخفيفاً. هذا تفصيل المذاهب، والمختار عندنا وهو الذي نقطع به ونخطىء المخالف فيه أن: كل مجتهد في الظنيات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى، وسنكشف الغطاء عن ذلك بفرض الكلام في طرفين.

الطرف الأول: مسألة فيها نص للشارع وقد أخطأ مجتهد النص فنقول: ينظر فإن كان النص مما هو مقدور على بلوغه، لو طلبه المجتهد بطريقه فقصر ولم يطلب فهو مخطىء

ثبوت الحد كيلا يثبت باستقصاء السؤال عن الشهود وعدم طلب المشهود عليه ونحو ذلك لا إسقاط ما هو ثابت من الشرع بشبهة في دليله غير مانعة عن وجوب العمل، كيف ولو كان مطلق الشبهة مانعاً عن الحد لما وجب الحد بالدلائل الظنية، كالعام المخصوص ونحوه، وأخبار الآحاد، فما قال المصنف أن أخبار الآحاد مثل القياس في عدم الإثبات فلا ينقض بها غير نافع مع أنه قد تقدم أن الرواية عن الإمام أبي يوسف ثبوت الحدود بخبر الواحد، وكذا لا ينفع الجواب بأن خبر الواحد ليس في دلالته وإثباته ضعف. وإنما الضعف في السند بخلاف القياس، فإنّ الضعف في أصل دلالته لأنه لا يعم جميع صور النقض. ولأن الفرق بين الضعفين تحكم. فإنّ كليهما يوجبان شبهة عدم الثبوت فافهم. المثبتون (قالوا: أوّلاً: أدلة الحجية) أي حجية القياس (عامة) لجميع الأقيسة في حدود كان أو في غيرها، فيجب القول بحجية جميع الأقيسة (قلنا) لا نسلم أنها عامة (بل مخصصة بعدم المانع، فإنه) تخصيص (عقلي) كيف وقد مرّ الشروط في الحجية، فالقياس الغير المشتمل على بعضها غير حجة، والقياس في الحدود من هذا القبيل، لأنّ التقدير مانع (و) قالوا (ثانياً: حد في الخمر) زمن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم (بقياس) أمير المؤمنين (علي) كرّم الله وجهه ووجوه آله الكرام كما مرّ (قلنا) لم يحد في الخمر بالقياس (بل بالإجماع) المزيل لشبهة القياس (ولا يلزم منه) أي من الجواز بالقياس المزال الشبهة (الجواز) بالقياس (مطلقاً) ولا يذهب عليك ما فيه، أولاً أن هذا الكلام إن أورد نقضاً على الدليل الأول لا يتوجه هذا الجواب. فإنه قد عقل بالرأي التقدير. وثانياً: إن الإجماع إنما ينعقد بالاستدلال بالقياس. وإذ قد استدل أهل الإجماع به لم يكن مزال الشبهة أصلاً، وإنما زالت شبهته بعد تقرر الاجماع، فعلم بعمل أهل الإجماع أن الشبهة الراسخة في القياس غير مانعة عن العمل به في الحدود (على أنه كان) الحد عليه (باجتماع أدلة سمعية عليه عندنا) ولم يكن بالقياس، وفيه أن استدلال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه بحضرة أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ومشهد من الصحابة مع عدم

وآثم بسبب تقصيره، لأنه كلف الطلب المقدور عليه فتركه فعصى وأثم وأخطأ حكم الله تعالى عليه، أما إذا لم يبلغه النص لا لتقصير من جهته لكن لعائق من جهة بعد المسافة وتأخير المبلغ والنص قبل أن يبلغه ليس حكماً في حقه فقد يسمى مخطئاً مجازاً على معنى أنه أخطأ بلوغ ما لو بلغه لصار حكماً في حقه، ولكنه قبل البلوغ ليس حكماً في حقه، فليس مخطئاً حقيقة، وذلك أنه لو صلى النبي عليه السلام إلى بيت المقدس بعد أن أمر الله تعالى جبريل أن ينزل على محمد عليه السلام ويخبره بتحويل القبلة فلا يكون النبي مخطئاً لأن خطاب استقبال الكعبة بعد لم يبلغه، فلا يكون مخطئاً في صلاته، فلو نزل فأخبره وأهل مسجد قباء يصلون إلى بيت المقدس ولم يخرج بعد إليهم النبي عليه السلام ولا منادٍ من جهته فليسوا مخطئين، إذ ذلك ليس حكماً في حقهم قبل بلوغه، فلو بلغ ذلك أبا بكر وعمر واستمر سكان مكة على استقبال بيت المقدس قبل بلوغ الخبر إليهم فليسوا مخطئين، لأنهم

إنكارهم عليه يفيد أن التعبد به في الحدود كان جائزاً عندهم، وهذا لا ينافي في اجتماع أدلة سمعية عليه أيضاً فافهم. ثم أورد عليه أيضاً أن الأدلة السمعية ما دلّت على أن حد الشرب ثمانون، وهذا إنما يثبت بالقياس لا غير، ويؤيد ما روى الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنه أن أهل الشرب كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ بالأيدي والنعال والعصيّ حتى توفي، فكان أبو بكر يجلد أربعين حتى توفي إلى أن قال: فقال عمر رضي الله عنه: ماذا ترون؟ فقال علي رضي الله عنه: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذي وإذا هذي افترى، وعلى المفتري ثمانون. فإذن علم أن تحديد ثمانين بالقياس لا غير. وأجيب أن المقصود أن حده كان أخذ بإشارات رسول الله ﷺ، وكان أمره في الزيادة والنقصان موقوفاً على فساد الزمان وصلاحه، ولذا زادوا ثم أجمعوا على ثمانين منعاً للزيادة عليه عند ظهور فساد شديد، فمراتب الحدود كانت مأخوذة من صاحب الشرع والرأي لتعيين كل عدد بحسب الزمان، ويؤيده ما روى البخاري عن السائب بن يزيد قال: كنا نؤتي بالشارب على عهد رسول الله ﷺ [وامرة][1] أبي بكر وصدراً من خلافه عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين، حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين. هكذا قالوا (ثم الكفارات كالحدود) في الخلاف المذكور، فالحنفية قالوا: لا يجري القياس فيها، لأنّ الكفارة ساترة للذنوب، ولا يهتدي إليه العقل، ولأنها مندرئة بالشبهات وفي القياس شبهة، وغيرهم قالوا: نعم، يجري فيها لعموم الأدلة.

مسألة: هل يجري) القياس (في العلل والشروط) لا خلاف في أنه لا تثبت العلل وأوصافها كعلية الجنسية في ربا النساء وصفة السوم في نصاب الزكاة ولا الشروط وأوصافها، كاشتراط الشهود في النكاح وذكورتها مثلاً، ولا الأحكام وأوصافها، كجواز البتيراء ووجوب الوتر ابتداءً من غير نص مقيس عليه، فإنّ هذا نصب الشرع بالرأي من غير حجة شرعية، بل إنما أمر القياس تعدية حكم أصل إلى مسكوت بجامع، ثم اختلفوا: هل تصح هذه التعدية في العلل والشروط والأسباب بأن توجد علة أو

---

(١) وردت في الأصل: وامرأة، وهي تصحيف، ولعل الصواب ما أثبتناه.

ليسوا مقصرين، وكذلك نقل عن ابن عمر أنا كنا نخابر أربعين سنة، حتى روى لنا رافع بن خديج النهي عن المخابرة، فليس ذلك خطأ منهم قبل البلوغ لأن الراوي غاب عنهم أو قصر في الرواية، فإذا ثبت هذا في مسألة فيها نص فالمسألة التي لا نص فيها كيف يتصور الخطأ فيها، فإن قيل: فرضتم المسألة حيث لا دليل على الحكم المنصوص ونحن نخطئه إذا كان عليه دليل ووجب عليه طلبه فلم يعثر عليه، قلنا: عليه دليل قاطع أو دليل ظني، فإن كان عليه دليل قاطع فلم يعثر عليه وهو قادر عليه فهو آثم عاص ويجب تأثيمه، وحيث وجب تأثيمه وجبت تخطئته، كانت المسألة فقهية أو أصولية أو كلامية، وإنما كلامنا في مسائل ليس عليها دليل قاطع، ولو كان لنبه عليه من عثر عليه من الصحابة غيره ولشدد الإنكار عليهم فإن الدليل القاطع في مثلل هذه المسألة نص صريح أو في معنى المنصوص على وجه يقطع به ولا يتطرق الشك إليه، والتنبيه على ذلك سهل، أفيقولون لم يعثر عليه جميع

سبب أو شرط لحكم لأجل مناط، فيقاس ما يوجد فيه المناط عليها، ويحكم بعليتها وبسببيتها وشرطيتها (فكثير من الحنفية) ومنهم الإمام فخر الإسلام (والشافعية نعم) يجوز (وكثير) قالوا: (لا) يجوز (واختاره ابن الحاجب) المالكي. قال في الكشف: وعليه عامة أصحابنا فيما أظن، والذي يدل على هذا الحبر الهمام أعني فخر الإسلام على الجواز قوله بعد إبانة أن هذه الأمور لا تثبت بالقياس. وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد له في الشريعة أصل يصح تعليله، فأما إذا وجد فلا بأس به. المنكرون قالوا: إن استقل الجامع فهو العلة إن كان مضبوطاً وإلّا فمظنته وكل من الأصل والفرع من أفراده. وكذا الحال في الشرط، وأنت لا يذهب عليك أنه يجوز أن لا يكون المناط علة لأصل الحكم وإن كان مضبوطاً، بل إنما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط، فلا يلزم من وجوده في الفرع إلّا كونه علة أو شرطاً، لا أن يكون من أفراد العلة فافهم. ودليل المجوزين أن العلية والسببية والشرطية أحكام من أحكام الله تعالى، كالوجوب والندب وغير ذلك، فتخصيص القياس ببعض الأحكام دون بعض تحكم، كيف والأمر بالاعتبار، وكذا عمل الصحابة غير مختص بصورة دون صورة إما تذكر قول أمير المؤمنين علي لأمير المؤمنين عمر: كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف، وكيف قاسوا: أنت حرام عليّ أنت طالق بائن. ثم لو تدبرت الفقه علمت أن مشايخنا لا يبالون بالقياس في الأسباب والشروط فافهم. ثم بعضهم جعلوا الخلاف لفظياً، بأن المجوز إنما يجوز إثبات سببية شيء لحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك الحكم، والمانع إنما يمنع قياس سببية شيء لحكم على سببية آخر لحكم آخر، ولم يوجد لهذا التمحل أثر في كلماتهم. وبعضهم قالوا: الخلاف إنما هو في المستنبطة دون المنصوصة، قال المصنف (والحق أنه) أي هذا المختلف فيه (كالمتفق عليه في اشتراط التأثير أو كفاية المناسبة أو تجويز الإرسال) فمن شرط التأثير في التعليل للأحكام شرط ههنا أيضاً، ومن اكتفى بما عداه فيها اكتفى ههنا أيضاً (لأن الفرق) بينهما (تحكم) فإن المسلك مسلك على كل تقدير (إلّا أنه لا إلحاق على الأخيرين لاستقلال المسلك) فإنه حينئذٍ لا بد في المقبس من مناسبة يكون بها علة من غير

الصحابة رضي الله عنهم فأخطأ أهل الإجماع الحق، أو عرفه بعضهم وكتمه أو أظهره فلم يفهمه الآخرون أو فهموه فعاندوا الحق وخالفوا النص الصريح وما يجري مجراه، وجميع هذه الاحتمالات مقطوع ببطلانها. ومن نظر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها علم ضرورة انتفاء دليل قاطع فيها، وإذا انتفى الدليل فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال، فإذا انتفى التكليف انتفى الخطأ، فإن قيل عليه دليل ظني بالاتفاق فمن أخطأ الدليل الظني فقد أخطأ؟ قلنا: الإمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها، بل يختلف ذلك بالإضافات، فرب دليل يفيد الظن لزيد وهو بعينه لا يفيد الظن لعمرو مع إحاطته به، وربما يفيد الظن لشخص واحد في حال دون حال بل قد يقوم في حق شخص واحد في حال واحدة في مسألة واحدة دليلان متعارضان كان كل واحد لو انفرد لأفاد الظن، ولا يتصور في الأدلة القطعية تعارض، وبيانه أن أبا بكر رأى التسوية في العطاء إذا قال: الدنيا بلاغ، كيف وإنما عملوا لله

حاجة إلى أمر آخر كالتأثير وغيره، فلا يحتاج إلى أصل يلحق به فافهم. (ومثال ذلك) أي القياس في الأسباب ونحوها (قياس) أمير المؤمنين (عليّ السكر على القذف بجامع الافتراء، وقياس الردة على السرقة) الكبرى (للحكمة الضرورية) فالأول فيه هتك الدين، والثاني فيه هتك المال، وإلى كل منهما حاجة ضرورية (وأما المثقل) أي قياسه (على المحدّد للقصاص) بجامع القتل العمد العدوان (والأكل) أي قياسه (على الوقاع للكفارة) لكونه جناية عن صوم الشهر المبارك مثله (فليس منه) لأن القياس على السبب عبارة عن أن يثبت عليه علة قياساً على علية أخرى لذلك الحكم أو لغيره، فلا بد هناك من وصفين: أحدهما أصل والآخر فرع، وههنا العلة أمر واحد، وهو القتل العمد، العدوان والجناية الكاملة على الصوم، لكن الخلاف إنما كان في تحققهما في القتل بالمثقل والأكل عمداً أم لا، بل هذا تعميم لما ورد به النص بتحقيق المناط (فتأمل).

تقسيمات للقياس. أما عند الشافعية فباعتبار القوة) ينقسم (إلى) قياس (جلي، وهو ما علم فيه إلغاء، الفارق كالأمة على العبد في) حق (التقويم على معتق البعض) قال رسول الله ﷺ: «من أعتق شركاً له في عبد وكان له مال يبلغ به ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد، وإلاّ فقد عتق ما عتق» رواه البخاري. وظاهر أن خصوصية الذكورة ملغاة. وإنما التقويم لتنقيص ملكه وخروج العبد من أن يتصرف فيه سيد بعضه أن يبيع، والأمة فيه مساوية للعبد، فيتعدى الحكم وينفي الفارق، والحق أن هذا دلالة نص، فمن عدها من القياس يكون هذا قياساً وإلاّ لا (والي) قياس (خفي بخلافه) أي ما لم يعلم فيه إلغاء الفارق وإنما قصارى الأمر الظن (ولذلك اختلف فيه) فنفى التعبد به. وأما الجلي فهو متفق عليه بين الأنام (وقيل) القياس (الجلي قياس الأولى) بالحكم على غيره (كالضرب على التأفيف) في التحريم فإن الأول أولى بالحرمة من الثاني (و) قياس (الواضح المساوي) بحيث لا ينبغي أن يشك فيه (كإحراق مال اليتيم على أكله) فإن كليهما متساويان في التلف المحرم (والخفي الأدنى) أي قياس الأدنى على الأعلى (كالتفاح) أي قياسه (على البر) في حرمة الربا.

عز وجل وأجورهم على الله، حيث قال عمر: كيف تساوى بين الفاضل والمفضول، ورأى عمر التفاوت ليكون ذلك ترغيباً في طلب الفضائل، ولأن أصل الإسلام، وإن كان الله فيوجب الاستحقاق، والمعنى الذي ذكره أبو بكر فهمه عمر رضي الله عنهما، ولم يفده غلبة الظن وما رآه عمر فهمه أبو بكر ولم يفده غلبة الظن ولا مال قلبه إليه، وذلك لاختلاف أحوالهما، فمن خلق خلقة أبي بكر في غلبة التأله وتجريد النظر في الآخرة غلب على ظنه لا محالة ما ظنه أبو بكر، ولم ينقدح في نفسه إلاّ ذلك، ومن خلقه الله خلقة عمر وعلي حالته وسجيته في الالتفات إلى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضبطهم وتحريك دواعيهم للخير، فلا بد أن تميل نفسه إلى ما مال إليه عمر مع إحاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه، ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون، فمن مارس علم الكلام ناسب طبعه أنواعاً من الأدلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه، ولذلك من

(و) ينقسم (باعتبار العلة إلى قياس علة ما صرح فيه بها) كقولهم: التفاح مطعوم، فيجري في الربا كالبر (وإلى قياس دلالة ما) لم تذكر فيه العلة صريحاً و (دل عليها بملازمها كقطع الجماعة بالواحد) أي كقياسه (على قتلهم به) أي بالواحد الثابت بإجماع الصحابة (بجامع وجوب الدية) فإن الدية واجبة فيهما إذا كانا خطأين (وهو دليل القصاص) فعلم من وجوب الدية وجوب القصاص (لأنهما) أي وجوب الدية ووجوب القصاص (موجبان متلازمان) فيما بينهما (للجناية) العلة لهما، فإذا علم وجوب الدية فيهما على وجود الجناية، لأنها العلة وحدها، ووجود ما وجب به القصاص، فالمذكور لازم العلة لا العلة نفسها (وإلى قياس في معنى الأصل وهو ما لا يجمع) بين الأصل والفرع (إلاّ بنفي الفارق ولو) كان (ظنياً) ولا يحتاج إلى أمر آخر (كالغاء كون المفطر جماعاً) في إيجاب الكفارة فإنها تستدعي الجناية والذنب، لأنها كاسمها ستارة، وخصوص الجماع لا دخل له في الجناية والذنب، وإنما هي إفطار الصوم عمداً (فتجب الكفارة بعمد الأكل) أيضاً و (أما عند الحنفية فباعتبار التبادر) اليه قسموا (إلى) قياس (جلي) وهو ما يتبادر إليه الذهن في أول الأمر (و) إلى قياس (خفي منه) وهو ما لا يتبادر إليه الذهن إلا بعد التأمل (والثاني الاستحسان) بالمعنى الأخص، وكثيراً ما يراد به في الفقه هذا المعنى (وقد يقال: لكل دليل في مقابلة القياس الظاهر نص) من كتاب أو سنة (كالسلم) أي كنصه. وهو الآية والحديث اللذان تقدما، ولهذا قال الإمام: إنا أثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس، والمراد به نص الرجم، فاندفع إيراد الرازي الشافعي أن هذا الاستحسان إن كان قياساً فقد أثبتم الحدّ به، وإلاّ فلا يكون حجة أصلاً (أو إجماع كالإستصناع) صورته أن يقول للخراز أخرزني(١) خفاً بقيمة كذا من جلد كذا وقدر كذا، وهذا ينعقد عندنا بيعاً لا عدة، مع أن القياس يأبى عنه لعدم المبيح إلاّ أنه انعقد الإجماع

---

(١) الخَرْزَ: خياطة الأدم، وكل كتبة من الأدم: خُرْزَة، على التشبيه بذلك، يعني كل ثقبة وخيطها، وفي المثل: اجمع سَيْرَيْنِ في خرزة، أي اقضِ حاجتين في حاجة، وقد خرز الخف وغيره يَخْرِزَه، ويَخْرُزُه خَرْزاً، والخراز: صانع ذلك. (انظر لسان العرب ٣/ ٣٤٤).

مارس الوعظ، صار مائلاً إلى جنس ذلك الكلام، بل يختلف باختلاف الأخلاق، فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه شهامة وانتقام، ومن لان طبعه ورق قلبله نفر عن ذلك ومال إلى ما فيه الرفق والمساهلة، فالامارات كحجر المغناطيس تحرك طبعاً يناسبها، كما يحرك المغناطيس الحديد دون النحاس بخلاف دليل العقل، فإنه موجب لذاته، فإن تسليم المقدمتين على الشكل الذي ذكرناه في مدارك العقول يوجب التصديق ضرورة بالنتيجة. فإذاً لا دليل في الظنيات على التحقيق، وما يسمى دليلاً فهو على سبيل التجوز بالاضافة إلى ما مالت نفسه إليه، فإذاً أصل الخطأ في هذه المسألة إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزناً حتى ظنوا أنها أدلة في أنفسها لا بالاضافة، وهو خطأ محض يدل على بطلانه البراهين القاطعة. فإن قيل: لم تنكرون على من يقول فيه أدلة قطعية، وإنما لم يؤثم المخطىء

على جوازه في الصدر: الأول لأنهم كانوا يتعاملون به من غير نكير (أو ضرورة، كطهارة الحياض والآبار) بعد تنجسهما والقياس يقتضي أن لا تطهر أبداً لبقاء الماء النجس ولو قليلاً، وكذا أرضه نجس لم يستعمل في المطهر إلا أنه حكم بالطهار للضرورة والوقوع في الحرج العظيم، ثم هذه الضرورة إما راجعة إلى الإجماع والضرورة مستنده، أو إلى القياس الخفي فافهم. (فمن أنكر) الاستحسان وهو الإمام الشافعي (حيث قال: من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به) عفا الله عنه، وليس هذا إلّا كما يقول الشافعي عند تعارض الأقيسة: هذا استحسنه. قال الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية في الفتوحات المكية: إن مقصود الشافعي من قوله هذا مدح المستحسن، وأراد أن من استحسن فقد صار بمنزلة نبيّ ذي شريعة. وأتباع الشافعي لم يفهموا كلامه على وجهه هذا والله تعالى أعلم (والحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه) فإنه إن أريد به ما بعده العقل حسناً فلم يقل بثبوته أحد، وإن أريد ما أردنا نحن فهو حجة عند الكل، فليس هو أمراً يصلح للنزاع (وبالجملة: ليس الاستحسان عندنا إلّا دليلاً معارضاً لقياس) وهو معارضه (وهو) أي الاستحسان (إن كان قياساً تعدى) حكمه إلى ما وراءه لوجود علة متعدية خالية عن الموانع (وإلّا) يكن قياساً بل نصاً أو إجماعاً (فلا) يتعدى الحكم منه إلى المسكوت لأن النص أو الإجماع حينئذٍ على خلاف القياس، فلا يجوز القياس عليه (وذلك كإيجاب يمين البائع عند اختلافهما في الثمن قبل قبض المبيع) في ضمن التحالف (إستحسان قياسي لإنكاره وجوب التسليم) الذي هو دعوى المشتري، كما أن المشتري ينكر زيادة الثمن المدعاة من البائع فكل مدعي عليه للآخر مجبور على الخصومة، والجواب لصاحبه، واليمين عليه من قضية القياس (فتعدى إلى الإجارة) اختلفا قبل استيفاء المستأجر المنافع، فإنه يدعي التسليم بما نقد من الأجرة وينكره المؤجر وهو يدعي زيادة الأجرة، وينكر المستأجر فوجب التحالف (والوارثين) للبائع والمشتري لكون كل منهما مدعياً للآخر قبل القبض فيتحالفان فافهم (و) إيجاب يمين البائع في ضمن إيجاب التحالف (بعد القبض بالنص) وهو حديث التحالف الذي مر (فقط) لا بالقياس (لأن المشتري لا دعوى له) وإن كان قوله في صورة الإثبات، لأنه ممن يجبر على الخصومة، وإذا ترك لا يترك، فلم يبق إلّا مدعى

لغموض الدليل؟ قلنا: الشيء ينقسم إلى معجوز عنه ممتنع، وإلى مقدور عليه على يسر، فإن كان درك الحق المتعين معجوزاً عنه ممتنعاً فالتكليف به محال، وإن كان مقدراً على يسر فالتارك له ينبغي أن يأثم قطعاً، لأنه ترك ما قدر عليه وقد أمر به، وإن كان مقدوراً على عسر فلا يخلوا إما أن يكون العسر صار سبباً للرخصة وحط التكليف. كإتمام الصلاة في السفر، أو بقي التكليف مع العسر، فإن بقي التكليف مع العسر فتركه مع القدرة إثم كالصبر على قتل الكفار مع تضاعف عددهم، فإنه شديد جداً وعسير، ولكن يعصى إذا تركه، لأن التكليف لم يزل بهذا العسر، وكذلك صبر المرأة على الضرات وحسن التبعل، مع أن ذلك جهاد شديد على النفس. ولكنها تأثم بتركه مع ضعفها وعجزها، وكذلك التمييز بين الدليل، والشبهة في مسألة حدوث العالم ودلالة المعجزة وتمييزها عن السحر في غاية الغموض،

عليه. فالقياس أن لا يحلف، لكن إنما يحلف بحديث التحالف (فلا يتعدى إليهما) أي إلى الإجارة بعد استيفاء المعقود عليه وإلى الوارثين (وأورد) عليه (أن البيئة من المشتري مقبول، وهو فرع الدعوى) فيكون المشتري أيضاً مدعياً (فتأمل) وجوابه أن بينة المدعي عليه أيضاً قد تقبل إذا كان قوله مما يدخل تحت العلم. ألا ترى أن بينة ذي اليد على النتاج مقبولة ومقدمة على بيّنة المدعي ، هذا غاية الكلام في هذا المقام. ولهذا العبد ههنا كلام هو: أن البائع قبل القبض مدع لزيادة الثمن ومدعى عليه من جهة المشتري المدعي للتسليم، وكذا المشتري، فيجب عليهما إقامة البينة تنويراً لدعواهما، وعند عدمها يحلفان بالنص هو قوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام «البينة على من ادّعى واليمين على من أنكر»﴾[1] بالقياس، وفي صورة القبض يحلف البائع مخالفاً لهذا النص وإنما يحلف بحديث التحالف لو كان في قوة هذا حتى يصلح معارضاً فيخصصه، لكن قالوا: هذا الخبر مشهور وخبر التحالف خبر واحد بل تكلم في صحته أيضاً، فينبغي أن لا يجب التحالف بل يمين المشتري وإن وجب فليس مما نحن فيه أصلاً فافهم (ثم قسموا الإستحسان إلى ما قوي أثره) بأن لم يكن فيه فساد خفيّ (وإلى ما ظهر صحته) في بادىء الرأي وإن كان هذا الظاهر خفيا بالنسبة إلى القياس (وخفي فساده) يعرف بالتأمل (و) قسموا (القياس إلى ما ضعف أثره) بأن يعرف بالتأمل فساده (وإلى ما ظهر فساده) في بادىء الرأي (وخفي صحته، وذلك بأن ينضم إليه معنى يفيده قوة، فأول الأول) وهو الاستحسان الذي قوي أثره (مقدم على أول الثاني) وهو القياس الضعيف الأثر (وثاني الثاني) وهو القياس الخفيّ الصحة مقدم (على ثاني الأول) وهو الاستحسان الخفي الفساد وهذا ظاهر (فالأول كسؤر سباع الطير) فإنه (نجس قياساً على سؤر سباع البهائم، لأن السؤر معتبر باللحم) ولحمها حرام نجس (وطاهر استحساناً كسؤر الآدمي) فالقياس عليه جيد من القياس الأول وإن كان هو أظهر (وذلك لضعف علة القياس، وهو) أي علة القياس والتذكير باعتبار تأويلها بالوصف الجامع (مخالطة الرطوبة النجسة) في السؤر، ولا توجد هذه العلة في سباع الطيور (إذ تشرب منقارها) فيخالط الماء دون اللعاب (وهو عظم طاهر) فما لاقى إلا

---

(١) انظر كنز العمال (٦/ ١٥٢٨٢ و١٥٢٨٣).

ومن أخطأ فيه أثم بل كفر واستحق التخليد في النار، وكذلك الحق في المسائل الفقهية مع العسران أمر به، فالمخطىء آثم فيه وإن لم يؤمر بإصابة الحق، بل بحسب غلبة الظن فقد رأى ما كلف، وأصاب ما هو حكم في حقه وأخطأ ما ليس حكماً في حقه، بل هو بصدد أن يكون حكماً في حقه، لو خوطب به أو نصب على معرفته دليل قاطع، فإذاً الحاصل أن الإصابة محال أو ممكن، ولا تكليف بالمحال، ومن أمر بممكن فتركه عصى وأثم، ومحال أن يقال: هو مأمور به، لكن إن خالف لم يعص ولم يأثم وكان معذوراً، لأن هذا يناقض حد الأمر والإيجاب، إذ حد الإيجاب ما يتعرض تاركه للعقاب والذم. وهذا تقسيم قاطع يرفع الخلاف مع كل منصف، ويرد النزاع إلى عبارة وهو: إن ما ليس حكماً في حقه قد أخطأه، وذلك مسلم، ولكنه نوع مجاز، كتخطئة المصلي إلى بيت المقدس قبل بلوغ الخبر، ثم هذا

طاهراً وملاقاة الطاهر لا توجب النجاسة (فكان كسؤر الآدمي، وهذا أقوى، لأن تأثير ملاقاة الطاهر في بقائه طاهراً أشد) وأقوى (قيل ما يقع منها) أي من سباع الطيور (على الجيف سؤره نجس، لأن منقاره لا يخلو عن نجاسة عادة) لأكله الجيف فيصير نجساً لمخالطة هذه النجاسة (وأجيب بأن عادتها دلك المنقار بالأرض بعد الأكل) منه(فيطهر) المنقار، نعم: في شبهة بقاء أثر النجاسة، فلهذا أي شبهة وقوع اللعاب فيه أيضاً حكم بكراهته عند وجود ماء آخر فتأمل (والثاني) وهو ما فيه القياس خفي الصحة دون الاستحسان (كسجدة التلاوة، القياس أن تؤدى بالركوع في الصلاة لظهور أن المقصود) من إيجاب هذا السجود (التعظيم) لله تعالى (مخالفة للمتكبرين) من المشركين (ولذا صح التداخل) فيها إذا قرئت آية أو سمعت مراراً في مجلس واحد (وهذا) القياس (فاسد ظاهر اللزوم تأدى المأمور به بغيره) فإن الركوع ليس مأموراً به (والاستحسان أن لا يجوز كما هو قول الأئمة الثلاثة قياساً على سجود الصلاة لا ينوب ركوعها عنه) فكذا هذا، والجامع كونه غير المأمور به (وهذا) الاستحسان (فاسد باطناً، لأن كلاً من الركوع والسجود مطلوب) في الصلاة (بطلب يخصه) فيكون كل مطلوباً بالذات (قال) الله تعالى: ﴿اركعوا واسجدوا﴾[1] (فأمتع تأدّي أحدهما في ضمن الآخر) وإلاّ فات مقصود الآمر (بخلاف سجدة التلاوة) فإنه غير مقصود بالذات، وإنما التعظيم عند قراءة هذه الآيات. وهو كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع، ولذا عبر في بعض آيات السجدة بالركوع، وإنما لم تتأدّ بالركوع خارج الصلاة لأن الركوع خارجها لم يعرف قربة، والتعظيم إنما يكون بما هو قربة عند الله تعالى وإنما لم تتأدّ بالركوع من ركعة سجدة آية قرئت في الأولى، لأنها لم تؤد في محلها صار ديناً في الذمة لازم القضاء في هذه الصلاة، فصار مقصوداً بالذات، فصارت كالصلاتية، فلا ينوب الركوع عنها، كذا قالوا. وفي الحاشية نقلاً عن التقرير عن ابن عمر أنه كان إذا قرأ النجم وأقرأ باسم ربك في صلاة وبلغ آخرها كبر وركع، وإن قرأها في غير صلاة سجد. وعن ابن مسعود أنه سئل عن سجدة تكون في آخر السورة أيسجد لها أم يركع؟ قال: إن شئت فاركع وإن شئت فاسجد ثم اقرأ بعدها سورة. وإن استدل بهذه الآثار فحسن (ثم

---

(١) سورة الحج الآية ٧٧.

المجاز أيضاً إنما ينقدح في حكم نزل من السماء ونطق به الرسول، كما في تحويل القبلة ومسألة المخابرة، أما سائر المجتهدات التي يلحق فيها المسكوت، بالمنطوق قياساً واجتهاداً فليس فيها حكم معين أصلاً، إذ الحكم خطاب مسموع أو مدلول عليه بدليل قاطع، وليس فيها خطاب ونطق، فلا حكم فيها أصلاً إلّا ما غلب على ظن المجتهد، وسنفرد لهذا مسألة ونبين أنه ليس في المسألة أشبه عند الله عز وجل، ونذكر الآن شبه المخالفين وهي أربع:

الشبهة الأولى: قولهم هذا المذهب في نفسه محال، لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين، وهو أن يكون قليل النبيذ مثلاً حلالاً حراماً، والنكاح بلا ولي صحيحاً باطلاً،

الحق عدم اختصاص القوة وفساد الباطن فقط بالاستحسان وقلبه) أي قوة الباطن والضعف (بالقياس وقول) الإمام (فخر الإسلام سميناً ما ضعف أثره قياساً وما قوي أثره استحساناً إما مؤوّل) بأنه ليس مقصوده التسمية باعتبار القوة والضعف، بل باعتبار الظهور والخفاء، بدليل ما قدمه، وإنما ذكر نوعاً منهما، وإنما ذكرهما إشارة إلى معنى كلام الإمام محمد حيث قال في مواضع: انا أخذنا بالاستحسان وتركنا القياس إن المراد بالاستحسان القياس الخفي القوي الأثر وبالقياس الجلي الضعيف الأثر، وإلى دفع ما يورد عليه إن كان القياس قوياً، فلا معنى للعدول عنه للاستحسان الذي ليس هو حجة، وإن كان ضعيفاً فلا معنى لتركه للاستحسان، بل هو واجب الترك فافهم (أو اصطلاح) خاص (منه فقط) لا يشاركه فيه غيره ولا مشاحة فيه، وكأنه بعيد جداً (فباعتبار القوّة) القياس والاستحسان (إما قويان أو ضعيفان، أو القياس قويّ والاستحسان ضعيف، أو بالعكس) أي الاستحسان قوي والقياس ضعيف (ولا ريب في رجحان القوي على الضعيف) لأن من قضية العقل والإجماع تقديم الراجح على المرجوح و (أما ترجيح القياس في الأوّلين) أي إذا كانا قويين أو ضعيفين (بالتبادر) فيكون القياس أرجح (ففيه نظر) إذ لا دخل للتبادر في الرجحان أصلاً، بل ربما يكون غير المتبادر راجحاً بما ينضم اليه مما يقويه (بل) الترجيح إنما يكون (بالمرجحات الآتية إن أمكن، وبالاعتبار الآخر) غير القوّة والضعف (كل منهما صحيح الظاهر والباطن، أو فاسدهما، أو فاسد الظاهر صحيح الباطن، أو بالعكس) صحيح الظاهر فاسد الباطن (فصور التعارض ستة عشر) حاصلة (من ضرب أربعة) من القياس (في أربعة) من الاستحسان، لكن الأليق إسقاط فاسد الظاهر والباطن إذ لا شائبة للحجية فيه (قيل) القائل صدر الشريعة (الظاهر امتناع التعارض في الصحيحين باطناً) من القياس والاستحسان، سواء كانا صحيحين ظاهراً أيضاً أو لم يكونا (والقويين) منهما (أثر اللزوم التناقض في الشرع) بتحققهما وهو محال. ونعم: يقع التعارض للجهل، وإذ فرضا صحيحين باطناً أو قويين باطناً فلا دخل فيه لجهلنا وعلمنا فافهم.

(الترجيحات القياسية)

لما ذكر معارضة القياس والاستحسان وفهم منه إمكان المعارضة بين قياسين عقب البحث ببحث

والمسلم إذا قتل كافراً مهدراً ومقاداً، إذ ليس في المسألة حكم معين، وكل واحد من المجتهدين مصيب، فإذاً الشيء ونقيضه حق وصواب، وتبجح بعضهم بهذا الدليل حتى قال: هذا مذهب أوله سفسطة وآخره زندقة، لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقاً، وبالآخر يرفع الحجر ويخير المجتهدين بين الشيء ونقيضه عند تعارض الدليلين ويخير المستفتي لتقليد من شاء وينتقي من المذاهب أطيبها عنده.

والجواب: أن هذا كلام فقيه سليم القلب جاهل بالاصول وبحد النقيضين وبحقيقة الحكم، ظانّ أن الحل والحرمة وصف للأعيان فيقول: يستحيل أن يكون النبيذ حلالاً

الترجيح (يقدم) القياس (قطعي العلة على منصوصها) الظنية (إجماعاً و) يقدم (منصوصها) من القياس (صريحاً على ما) ثبت فيه العلة (بالإيماء) لأن الصريح أقوى دلالة من الإيماء (وفيها) أي في المنصوصة (مراتب) كما يثبت بظاهر النص أو بنصه أو بخفيه(فيقدم الغالب على المغلوب و) يقدم (ما) ثبت علته (بالإيماء على ما) ثبت (بالمناسبة وإذا اتفقا فيها) أي في المناسبة (فالعين في العين أولى من الجنس في العين) أي القياس الذي فيه العلة التي لعينها تأثير في عين الحكم أولى من القياس الذي فيه العلة التي لجنسها تأثير في عين الحكم (وهذا أولى من عكسه) أي مما لعينه تأثير في جنس الحكم، لأن الظن الحاصل بسبب التأثير في العين أقوى من الحاصل بسبب التأثير في الجنس (وقيل بالعكس) نظراً إلى الوصف (وكل منهما) أي مما لعينه في الجنس ولجنسه في العين تأثير (أولى من الجنس في الجنس) أي مما لجنسه تأثير في جنس الحكم (وللقريب من البعيد) أي لما لجنسه القريب تأثير أولوية مما لبعيده تأثير (والمركب من بسيطه) أي ما فيه تأثير مركب من هذه الأربعة مقدم على ما فيه تأثير واحد بسيطاً (والأكثر تركيباً) تأثيره (من الأقل) تأثيره تركيباً (وفي المساواة) أي فيما إذا تركبت التأثيرات متساوية (الاعتبار لرجحان الجزء) فما كان فيه تأثير العين في العين جزء أولى مما ليس فيه هذا التأثير جزء وقد تقدم (ثم المظنة) مقدم (على الحكمة) لأن الأحكام في الأكثر نيطت بالمظنات دون الحكم والظن يتبع الأغلب (وقيل بالعكس) أي الحكمة متقدمة على المظنة (إذ لا تعليل إلا عند انضباطها) وحينئذ فهي الأولى بالاعتبار (والوجودي) مقدم (على العدمي) للكثرة حتى اختلف في العدمي هل يصلح علة أم لا؟ (والحكم الشرعي) مقدم (على غيره لتوافق الأصول) لكونه حكماً شرعياً (والوصف البسيط) كالطعم مثلاً (على) الوصف (المركب) كالقدر والجنس (إلا) عند (الحنفية) رحمهم الله تعالى وكثرهم فإنهم يقولون: هما متساويان، وهو الأظهر إذ المعتبر التأثير والاعتبار والبسيط والمركب فيه سواء (والشافعية) رجحوا (الإخالة على الدوران و) رجحوا (السبر عليهما لما فيه من التعرض لنفي المعارض) دونهما ولا يتأتى من الحنفية لإنكارهم الثلاثة إلاّ ما يرجع من السبر إلى النص (وقيل: بل الدوران) مقدم عليهما (لزيادة الانعكاس) فيه، وليس فيهما (والحق أنه ليس بشرط) في العلية، فلا دخل له في القوة، وفيه ما فيه، لأنه وإن لم يكن شرطاً لاحتمال التعليل بعلل شتى لكن الأصل في العلة التوحدة، فالأصل الانعكاس فيصلح مرجحاً (وما في التحرير من ثبوت الإنعكاس في السير أيضاً

حراماً، كما يستحيل أن يكون الشيء قديماً حادثاً، وليس يدري أن الحكم خطاب لا يتعلق بالأعيان بل بأفعال المكلفين، ولا يتناقض أن يحل لزيد ما يحرم على عمرو، كالمنكوحة تحل للزوج وتحرم على الأجنبي، وكالميتة تحل للمضطر دون المختار، وكالصلاة تجب على الطاهر وتحرم على الحائض، وإنما المتناقض أن يجتمع التحليل والتحريم في حالة واحدة لشخص واحد في فعل واحد من وجه واحد، فإذا تطرق التعدد والانفصال إلى شيء من هذه الجملة انتفى التناقض حتى نقول: الصلاة في الدار المغصوبة حرام قربة في حالة واحدة لشخص واحد، لكن من وجه دون وجه، فإذاً اختلاف الأحوال ينفي التناقض، ولا

للحصر) وإبطال ما وراء الباقي، فلزم توحد العلة فلزم الانعكاس (فوهم) لأنه لا يبطل فيه استقلال ما سوى الباقي، بل الجزئية فقط كما مر (ثم) المصالح (الضرورية) متقدمة (على الحاجية، والحاجية) متقدمة (على التحسينية ومكمل كل مثل المكمل) فمكمل الضرورية مقدم على مكمل الحاجية. وهكذا (و) في الضرورية (يقدم حفظ الدين ثم) حفظ (النفس ثم) حفظ (النسب ثم) حفظ (العقل ثم) حفظ (المال) وهو ظاهر لأهمية الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال (وقيل بتقدم هذه الأربعة على الدين، لأنها) أي هذه الأربعة (حق الآدمي) والدين حق الله تعالى، وحق الآدمي مقدم (ولذلك قدم القصاص على قتل الردة) إذا قتل شخص ثم ارتد العياذ بالله (فيسلم إلى الولي) ليقتله قصاصاً (لا) إلى (الإمام) لقتل الردع، مع أن الثاني حق تعالى دون الأوّل (يترك الجمعة والجماعة لحفظ المال) كخوف السوقة ونحوها، فترك حق الله تعالى لحق العبد (ورد بأن القصاص فيه حق الله) تعالى أيضاً فإن القاتل هدم بنيان الرب. وأتى ما نهى الله تعالى عنه، (نعم: الغالب فيه حق العبد) لما جعل الله لوليه سلطاناً مبيناً (فالتسليم) إلى الولي (جمع بين الحقين) فالدفع لهذا إلاّ لأن إيفاء حق العبد مقدم (والترك إلى خلف) كما في الجمعة والجماعة (ليس من التقديم المبحوث عنه) فإن فيه ترك الآخر بالكلية (وأما ترجيح أحدهما) أي أحد القياسين المتعارضين (بترجيح أصله على الآخر فله) أي فذلك الترجيح للقياس (بالعرض وللنص بالذات، وقد تقدم) وجوهه في السنة (وفيما ذكرنا كفاية) للمستبصر (وأصل الباب) أي الأصل في باب الترجيح (تقديم غلبة الظن) فما أفاد الظن الغالب مقدم على ما أفاد المغلوب (ثم الحنفية) رحمهم الله تعالى (إنما ذكروا في) هذا (الباب ثمانية) تراجيح (أربعة صحيحة وأربعة فاسدة أما) الأربعة (الصحيحة فمنها قوة الأثر) إذ بها يتقوى القياس وتفيد الظن الغالب (كنكاح الأمة مع طول الحرة يجوز للحر قياساً على العبد) فإنه يجوز له بالاتفاق (وقال الشافعي: لا يجوز) هذا النكاح (قياساً على من تحته حرة بجامع إرقاق الماء مع غنية) عنه (وقياسنا أقوى، لأن أثر الحرية في اتساع الحل الذي هو من النعم أقوى من الرق) في أثر الحل (تشريفاً) له على العبد (ومن ثمة) أي من أجل أن الحرية مؤثرة في اتساع الحل (يباح للحر أربع) من النساء (وللعبد ثنتان، فالتضييق في ذلك) أي الحر (والتوسيع في هذا) أي العبد (قلب المشروع وعكس المعقول، وما قيل) في التلويح (إن هذا التضييق من باب الكرامة) فلا بأس به، كيف وإنما كان اتساع الحل للكرامة فلا يثبت بوجه يفوّتها (حيث منع الشريف من تزوج الخسيس، كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم) وفي السند شيء فإن جواز

فرق بين أن يكون اختلاف الأحوال بالحيض والطهر والسفر والحضر، أو بالعلم والجهل، أو غلبة الظن، فالصلاة حرام على المحدث إذا علم أنه محدث واجبة عليه إذا جهل كونه محدثاً، ولو قال الشارع: يحل ركوب البحر لمن غلب على ظنه السلامة، ويحرم على من غلب على ظنه الهلاك، فغلب على ظن الجبان الهلاك، وعلى ظن الجسور السلامة، حرم على الجبان وحل للجسور لاختلاف حالهما، وكذلك لو صرّح الشارع وقال: من غلب على ظنه أن النبيذ بالخمر أشبه فقد حرمته عليه، ومن غلب على ظنه أنه بالمباحات أشبه فقد

ليس من باب التوسيع (فمدفوع بأنه لا خسة كالكفر. وقد جاز نكاح المسلم مع طول المسلمة بالكتابية اتفاقاً) فلو كان الأخسية مانعة لكونها تحت الإشراف لما جاز الكتابية إلاّ ضرورة (وأما الارقاق) الذي جعله الشافعي رضي الله عنه علة للحرمة (فمنقوض بالعبد المقيس عليه، فإن ماءه حر، إذ الرق من) جهة (الأم) لا الأب وإذ قد جاز له النكاح مع الأمة مع طول الحرة لزم إرقاق مائة (على أن العزل ونكاح الصغيرة والعجوز والعقيم جائز اتفاقاً مع أنه إتلاف) له (حقيقة) فالأرقاق الذي هو اتلاف حكمي أولى أن يجوز (تدبر) واعلم أن جواز نكاح الحر مع الأمة وإن كان عنده الطول ثابت بالعمومات، وهذا القياس ممد له، والذي جرأ الامام الشافعي رضي الله عنه قوله بالمفهوم كما مر (ومنه) أي مما فيه قوة الأثر (قياس مسح الرأس كالخف) في كونهما مسحين (فلا يثلث أقوى من قياسه) أي الشافعي مسح الرأس (ركن) للوضوء (فيثلث كالمغسول) من الأعضاء وإنما كان قياسنا أقوى (لأنه) لا يظهر تأثير الركنية في التثليث، لكن على هذا يفسد القياس، والكلام كان في الترجيح، ولذا لم يذكره وقال: (لو سلم تأثير الركنية في التثليث فتشريع المسح سيما مع عدم الاستيعاب ليس إلا للتخفيف) فللمسح تأثير في التخفيف فلا يثلث، وأما الركنية فإنما تأثيره في التكميل، وقد سن بالاستيعاب (ومنها) أي من الترجيحات الصحيحة (الثبات على الحكم أي كثرة اعتبار الشارع للوصف فيه) أي في الحكم، فله قوة تفيد غلبة الظن (كالمسح) أنه مؤثر (في التخفيف في كل تطهير غير معقول، كالتيمم ومسح الجبيرة والجورب والخف) فلم يشرع فيها التكرر فله كثرة اعتبار في التخفيف (بخلاف الاستنجاء من الحجر) وقد شرع فيه التكرار (فإنه) تطهير (معقول) قد قصد فيه إزالة الخبث (إذ التكرار في التنقية مؤثر، وأما الركنية فأثبت في الاكمال) فإن أركان الصلاة من إكمالها، وكذا أركان الحج، وكذا أركان الغسل، لكن الإكمال مختلف، ففي الغسل بالتكرار (وهو ههنا) أي مسح الرأس (بالاستيعاب، ومنها) أي من التراجيح الصحيحة (كثرة الأصول على) القول (المختار) فإنه أيضاً يفيد قوة في القياس (ولا يلزم كثرة العلل) أي الدلائل حتى يمنع الترجيح به على مذهبنا (لاتحاد الوصف) المعلل، وما دام هو واحداً فالقياس واحد، فلا تعدد للدلائل فافهم (قيل) القائل الإمام فخر الأسلام وصدر الشريعة رحمهما الله تعالى. الترجيح (الثالث: قريب من) الترجيح (الثاني) لأن كثرة اعتبار الشارع يوجبه كثرة الأصول (و) قال (في التلويح: والتحرير الحق بأن التفرقة بين الثلاثة بالاعتبار، فالأول) أي قوة الأثر (بالنظر إلى الوصف، والثاني) أي كثرة اعتبار الشارع بالنظر (إلى الحكم والثالث) بالنظر (إلى الأصل) لكن الكل يرجع إلى قوة الأثر لا غير (وعليه) الإمام (شمس الأئمة) رحمه الله تعالى (أقول: الحق أن الثالث أعم)

حللته له لم يتناقض، فصريح مذهبنا إن لو نطق به الشرع لم يكن متناقضاً ولا محالاً، ومذهب الخصم لو صرح به الشرع كان محالاً وهو أن يقول: كلفتك العثور على ما لا دليل عليه، أو يقول: كلفتك العثور على ما عليه دليل، لكن لو تركته مع القدرة لم تأثم، فيكون الأول محالاً من جهة تكليف ما لا يطاق، ويكون الثاني محالاً من جهة تناقض حد الأمر إذ حد الأمر ما يعصى تاركه.

الجواب الثاني: أن نقول: لو سلمنا أن الحل والحرمة وصف للأعيان أيضاً لم

من الثاني (فإن الثبات على الحكم بعينه إنما هو إذا كان التأثير لجنس الوصف أو نوعه في نوع الحكم) فإن الثبات إنما هو كثرة التأثير (أما إذا كان) التأثير (في جنسه) فقط (فذلك كثرة الأصول فقط) ولا يصدق فيه كثرة الاعتبار، وأما عدم تخلف كثرة الأعتبار عن كثرة الأصول فظاهر، وهذا إنما يتم لو كان المراد بكثرة الاعتبار كثرة تأثيره في عين الحكم، ولو كان أعم منه، ومن كثرة تأثيره في جنسه لم يتم، مع أن أتباع فخر الإسلام وشمس الأئمة يدعون انتفاء التأثير في الجنس بسيطاً (وأما التفرقة بالاعتبار بينها فغلط، ألا ترى المسح أقوى في التخفيف، ولو عدم النظائر بل القوة عبارة عن قوة المناسبة) بين الوصف والحكم (بحيث يكاد يحكم بعليته العقل، ولولا الشرع كما قيل في الإسكار للحرمة) فحينئذٍ يتحقق قوة الأثر وإن لم تكن كثرة الاعتبار وكثرة الأصول (فلا تغفل، ومنها) القياس بأنه (ركن، فيسن تكراره لأنه منقوض بالمضمضة) فإنها تكررت وليست ركناً (وهذا) أي العكس (أضعف الوجوه) للترجيح (لأن الحكم يثبت بعلل شتى) فلا يستلزم عدم العلة عدم الحكم، لكن مع ذلك مرجح لما بينا أن الأصل في العلة الاتحاد، فالأكثر فيها العكس فتذكر.

(فرع على ما سلف) في الأصل الثاني في بحث المعارضة (من عدم الترجيح بكثرة الأدلة أن لا يرجح قياس بقياس) آخر موافق له في الحكم (مخالف) له (في العلة) على قياس آخر معارض إياه (وكذا كل ما يصلح علة) استقلالاً (لا يصلح مرجحاً) وإلّا لزم الترجيح بكثرة الدلائل (فلم يتفاوت بتفاوت الملك للشفيعين) بأن يكون ملك أحدهما ثلث الدار المشفوع بها وللآخر الثلثان (ما يشفعان فيه) حتى يكون أثلاثاً بل يستحقانه على التناصف (خلافاً للشافعي) الإمام (له أن الشفعة من مرافق الملك كالولد والثمرة) من مرافقه (فيقسم بقدر الملك) فيختلفان في الاستحقاق (وأجيب بأن ذلك) الانقسام (في العلل المادية) فقط، بل المرافق في العرف. إنما تقال لم تولد منه، ولذا قال في الهداية: إن تملك ملك الغير لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه (وهذه كا) لعلة (الفاعلية) فلا تنقسم بانقسامها(وقد جعل الشارع الملك مطلقاً علة للشفعة) دفعاً لضرر جوار السوء (فجعل كل جزء من العلة علة لجزء المعلول نصب الشرع بالرأي) فهو باطل، بل أي قدر من الجوار فرض علة مستقلة لاستحقاق كل المشفوعة (أقول: فيه ما فيه) لأنه ليس مبني كلام الشافعي رضي الله عنه على أن الترجيح بكثرة العلل، ولا جوابنا متوقف عليه، بل مبنى النزاع أن كل جزء من المشفوع بها علة لجزء من الشفعة أم لا (فتأمل، وأما) التراجيح (الفاسدة فمنها بكثرة العلل وقد عرفت ومنها) الترجيح (بغلبة الأشباه) وإذا كان فاسداً (فلا يقدم ذو شبهين على ذي شبه) واحد (خلافاً للشافعي) رضي الله عنه فإنه يقبل هذا الترجيح ويقدم

يتناقض، إذ يكون من الأوصاف الإضافية، ولا يتناقض أن يكون الشخص الواحد أبا وإبناً، لكن لشخصين، وأن يكون الشيء مجهولاً ومعلوماً لكن لإثنين، وتكون المرأة حلالاً وحراماً لرجلين، كالمنكوحة حرام للأجنبي حلال للزوج، والميتة حرام للمختار حلال للمضطر.

الجواب الثالث: هو أن التناقض ما ركبه الخصم، فإنه اتفق كل محصل لم يهذِ هذيان المريسي، أن كل مجتهد يجب عليه أن يعمل بما أدّى إليه اجتهاده، ويعصي بتركه، فالمجتهدان في القبلة يجب على أحدهما استقبال جهة يحرم على الآخر استقبالها، فإن المصيب لا يتميز عن المخطيء، فيجب على كل واحد منهما العمل بنقيض ما يعمل به الآخر.

ذا شبهين، وإنما قلنا بفساده (لأن كل شبه علة) ولا ترجيح بكثرة العلل (كما لو قيل: الأخ كالأبوين في المحرمية) فله بهما شبه واحد (ومثل ابن العم في حل الحليلة) أي حليلته له (و) حل أخذ (الزكاة) منه (والشهادة) له (والقصاص) إذا قتل أحد الأخوين الآخر، فله مع ابن العم أشباه فيلحق به (فلا يعتق بالملك كابن العم) وهذا فاسد. فإن هذه الأشباه علل بزعمكم فلا ترجيح لها وإلاّ فلا دخل لها في الحكم بل الموجب عندنا القرابة المحرمية المقتضية للصلة (ومنها) الترجيح (بزيادة التعدية كالطعم) في باب الربا (يعم القليل) في التفاح (دون الكيل ولا أثر له) أي لهذا في الترجيح (بل) إنما الترجيح (للقوة) في التأثير وبزيادة التعدية لا تثبت القوة (ومنها) الترجيح (بالبساطة) أي بساطة العلة وعدم تركبها من أجزاء (كالطعم) أي كترجيحه (على الكيل والجنس) في باب الربا (مع أن المختصر والمطول سواء في البيان، والعبرة للمعاني) التي بها التأثير، فلا ترجيح بها أصلاً (كذا في البديع).

(فصل)
(في آداب المناظرة)

(وهي المخاصمة لإظهار الصواب) احترز به عن المجادلة التي المقصود منها إلزام الخصم، والمكابرة التي بها يعجز عن اظهار الصواب.

(اعلم أن المستدل إذا بين دعواه بدليل فإن خفي على الخصم مفهوم كلامه لإجمال أو غرابة) فيما استعمل (استفسره، وعلى المستدل بيان مراده) عند الاستفسار، وإلا يبقى مجهولاً، فلا تمكن المناظرة (ولو) كان (بلا نقل) من لغة أو أهل عرف (أو) بلا (ذكر قرينة) وبعضهم شرطوا استعمال لفظ على قانون الاستعمال حقيقة كان أو مجازاً، والحق ما قال المصنف، فإن الفهم بعد البيان غير متوقف عليه، وكفى للمقصود (فإذا اتضح) مراده (فإن كان جميع مقدماته مسلمة ولا خلل فيها بوجه لا تفصيلاً ولا إجمالاً لزم الانقطاع) للبحث وظهر الصواب (وإلاّ) يكن جميع مقدماته صحيحة مسلمة، بل بعضها مختلة (فإن كان) الخلل في البعض (تفصيلاً يمنع) هذا المختل (مجرداً) عن السند (أو) مقروناً (مع

الشبهة الثانية: قولهم إن سلمنا لكم أن هذا المذهب ليس بمحال في نفسه لو صرح الشرع به، فهو مؤدّ إلى المحال في بعض الأمور، وما يؤدي إلى المحال فهو محال، فأداؤه إلى المحال فهو في حق المجتهد بأن يتقاوم عنده دليلان، فيتحير عندكم بين الشيء ونقيضه في حالة واحدة، وأما في حق صاحب الواقعة فإذا نكح مجتهد مجتهدة ثم قال لها: أنت بائن وراجعها والزوج شفعوي[1] يرى الرجعة، والزوجة حنيفة ترى الكنايات قاطعة للعصمة والرجعة، فيسلط الزوج على مطالبتها بالوطء، ويجب عليها مع تسلط الزوج عليها منعه، وكذلك إذا نكح بغير ولي أوّلاً ثم نكح آخر بولي، فإن كان كل واحد من المذهبين حقاً فالمرأة حلال للزوجين، وهذا محال، ويمكن أن يستعمل هذا في نصرة الشبهة الأولى،

السند) ويطالب بالدليل عليه (فيجاب بإثبات المقدمة الممنوعة، أو) كان الخلل فيها (إجمالاً) من غير تعيين لمقدمة أصلاً (وذلك) الخلل (إما بتخلف الحكم عنه) في صورة فيكون الدليل حينئذٍ أعم من المدّعي (أو لزوم محال) آخر (فينقض) حينئذٍ ويدّعي فساد الدليل، فلا بد من اقامة دليل (وإما بوجود دليل مقابل) الدليل المستدل وحاكم بمنافي ما يحكم هو به (فيعارض وفي هذين) أي النقض والمعارضة (تنقلب المناصب) فيصير المعترض مستدلاً، والمستدل معترضاً (وكل مقدمة) من الدليل (استدل عليها، فالكلام فيه كالكلام) في أصل المدعي المدلل (فكل بحث إما منع أو نقض أو معارضة) لا كما زعم أنه منحصر في الطرفين، وأما التوجيه بأن النقض يرجع إلى المنع مع السند فلا يخفى فساده (ثم الأسئلة الواردة على القياس أنواع) خمسة:

النوع (الأول: ما يمنع التمكن) من القياس لعدم كون المحل صالحاً له (ويسمى فساد الاعتبار، وهو مخالفة القياس للنص أو الاجماع) اللذين يمنعان التعليل وأدرجة في الكشف ناقلاً عن بعض الكتب الاصولية في فساد الوضع، وجعله أحد نوعيه، وحاصله مخالفته لما هو مقدم شرعاً (وجوابه بالطعن في السند) إن كانا مرويين بالآحاد (أو بمنع دلالته على المنافي) لحكم القياس (أو بأنه مؤوّل أو مخصص بدليله أو بترجيحه بسبيله) أي بسبيل الترجيح بحيث يتقدم على الخبر (أو بالمعارضة بمثله) فبالمعارضة تساقطا، ويبقى القياس معمولاً (ولا يجب بيان المساواة الواقعية) في ابداء المعارض (لأنه متعسر) لا يكاد يوجد، فيسد باب المعارضة، إلاّ أن للمعترض أن يرجح خبره فتفوت المعارضة (نعم: يجب أن لا يكون) هذا الخبر (مرجوحاً اتفاقاً كآحاد مع مشهور) فإن مراعاة هذا تتيسر (واعلم أن الصحابة كانوا يرجعون عند تعارض النصوص مطلقاً إلى القياس) وإن كان في جانب واحد وفي آخر أكثر، (فعلم أن لا ترجيح بالكثرة) للأدلة (فلو عارض المعترض بنص آخر لم يسمع) فإن الواحد يعارض الإثنين من غير ترجيح (و) علم أيضاً (أن لا معارضة بين النص والقياس، وإلا كان) الأخذ بالقياس (تحكماً، فلو قال المستدل: عارض نصك قياسي لم يجز والسر) فيه (أن الضعيف) كالقياس (وإن اضمحل في مقابلة القويّ، لكن ربما يرجح المساوى) عند التعارض (كالعدالة مع السلام) فإنه

---

(١) أي من أتباع الإمام الشافعي رضي الله عنه.

والاعتراض على ما ذكرنا من دفع التناقض ورده إلى شخصين، فقد تكلفوا تقريره في حق شخص واحد.

والجواب من أوجه، وحاصله أنه لا إشكال في هذه المسائل ولا استحالة، وما فيه من الأشكال فينقلب عليهم ولا يختص إشكاله بهذا المذهب، أما المجتهد إذا تعارض عنده دليلان قلنا فيه رأيان: أحدهما وهو الذي ننصره في هذه المسألة أنه يتوقف ويطلب الدليل من موضع آخر، لأنه مأمور باتباع غالب الظن ولم يغلب على ظنه شيء، فقولنا فيه قولكم، فإنه وإن كان أحدهما حقاً عندكم فقد تعذر عليه الوصول إليه، وهذا يقطع مادة الإشكال، وعلى رأيي نقول: يتخير بأي دليل شاء، وسنفرد هذه المسألة بالذكر وننبه على غورها أما الثانية: فقولنا فيها أيضاً قولكم، فإن المصيب وإن كان واحداً عندهم فلا يتميز عن المخطىء، ويجب على المخطىء في الحال العمل بموجب اجتهاده، لجهله بكونه مخطئاً،

مرجح، وهذا بظاهره يدل على أن الدليل بالذات هو النص، والقياس مرجح اياه، وهذا ناظر إلى ما ذهب إليه البعض أن الدليل الضعيف يرجح القوي، وهذا غير سديد، فإن كل دليل يصلح بنفسه حجة لا يرجح غيره، بل الحق أن الدليل بالذات القياس، والخبران المتعارضان تساقطا، وقد مر ما يكفي للمسترشد (و) علم أيضاً (أن المعتبر في فساد الاعتبار مخالفة نص سالم) عن المعارض، كيف وبالمعارض يسقط هذا وهو فلم يبق مخالف حتى يفسد اعتباره (تدبر. مثاله) ما يورد من قبل الشافعي الإمام رضي الله عنه على صحة حل متروك التسمية عامداً والذابح مسلم (ذبح التارك) للتسمية وقع (من أهله) وهو من له ملة (في محله) وهو المذبوح الحلال ذبحه (فيحل) به المذبوح (كالناسي) في تركها تحل ذبيحته (فيقال) هذا القياس (فاسد الاعتبار، لقوله تعالى: **﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾**[1] (الآية، فيجاب) من قبلهم (بأنه مؤوّل بذبح الوثني بقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «المؤمن يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم» قال العيني في شرح الهداية: المحفوظ سمي أو لم يسم ما لم يكن متعمداً، وعلى هذا لا يصلح حجة على ما يزعمون (فلو منع المعترض معارضه خبر الواحد لعام الكتاب) فلا يصح هذا الخبر معارضاً إياه (فعلى المستبدل إثباته) حتى يتم دليله، وإلّا لحقه الدبرة (و) يجاب (بأن قياسي أرجح من نصك، لأنه قياس على الناسي المخصص) للنص (بالإجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع قطعاً) والقياس على المخصص مقدم على العام ومخصص إياه قطعاً فحينئذٍ له أن يقول: لا خطاب للناسي، لأن الفهم شرط، فالقياس إنما هو على حكم منصوص غير مخصص للعام، بل العام قطعي كما كان، فتم فساد الاعتبار (قالوا: فإن أبدى المعترض الفرق) بين العامد والناسي (بأن العامد مقصر) حيث ترك المأمور به مع العلم (بخلاف الناسي) فإنه معذور فلا يصح القياس (ليس له ذلك، لأن انتقال) من بحث إلى آخر (ومعارضة) في العلة، مع أنه سيجيء أنها لا تسمع (أقول: يجوز أن يكون الفرق سنداً لمنع الأرجحية، لأنها موقوفة على الإجماع على العلة

---

(١) سورة الأنعام الآية ١١٩.

إذ لا يتميز عن صاحبه، فقد أوجبوا عليها المنع، وأباحوا للزوج الطلب، فقد ركبوا المحال إن كان هذا محالاً فيقولون إنه ليس بمحال، وهو جوابنا الثاني ووجهه أن إيجاب المنع عليها لا يناقض إباحة الطلب للزوج ولا إيجابه، بل للسيد أن يقول لأحد عبديه، أوجبت عليك سلب فرس الآخر، ويقول للآخر: أوجبت عليك منعه ودفعه ويقول لهذا: إن لم تسلب عاقبتك، ويقول للآخر: إن لم تحفظ عاقبتك، وكذلك يجب على ولي الطفل أن يطلب غرامة مال الطفل إذا أخبره عدلان بأنه أتلفه طفل آخر، ويجب على ولي الطفل المنسوب إلى الاتلاف إذا عاين صدور الاتلاف من غير الطفل أو علم كذب الشاهدين أن يمنع ويدفع، فيجب الطلب على أحدهما والدفع على الآخر مؤاخذة لكل واحد بموجب اعتقاده؛ نعم: هذا السؤال يحسن من منكري الاجتهاد من التعليمية وغيرهم إذ يقولون: أصل الاجتهاد باطل لأدائه إلى هذا النوع من التناقض وجوابه ما ذكرناه، ونقابله على مذهبه أيضاً بما لا

المذكورة مطلقاً، وهو ممنوع بل) العلة هو (مع عدم التقصير) فإذا لم يكن القياس أرجح بل ولا مساوياً، وسيجيء أن الفرق إن أمكن تقريره ممانعة يقرر كذلك ويقبل (ولا نسلم أنه انتقال ممنوع، لأنه هدم لما اعترض به على المقصود أولاً) وهو أرجحية القياس، فإن الفارق أثبت نقصاناً فيه، فما ظنك بالأرجحية (فتأمل).

النوع (الثاني) من الاعتراض: (ما يرد على حكم الأصل، ولا يستدل على خلافه إبتداء، لأنه غصب) لمنصب المستدل، فيصير هو مستدلاً، و(لم يجوّزوه) ولم يظهر لي الآن وجه امتناعه، كيف وليس هذا إلّا المنع عن إظهار الصواب، فإنه لا شك أن تمام الدليل يتوقف على ثبوت حكم الأصل وقد أبطله المعترض بإثبات منافيه، فقد بطل الدليل قطعاً. ثم هذا أولى من منعه، فإن المنع لا تبطل به المقدمة، بل تبقى في دائرة الاحتمال وبهذا النحو من الإبطال يظهر كذبه بحيث لا يرجى الإتمام بوجه، ويظهر الحق، فافهم فهو الأحرى بالقبول (بل منع) حكم الأصل إن قبل المنع (وقول أبي إسحق) الشيرازي (لا يسمع) المنع على حكم الأصل لأنه حكم شرعي كالمدعي فلا بد له ما لا بد له فيطول البحث (لا يسمع) كيف وعلى هذا يلزم أن يتم الدليل مع الشك في مقدمة منه، وأيضاً يلزم التزام تسليم ما هو كاذب عنده أو مشكوك الصدق، قيل في وجهه أن مدعي المستدل ثبوت حكم الفرع لو ثبت حكم الأصل، فلا يضر حينئذٍ منع حكم الأصل ونقض المصنف بالعلة، فإن مثله يجري فيها أيضاً فلا يصلح منه العلة أيضاً، والحل أن هذا مكابرة، فإنه من البين أن المقصود إثبات حكم الفرع في الواقع ولو ظناً لتحصيل حكم شرعي موجب العمل فافهم (إلّا أن شرط إجماعنا فيه) ولا يجوز القياس على أصل يخالف فيه الخصم، فحينئذٍ لا يصح المنع قطعاً، لكن هذا الشرط تحكم محصن، ومنع عن بعض أنواع الاستدلالات (مثاله) قول الشافعي رضي الله عنه: مسح الرأس (ركن، فيسن تكرره كالغسل، فيمنع) الحنفي (سنية تكرر الغسل، بل) إنما السنة (إكماله) أي الغسل في محله (إلّا أنه) أي الغسل (لما استوعب المحل فهو) أي إكماله إنما يكون (بتكرره) فالتكرر إنما صار سنة لأنه نوع من الإكمال في الأعضاء المغسولة، لا لأنه تكرر، (بخلاف المسح) فإنه لما لم يستوعب الرأس خصوصاً عند المستدل

يجد عنه محيصاً فنقول: إن أنكرت الظنون لم تنكر القواطع، وسعي الإنسان في هلاك نفسه أو إهلاك غيره حرام بالقواطع، فلو اضطر شخصان إلى قدر من الميتة لا يفي إلاّ بسد رمق أحدهما، ولو قسماه أو تركاه ماتا، ولو أخذه أحدهما هلك الآخر، ولو وكله إليه أهلك نفسه فماذا يجب عليه وكيفما قال فهو مناقض ولا مخلص، فإن أوجب على كل واحد أن يأخذ فقد أوجب الأخذ على هذا وأوجب الدفع على ذاك، فإن أوجب عليهما الترك فقد أوجب إهلاكهما جميعاً، وإن خص أحدهما بالأخذ فهو تحكم، وإن قال: يتخير كل واحد منهما بين الأخذ والترك فقد سلط هذا على الأخذ وذاك على الدفع، فإن أحدهما لو اختار الآخر الدفع جاز، وهو أيضاً متناقض بزعمهم فماذا يقولون: والمختار عندنا في هذه الصورة التخيير لكل واحد، فإنه إنما يجب الأخذ إذا لم يهلك غيره، وإنما يجب الترك والإيثار إذا لم يهلك نفسه، فإذا تعارضا تخيرا ويحتمل أن يقرع بينهما كبينتين متعارضتين، وأما المسألة الثانية إذا نشب الخصام بين الزوج وزوجته احتمل وجهين:

(فتكميله استيعابه) كما أن تكميل القراءة بإتمام السورة لا بتكرار الآية (ولا ينقطع المستدل) عما كان فيه من البحث (للانتقال) من إثبات المدعي إلى إثبات حكم الأصل (على) المذهب (الصحيح لإنه إثبات مقدمة من الدليل) في إثبات المدعي كما كان، ولا يخرج عنه (كالعلة) أي كما لا يخرج عن إثبات المدعي بالاشتغال بإثبات العلة (اتفاقاً. ولو اصطلحوا على الانقطاع) أي على أن هذا انقطاع للبحث (كان) هذا الاصطلاح (باطلاً لأنه منع عن إظهار الحق) المتوقف على إثبات الأصل (وقول) الإمام حجة الإسلام (الغزالي: ذلك أمر وضعي لا مدخل للعقل فيه) فمن شاء فليضع كما شاء (ممنوع، بل قوانين المناظرة عقلية) كيف وهذه القوانين إنما وضعت ليتمكن من إظهار الصواب وإعلامه المسترشد، فلا بدّ من وضعها بحيث توصل إلى المقصود (فافهم. ولا ينقطع المعترض) عن الاعتراض (على المختار) وإن ظن شرذمة قليلة خلاف ذلك (بمجرد اعتبار إقامته الدليل) على حكم الأصل (لأنه لا بدّ من صحته فله الاعتراض) على الدليل (بالمنع) القاطعون (قالوا: فيه بعد عن المقصود) بالاشتغال بغيره فلا يجوز (قلنا) لا نسلم البعد بحيث يقع في غير مقصود، بل (لما لم يحصل) المقصود (إلاّ به كان مقصوداً ضرورة) فلا بدَّ من الإشتغال به (واعلم) هذه القضية (ربما يمكن الجواب أيضاً بالنقل عن ناظر المناظر) موافقة للمستدل في حكم الأصل (وتصحيحه) فلا يتمكن من المنع، لكن هذا إنما يصح إذا كان المستدل حافظاً للوضع مقصوداً منه الإلزام وإما إذا كان المقصود إثبات الحكم الواقعي فلا يتم إلاّ إذا أثبت الأصل بالدليل فافهم (ثم قد يمنع بعد ترديد ويسمى تقسيماً فيمنع أحدهما) أي أحد الشقين الحاصلين بالترديد (و) الحال أنه (هو المراد) ويسلم الآخر الغير النافع (أو كلاهما وذلك) أي منع الشقين (إذا كان لكل) من المنعين (جهة مختلفة وأما إذا كان جهتا المنع متحدة فلا فائدة بالتطويل بالتشقيق (مثاله في الصحيح الفاقد) للماء (وجد سبب التيمم) وهو الفقدان (فيجوز) التيمم له (كالمسافر) الفاقد جاز له (فقال) المعترض (السبب الفقد مطلقاً) في الحضر كان أو في السفر (أو)

أحدهما: أن يقول: يلزمهما الرفع إلى حاكم البلد فإن قضى بثبوت الرجعة لزم تقديم اجتهاد الحاكم على اجتهاد أنفسهما وحل لهما مخالفة اجتهاد أنفسهما إذ اجتهاد الحاكم أولى من اجتهادهما لضرورة رفع الخصومات فإن عجزا عن حاكم فعليهما تحكيم عالم فيقضي بينهما، فإن لم يفعلا أثما وعصيا وكل ذلك احتمالات فقهية، ويحتمل أن يتركا متنازعين ولا يبالى بتمانعهما، فإنه تكليف بنقيضين في حق شخصين فلا يتناقض، وأما المسألة الثالثة وهي: أن تنكح بولي من نكحت بغير ولي فنقول: إن كان النكاح بلا ولي صدر من حنفي يعتقد ذلك فقد صح النكاح في حقه، والنكاح الثاني بعده باطل قطعاً، لأنها صارت زوجة للأول، وإن كان الحنفي عقده باجتهاد نفسه واتصل به قضاء حنفي فذلك أوكد، فإن كان مقلداً فقد صح أيضاً في حقه، وإن صدر العقد من شفعوي على خلاف معتقده احتمل أمرين:

أحدهما: أن نقطع ببطلانه، فإنا إنما نجعله حقاً إذا صدر من معتقده عن تقليد أو

الفقد (مع عدم الإقامة) ماذا ادعيتم (والأول ممنوع، والثاني لا ينفعكم أقول حاصله) أي حاصل الاعتراض (منع مع إبداء سند) فلا بدّ للمستدل من إثبات المقدمة الممنوعة (فاندفع ما قيل أن حاصله إدعاء المعترض مانعاً) موجوداً في الفرع (وإنما بيانه عليه) لأن الدعوى بلا بينة لا تسمع (ويكفي للمستدل أن الأصل عدمه) وجه الدفع ظاهر، فإنه ليس ادّعاء المانع، بل منع العلية، ثم بقي في التمثيل شيء في الكلام كان في منع حكم الأصل، والاعتراض ههنا يرجع إلى علة الأصل (مثال آخر) قول الشافعية: صوم شهر رمضان (صوم فرض، فيجب تعيينه) عند النية (كالقضاء) يجب تعيينه (فيقال) من قبل الحنفي (إن كان) المراد بوجوب التعيين (الوجوب بعد تعيين الشرع فمنتف في الأصل) فإن القضاء ليس متعيناً من قبل الشرع (وإن كان) الوجوب (قبله) أي قبل تعيين الشرع (فمنتف في الفرع) ولا يمكن إثباته فيه فيفوت شرط القياس (وقد يمنع) الأصل (كالعلة والفرع) أي كما أن العلة تمنع والفرع يمنع (باعتبار إنتفاء شرط مجمع عليه أو مختلف فيه إلاّ إلزاماً) أي من جهة الإلزام فإن المعتبر هنا تسليم المناظر دون الصحة الواقعية، هذا عند القاضي الإمام أبي زيد، وشمس الأئمة، وقال الإمام فخر الإسلام: لا يجوز منع الشرط المختلف فيه، وصحح صاحب الكشف الأول كما هو الظاهر، ثم الإلزام إنما يتحقق إذا كان المستدل لا يرى الشرط دون الخصم، وأما في العكس فيجوز منع الشرط ولول كان المستدل في صدد الإلزام كما لا يخفي (مثاله) قول الشافعية: (الوضوء عبادة، فتجب النية) فيه (كالتيمم) يجب فيه النية (فيقال: الأصل) فيه (معدول به عن القياس، لأن التراب ملوث) فلا يصلح مطهراً، إلاّ أن الشارع جعله مطهراً عند إرادة الصلاة فلا يقاس عليه.

النوع (الثالث) من الاعتراض (ما يرد على علة الأصل وذلك وجوه أولها منع وجودها) في الأصل (مثاله) قول الشافعي: مسح الرأس (مسح، فيسن تثليثه كالاستنجاء فمنع كون الاستنجاء مسحاً بل) الاستنجاء (إزالة النجاسة) ولذا لا يشترط عندنا عدد، بل المعتبر فيه التنقية على أكمل الوجوه بأي

اجتهاد حيث لا يأثم ولا يعصي، وهذا قد عصى فهو مخطىء، ويحتمل أن يقال: ما لم يطلق أو لم يقض حاكم ببطلانه فلا تحل لغيره لأنه نكاح بصدد أن يقضي به حنفي فينحسم سبيل نقضه، فلا يعقد نكاح آخر قبل نقضه، وقد اختلفوا في أن الحنفي لو قضى لشفعوي بشفعة الجار أو بصحة النكاح بلا ولي، فهل يؤثر قضاؤه في الإحلال باطناً، فغلا أبو حنيفة وجعل القضاء بشهادة الزور يغير الحكم باطناً فيما للقاضي فيه ولاية الفسخ والعقد، وغلا قوم فقالوا: لا يحل القضاء شيئاً بل يبقى على ما كان عليه، وإن كان قضاؤه في محل الاجتهاد. وقال قوم: يؤثر في محل الاجتهاد ويغير الحكم باطناً ولا يؤثر حيث قاله أبو حنيفة، وهذه احتمالات فقهية لا يستحيل شيء منها، فنختار منها ما تشاء، فلا يتناقض ولا يلزمنا في الأصول تصحيح واحد من هذه الاختيارات الفقهية، فإنها ظنيات محتملة كل مجتهد أيضاً فيها مصيب.

عدد حصل (وجوابه) أي هذا المنع (بإثبات وجودها فيه بحس) إن كان من الحسيات (أو عقل) إن كان من العقليات (أو شرع) إن كان من الشرعيات (وثانيها) أي ثاني وجوه اعتراضات علة الأصل (منع العلية) للوصف المذكور وإن وجد في الأصل (مثاله أن يقال في) القياس (المتقدم: لا نسلم أن تثليث الاستنجاء معلل بأنه مسح) كيف ولا مناسبة بينه وبين التكرار، بل معلل بكونه إزالة للخبث وهو يناسب التكرار، واختلف في هذا الاعتراض، فقيل: لا يقبل (والمختار قبوله، وإلّا) أي أن لم يقبل بل يكتفي بوجودها مع حكم الأصل (يصح) التعليل (بكل طرد وهو) أي الطرد (لا يفيد الظن) ظن العلية، فالتالي باطل. المنكرون للقبول (قالوا: الاقتصار) أي اقتصار المعترض (على المنع دليل عجزه) عن الإبطال (وهو) أي العجز (دليل صحته) أي الدليل، وإذا صح فلا يسمع الاعتراض عليه، بل لا يقبل (قلنا) كون العجز دليل الصحة (ممنوع) فإن رب دليل يكون باطلاً، ولا يقدر على إبطاله (ولو تم) هذا الكلام (لزم صحة دليل النقيضين كالحدوث) للعالم (والقدم) له (إذا تعارضا وعجز كل) من المستدلين (عن الإبطال) لدليل الآخر (قيل) في تقوية قول القابل (السبر): ههنا دليل ظاهر) على العلية (للناظر والمناظر فيدفع به منع، فلا بد أن يعدل) بعد هذا (إلى الإبطال فليفعل ابتداء قصر المسافة بخلاف سائر الأدلة) إذ ليس فيها دليل ظاهر لإثبات المقدمة (أقول فيه غصب) للمنصب (من غير ضرورة) وقد منعتم من قبل فلا يقدر على الإبطال (إذ لا دليل) ههنا على العلية (حتى ينقض أو يعارض، فلا بد أن يمنع حتى يأتي بمسلكه فيفعل مع ما يفعل) به من وجوه الاعتراض (على أن السبر قد لا يسلمه أحدهما كالحنفية) أي كما إذا كان أحد الخصمين حنفياً فلا يتمكن من الاستدلال له به ولا عليه به، ولك أن تقول: وأيضاً لا يجب على المناظر تعيين الطريق، فله أن يسلك أي طريق شاء قصيراً كان أو طويلاً فافهم (وجوابه) أي جواب هذا النحو من الاعتراض (بإثباتها) أي بإثبات العلة (بمسلك من مسالكها) التي مرت فيرد عليه منا يليق به فعلى النص) برد إذا استدل به (الإجمال) أي أنه مجمل لا يصلح حجة من دون بيان (والتأويل) أي إنه مؤوّل ليس على ظاهره، فلا يثبت مدعاكم (والمعارضة) بنص آخر (إلى غير ذلك) مما يرد على الاستدلال بالنصوص (وعلى الإجماع) إذا استدل به يرد (منع وجوده) إن كان

الشبهة الثالثة: تمسكهم بطريق الدلالة بقولهم: لو صح ما ذكرتموه لجاز لكل واحد من المجتهدين في القبلة والإناءين إذا اختلف اجتهادهما أن يقتدي بالآخر، لأن صلاة كل واحد صحيحة، فلم لا يقتدى بمن صحت صلاته، وكذلك ينبغي أن يصح اقتداء الشافعي بحنفي إذا ترك الفاتحة، وصلاة الحنفي أيضاً صحيحة، لأنه بناها على الاجتهاد، فلما اتفقت الأمة على فساد هذا الاقتداء دل على أن الحق واحد؟

والجواب: أن الاتفاق في هذا غير مسلم، فمن العلماء من جوّز الاقتداء مع اختلاف المذاهب، وهو منقدح، لأن كل مصلٍّ يصلي لنفسه، ولا يجب الاقتداء إلّا بمن هو في صلاة، وصلاة الإمام غير مقطوع ببطلانها، فكيف يمتنع الاقتداء، ولو بان كون الإمام جنباً ربما لم يجب قضاء الصلاة، ولو سلمنا فنقول: إنما يجوز الاقتداء بمن صحت صلاته في

آحادياً وعليه إثباته بالسند (أو أنه سكوتي) فلا يكون حجة، هذا من قبل من لا يرى حجية هذا النحو من الإجماع (ونحو ذلك مما يستنبط من شرائط حجيته، وعلى الدوران) إذا استدل به (ونحوه) أي نحو الدوران من الإخالة والسبر (مما اختلف فيه) يرد عليه (منع صحته، وللمستدل إثباتها) إن أمكن (فإن لم يتيسر انتقل إلى مسلك متفق عليه كما في محاجة الخليل) صلى الله عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه وسلم حين قال للنمرود: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾[1] وقال (أنا أحيي وأميت) إلى أنه تعالى يقدر على الإتيان بالشمس من المشرق فأت عكسه، ولي في كونه من الباب نظر فإن المقصود من قوله ربي الذي يحيى ويميت إبانة الدعوى من هو قادر على الإحياء والإماتة ربنا، ومقصود نمرود إدعاء صفات الربوبية فيه فاستدل أن يكون قدرة الرب عامة وأنت لا تقدر على الإتيان بالشمس من المغرب إلى المشرق، فأنت بمراحل عن صفات الربوبية، فليس هنا استدلال، ثم انتقال منه إلى دليل آخر (وذلك) أي جواز الانتقال (لأن العمدة) في المناظرة (محافظة المقصود بالذات) وههنا المقصود إثبات الحكم بالعلة المدعاة فما دام في سعي العلة ليس خارجاً عن المقصود فلا بأس به، وفيه: دغدغة، فإن ههنا مناظرتين: إحداهما: أصل المناظرة لإثبات الحكم بالعلة، وثانيهما لإثبات العلة، وإن كان هذا بدليل، فبالانتقال من دليل العلة إلى آخر لحقه الدبرة في هذه المناظرة، وهذه مناظرة أخرى، فهذا الانتقال كانتقال من حجة إلى حجة أخرى لإثبات أصل المقصود فافهم.

ثم للإنتقال صور أربع.

الأولى: الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات العلة الأولى.

قال في الكشف: هذا الانتقال إنما يكون في الممانعة، فإن الخصم إذا منع عليه وصف المجيب لم يجد بداً من إثباته بدليل آخر.

الثانية: الانتقال من العلة الأولى إلى علة أخرى لإثبات حكم آخر يحتاج إليه الحكم الأوّل،

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٥٨.

حق المقتدي، وللمقتدي أن يقول: صلاة الإمام صحيحة في حقه، لأنها على وفق اعتقاده فاسدة في حقي، لأنها على خلاف اعتقادي فظهر أثر صحتها في كل ما يخص المجتهد، أما ما يتعلق بمخالفته فينزل منزلة الباطل، والاقتداء يتعلق بالمقتدي، فصلاته لا تصلح لقدوة من يعتقد فسادها في حق نفسه، وإن كان يعتقد صحتها في حق غيره، والدليل عليه أن الإمام وإن صلّى بغير فاتحة فيحتمل صلاته الصحة بالاتفاق، إذ الشافعي لا يقطع بخطئه، فلم فسد اقتداؤه بمن تجوز صحة صلاته ويجوز بطلانها،، وكل إمام فيحتمل أن تكون صلاته باطلة بحدث أو نجاسة لا يعرفها المقتدي ولا تبطل صلاته بالاحتمال، فلا سببب لها إلاّ أنها باطلة في اعتقاده وبموجب اجتهاده ونحن نقول هي باطلة بموجب اعتقاده في حقه لا في حق إمامه، وبطلانها في حقه كاف لبطلان اقتدائه.

وهذا أيضاً ليس انتقالاً مذموماً، لأنه إثبات لما يتوقف عليه، فهو بالحقيقة إثبات لمقدمة الدليل، مثاله قولنا: الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالإقالة، فلا يمنع التكفير كالبيع بشرط الخيار فاعترض الخصم أن غاية ما لزم عدم مانعية الكتابة، وإنني أقول به، بل المانع النقصان في الرق فنقول: الرق لم ينقص به، لأن الكتابة عقد معاوضة، فلا يوجب نقصاناً، كالبيع، فهنهنا وإن انتقل إلى إثبات عدم النقصان بعلة أخرى لكن: لكونه مقدمة من أصل الدليل فيتمم الدليل الأوّل، هكذا الكتابة عقد لا يوجب نقصاً في الرق ويقبل الفسخ، فلم يتحقق المنع فيجزي.

الثالثة: الانتقال إلى حكم آخر يحتاج إليه الأوّل بالعلة الأولى وهذا أيضاً ليس انتقالاً مذموماً لأنه إثبات لمقدمة الدليل، قيل: هذا إنما يكون إذا اعترض الخصم بالقول بالموجب، فليس للخصم بد من إثبات المدعي الذي هو غير الحكم المستفاد فتأمل، ومثاله ما تقدم، فنقول في جواب المعترض إنها لما قبلت الفسخ لم توجب نقصاناً في الرق كما لا يوجب البيع بشرط الخيار نقصاناً في الملك، فهذه الأقسام كلها ترجع إلى الانتقال إلى مناظرة أخرى لإثبات مقدمة من مقدمات المناظرة الأولى وإتمامها، وليس واحد منها كما زعم المصنف الانتقال من دليل على إثبات العلية إلى آخر عند عدم تمامية الأول، وما استدل به عليه من أنه وفي ما التزم من إثبات الحكم بالعلة المدعاة فقد عرفت ما فيه.

الرابعة: الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات أصل المدعي ومنه ما ذكر المصنف من الانتقال من مسلك إلى آخر فإنه علة لإثبات المقصود من المناظرة الثانية، فالانتقال منه إلى آخر انتقال من علة إلى علة أخرى، فذهب الجمهور إلى عدم جوازه، ومنهم الإمام فخر الإسلام قدس سره، وخالف شرذمة قليلة وذهبوا إلى الجواز لنا: إنه عجز عن الوفاء بما التزم في المناظرة من إثبات المقصود بالعلة المدعاة، فلحق الدبرة وتمت المناظرة، ولو تم ما انتقل إليه صار مناظرة أخرى كيف ولو جوز هذا لم تتم مناظرة أبداً. واستدلوا بقصة الخليل التي مرت، وله وجوه من الأجوبة الأوّل ما مر وهو جواب تام.

الثاني: أن الممنوع من الانتقال ما كان عند عدم ظهور تمامية الأوّل إلى آخر ذلك المطلوب، وههنا ليس كذلك، فإن الاستدلال بالإحياء والإماتة كان تاماً في الواقع، وعنده وما ذكر نمرود للعين من

الشبهة الرابعة: قولهم: إن صح تصويب المجتهدين فينبغي أن نطوي بساط المناظرات في الفروع، لأن مقصود المناظرة دعوة الخصم إلى الانتقال عن مذهبه، فلم يدع إلى الانتقال، بل ينبغي أن يقال: ما اعتقدته فهو حق فلازمه، فإنه لا فضل لمذهبي على مذهبك، فالمناظرة إما واجبة وإما ندب وإما مفيدة، ولا يبقى لشيء من ذلك وجه مع التصويب.

والجواب: أنا لا ننكر أن جماعة من ضعفة الفقهاء يتناظرون لدعوة الخصم إلى الانتقال لظنهم أن المصيب واحد، بل لاعتقادهم في أنفسهم أنهم المصيبون، وأن خصمهم مخطىء على التعيين، أما المحصلون فلا يتناظرون في الفروع، لذلك لكن يعتقدون وجوب المناظرة لغرضين واستحبابها لستة أغراض، أما الوجوب ففي موضعين:

إحياء نفسه وإماتته فإنما أراد بالإحياء الإطلاق من السجن وعدم القتل وبالإماتة القتل وهذا بمراحل مما أراد الخليل، وكان له أن يقول أردت بالإحياء الإحياء الحقيقي، وبالموت الإماتة الحقيقية، فإن قدرت فأحي هذا المقتول وأمت هذا المطلق من غير مباشرة سبب كما يفعل هو سبحانه، ويتم الكلام لكنه لم يجب عما قال استخفافاً لكلامه وتنبيهاً على سخافته، ثم أقام حجة أخرى فبهت، وهذا لا يخلو من نوع قلق، بل الأولى أن يقال: إن مقصود الخليل من الاستدلال بالإحياء والإماتة الاستدلال بالقدرة الكاملة العامة، لكن ادّعاها في مثال الأحياء والأماتة، ولما كابر قرر ذلك الدليل في مثال آخر فلس، فيه انتقال أصلاً فافهم. الثالث: أن الخليل لم يكن التزم إلاّ إثبات ربوبية الله تعالى بدليل ما أياً كان وقد وفى والممنوع من الانتقال مما التزم إثباته به، وفيه نوع من الخفاء فإن إيقاع المناظرة بنحو التزام بإتمام إثبات ما ادّعى بما استدل، فالانتقال منه انتقال مما ألتزم. الرابع: أنه من معرفات ربوبية الله تعالى، ولا بأس بالانتقال فيه، وإنما الكلام في العلة الباعثة، وهذا ليس بشيء، فإن الخروج عما ناظر فيه قبيح على كل حال، ثم ههنا انتقالات من علة إلى أخرى لإثبات حكم آخر غير محتاج إليه أو من ذلك إلى حكم آخر كذلك غير محتاج إليه، ولعل هذا الانتقال إن كان بعد ظهور فساد الدليل الأصل فقد لحقه الدبرة في أصل المناظرة، وهذه مناظرة لمطلوب آخر، إن كان بعد تمام أصل الدليل فقد لحق الدبرة المعترض وهذا شروع في مناظرة أخرى فليس هذه الأقسام مما نحن فيه وإن عد هذا الكلام من تتمه المناظرة الأولى فهو حشو هكذا ينبغي أن يفهم المقام (وثالثها) أي ثالث وجوه الاعتراض على علة الأصل (ولم يذكره الحنفية لعدم استقلاله) لرجوعه إلى المنع أو المعارضة (عدم التأثير والاعتبار للوصف) فيه (وقسمه الجدليون إلى أربعة مرتبة) الأولى (أن يظهر عدم تأثيره) في الحكم (مطلقاً ثم) الثانية: عدم التأثير (في ذلك الأصل) خاصة (ثم) الثالثة: عدم تأثير المقيد و(إلغاء قيد منه) وادّعاء عليه المطلق (مطلقاً ثم) الرابعة: عدم تأثير هذا المقيد في المتنازع فيه وإلغاء القيد (في محل النزاع مثال الأول) وهو عدم التأثير مطلقاً (ويسمى عدم التأثير في الوصف) كما لو قيل للحنفية (لا يقصر الفجر فلا يقدم أذانه) على الوقت (كالمغرب، فيرد عدم القصر طردي، إذ لا مناسبة) له بتقديم الأذان (فلا يعتبر)

أحدهما: أنه يجوز أن يكون في المسألة دليل قاطع من نص أو ما في معنى النص أو دليل عقلي قاطع فيما يتنازع فيه في تحقيق مناط الحكم، ولو عثر عليه لامتنع الظن والاجتهاد، فعليه المباحثة والمناظرة حتى ينكشف انتفاء القاطع الذي يأثم ويعصي بالغفلة عنه.

الثاني: أن يتعارض عنده دليلان ويعسر عليه الترجيح، فيستعين بالمباحثة على طلب الترجيح، فإنا وإن قلنا على رأي أنه يتخير فإنما يتخير إذا حصل اليأس عن طلب الترجيح وإنما يحصل الياس بكثرة المباحثة، وأما الندب ففي مواضع: **الأول**: أن يعتقد فيه أنه معاند

أصلاً (اتفاقاً، والثاني) عدم ظهور التأثير في ذلك الأصل (ويسمى عدم التأثير في الأصل) كما لو قيل للشافعية (في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح) بيعه كالطير في الهواء لا يصح بيعه (فيرد أن العجز عن التسليم مستقل) بالتأثير (في الأصل) وهو الطير في الهواء، فلا دخل لكونه غير مرئي (و) مثال (الثالث) وهو عدم تأثير القيد (ويسمى عدم التأثير في الحكم) كما (لو قال الحنفية في المرتدين مشركون أتلفوا ما لا في دار الحرب، فلا يضمنون إذا أسلموا كسائر المشركين) لا يضمنون ما أتلفوا بعد الإسلام (فيرد لا تأثير لدار الحرب) في انتفاء الضمان (للانتفاء) أي لانقضاء الضمان (عندكم) معشر الحنفية (مطلقاً) عن المرتدين الذين أتلفوا ثم أسلموا (و) مثال (الرابع) وهو عدم الاعتبار بإلغاء القيد في محل النزاع (ويسمى عدم التأثير في الفرع) كما لو قيل للشافعية (زوّجت نفسها من غير كفؤ فيردّ) نكاحه (كتزويج الولي الصغيرة من غير كفؤ) فإنه لا ينفذ (فيرد أن لا أثر لغير كفؤ) عندكم أيها الشافعية (لأن النزاع) بيننا وبينكم (مطلق) في انعقاد النكاح بعبارات النساء من كفؤ كان أو غيره، فعندكم لا ينعقد وعندنا ينعقد (قالوا: الأول) وهو عدم التأثير في الوصف) (والثالث) وهو عدم التأثير في الحكم (راجعان إلى منع العلية) عما ادّعى المستدل عليته، فإنه ادّعى علية هذا المقيد وقد منع عليته إما منع العلية مطلقاً أو المقيد بإلغاء القيد (والثاني) وهو عدم التأثير في الأصل (والرابع) وهو عدم التأثير في الفرع راجعان (إلى المعارضة في الأصل) فإن فيهما إيداء علة أخرى وهو المطلق (وفي التحرير) لا (بل الرابع راجع إلى الثالث) الرجوع ظاهر، فإنه إذا ألغى القيد فقد منع علية المقيد كما منع في الثالث، ولكنه يحتمل كونه معارضة، فإذا ألغى في هذا الحكم بقي المطلق علة، ففيه إبداء علة أخرى أيضاً، لكنه ليس مطمح نظر المعترض فإن الظاهر أن مقصوده الإعتراض على علة الخصم لا إثبات علة أخرى، ولذا قال المصنف (وهو الأشبه، وأورد) على ما قالوا (فرق بين منع العلية ليدل عليها وبين إقامة الدليل على عدمها) وههنا دعوى عدم التأثير فيكون إبطالاً لها لا منعاً (وكذا) فرق (بين إبداء ما يحتمل العلية و) بين (إبداء ما هو العلة قطعاً) والمعارضة في العلة هو الأول، في الثاني يلزم إبطال العلة قطعاً (أقول لعل الأرجاع) المذكور (لئلا يلزم الغصب) لمنصب المستدل (في نفس صورة المناظرة وإلّا) يكن هذا السبب (فكل مقدّمة تقبل المنع ولو مجازاً يمكن الدلالة على بطلانها ابتداء) فكذا ههنا أيضاً يمكن ونحن لا نمنعه، لكنا نرجع حذراً عن لزوم الغصب (فافهم) وفيه نظر ظاهر، لأن قوله: كل مقدمة تقبل المنع إلخ، ممنوع: فإن المنع يكفي فيه الاحتمال، والأبطال لا بد فيه من إتمام

فيما يقوله غير معتقد له، وأنه يخالف حسداً أو عناداً أو نكراً فيناظر ليزيل عنهم معصية سوء الظن ويبين أنه يقوله عن اعتقاد واجتهاد. **الثاني**: أن ينسب إلى الخطأ وأنه قد خالف دليلاً قاطعاً فيعلم جهلهم، فيناظر ليزيل عنهم الجهل كما أزال في الأول معصية التهمة. **الثالث**: أن ينبه الخصم على طريقه في الاجتهاد، حتى إذا فسد ما عنده لم يتوقف ولم يتخير، وكان طريقه عنده عتيداً يرجع إليه إذا فسد ما عنده وتغير فيه ظنه، **الرابع**: أن يعتقد أن مذهبه أثقل وأشد، وهو لذلك أفضل وأجزل ثواباً فيسعى في استجرار الخصم من الفاضل إلى الأفضل،

المقدّمات وقلما يتيسر في الممنوع مع السند، وأيضاً: أنت قد عرفت أن إمتناع غصب المنصب لأبطال مقدّمة الدليل تحكم بل منع له عن نوع من أنواع إظهار الصواب، بل هذا النوع أولى من المنع، فإن في المنع يبقى للمستدل طمع إتمام كلامه بإثبات المقدمة الممنوعة، وبعد قيام الدليل على بطلانها انقطع طمعه من الأصل (ثم) اختلف في القيد الطردي، و(المختار أن القيد الطردي مردود إن اعترف المستدل بطرديته) فلا يليق إيراده في الاستدلال (لأنه كاذب حينئذٍ في جعله من العلة بإقراره) بالطردية (وقيل: لا) يردّ (لأن الغرض) من العلة (استلزام الحكم والجزء إذا استلزم) الحكم وهو المطلق عن القيد (فالكل) وهو المقيد بالقيد الطردي (مستلزم قطعاً) فلا يضر بالمقصود (أقول قد يكون الجزء الآخر مخصصاً) بتخصيص (فيخل) التقييد (بالاستلزام ظاهراً) لجواز أن يكون المقيد بهذا المقيد مما خص منه فيؤدي بالآخرة إلى زيادة بيان وإيضاح فتأمل فيه (وإلّا) أي وإن لم يعترف بطرديته (فغير مردود) ويجوز التقييد به (لجواز أن يكون له غرض صحيح وهو دفع النقض) عن العلة (إلى النقض المكسور، فإنه أصعب على المعترض) من الأول فربما لا يتوجه ذهنه إليه (أقول في كونه غرضاً صحيحاً في المناظرة نظر، لأنه تلبيس) منافٍ لإظهار الصواب (ورابعها) أي رابع وجوه الاعتراضات على علة الأصل (للشافعية ما يختص بالمناسبة كما قيل) في شرح المختصر لا يظهر وجه اختصاصها بالشافعية فإن مناسبة العلة شرط عند الكل غاية ما في الباب أن الشافعية يقنعون بها وحدها، ومشايخنا يشرطون مع ذلك التأثير أيضاً، فينبغي أن تكون هذه الإيرادات مقبولة عند الكل، إلّا أن الحنفية لم يذكروا لما سيذكر المصنف (وهو أربعة: الأول: القدح في المناسبة بإبداء مفسدة راجحة أو مساوية بناء على انخرام المناسبة) فلا يرد إلّا على القائل بالانخرام (وجوابه ترجيح المصلحة) على المفسدة (إجمالاً، لأنها لولا رجحانها لزم التعبد بالباطل) الذي هو حكم الأصل، ولقائل أن يقول: حكم الأصل مجمع عليه ولو بعد الاستدلال وإقامة الحجة على الخصم فلا بد من كونه مشتملاً على مصلحة البتة، لكن لا يلزم منه رلاجحان مصلحة المستدل، إذ يجوز أن تكون تلك المصلحة غيرها، فلا يكفي بيان الإجمال بهذا بل لا بد من رجحان مصلحة المستدل على مفسدة المعترض بخصوصها كذا في الحاشية (و) جوابه أيضاً ترجيح المصلحة على المفسدة (تفصيلاً لما في الخصوصيات من المرجحات مثل) قول الشافعية لإثبات خيار المجلس (وجد سبب الفسخ في المجلس، وهو دفع الضرر) عن البائع (فيثبت) الفسخ في حقه (فيعارض بمفسدة مساوية وهو تضرر الآخر) وهو المشتري بزوال ما ملكه من المبيع عن ملكه (فيجاب بأن هذا) أي المشتري (يجلب نفعاً) بتملك المبيع (وذلك) أي البائع (يدفع ضرراً) في

ومن الحق إلى الأحق. **الخامس**: أنه يفيد المستمعين معرفة طرق الاجتهاد ويذلل لهم مسلكه ويحرك دواعيهم إلى نيل رتبة الاجتهاد ويهديهم إلى طريقه، فيكون كالمعاونة على الطاعات والترغيب في القربات. **السادس**: وهو الأهم، وهو أن يستفيد هو وخصمه تذليل طرق النظر في الدليل حتى يترقى من الظنيات إلى ما الحق فيه واحد من الأصول فيحصل بالمناظرة نوع من الارتياض وتشحيذ الخاطر وتقوية المنة في طلب الحقائق ليترقى به إلى نظر هو فرض عينه إن لم يكن في البلد من يقوم به أو كان قد وقع الشك في أصل من

خروج ما كان ملكه عن ملكه بثمن غير مرضي (وهو) أي دفع الضرر (أهم) من جلب النفع، وأنت لا يذهب عليك أن المبيع قد دخل في ملك المشتري بنفس العقد، فضرر المشتري في خروج ما ثبت فيه ملكه عن ملكه من غير رضاه وهذا أشدّ ضرراً والبائع إنما يريد العود في الملك بعد الزوال، فهو يريد جلب النفع بإضرار الآخر فافهم (ومثل) مسألة (التخلي للعبادة النافلة أفضل من التزوّج) عند الشافعي وغيره، وروي عن الإمام أبي حنيفة التزوّج أفضل، كما في الفتوحات الملكية (لما فيه من تزكية النفس فيعارض بفوت) مصلحة (راجحة) ثابتة في التزوج (لما فيه من اتخاذ الولد وكسر الشهوة وغيرهما) من المصالح (فيرجح بأن حفظ الدين أرجح من حفظ النسل) فإن الكلام فيما لم يبلغ حدّ التوقان والشبق، وفي النكاح مصلحة أخرى مذكورة في فصوص الحكم في الفص المحمدي، وهي أرجح على الكل، ثابتة الاعتبار، ولا يليق ذكره بهذا الكتاب ولعل مطمح نظر الإمام الهمام تلك والله أعلم بحال عبادة (الثاني) من قدوح المناسبة (القدح في الإفضاء إلى المصلحة في شرع الحكم) الذي لا بد للمناسبة (كتحريم المصاهرة للحاجة إلى رفع الحجاب فإنه) أي التحريم (يفضي إلى دفع الفجور) المتوهم (لأنه يرفع الطمع) عن نكاحها (فيمنع) إفضاؤه إليه (بل النفس حريصة على ما منعت) فيقضي كثيراً إلى الفجور (فيدفع ببيان الإفضاء بأن تأييد التحريم يمنع الطمع عادة) واحتمال حرص النفس بعيد غير واقع في العادة (إذ يصير) هذا المنع (كالطبيعي، فلا يبقى مشتهى) أصلاً (كالأمهات الثالث) من القدوح الواردة على المناسبة (كون الوصف خفياً) لا يدرك فلا يصلح للعلية (كالرضا) في العقود، فإنه أمر مبطن لا يعرف أصلاً (وجوابه بالضبط بأمر ظاهر) يكون مظنة له (كالصيغ) الدالة عليه (والأفعال) الدالة عليه (كالتعاطي) في البيع وإشارات الأخرس في العقود كلها (الرابع) من الاسئلة الواردة على المناسبة (كونه) وصفاً (غير منضبط، مثل الحرج والزجر ونحوهما، فإنها مشككات) ولا يعتبر كل قدر منه (والجواب) أن الوصف المناسب (أما منضبط بنفسه بأن يعتبر مطلقة، كالإيمان لو قيل بتشكيك اليقين) فالمعتبر مطلق اليقين في أي فرد تحقق من الإفراد المختلفة (أو) منضبط (في العرف، كالمنفعة والمضرة) فإنهما وصفان مضبوطان عرفا (أو) منضبط (في الشرع) بالمظنة (كالسفر) وبه يتعين مرتبة الحرج، وهو حرج السفر (والحدّ) وبه يتحدّد حدّ الزجر (واعلم أنه ما يذكره الحنفية مع أنه انتفاء لازم العلة الباعثة مطلقاً) فيقبل عندهم (لأنهم أدرجوه فيما ذكروا من منع الصلاحية) للوصف (ومنع الشروط هذا. وخامسها) أي خامس وجوه الاعتراض على علة الأصل (النقض ويسميه الحنفية المناقضة وهي) أي المناقضة (في المشهور) في إصطلاح من عداهم (المنع) وذهب الإمام فخر الإسلام إلى أن النقض

الأصول، أو إلى ما هو فرض على الكفاية، إذ لا بد في كل بلد من عالم مليء بكشف معضلات أصول الدين وما لا يتوصل إلى الواجب إلاّ به، فهو واجب متعين إن لم يكن إليه طريق سواه، وإن كان إليه طريق سواه فيكون هو إحدى خصال الواجب، فهذا في بعض الصور يلتحق بالمناظرة الواجبة، فهذه فوائد مناظرات المحصلين دون الضعفاء المغترين حين يطلبون من الخصم الانتقال، ويفتون بأنه يجب على خصمهم العمل بما غلب على ظنه، وأنه لو وافقه على خلاف اجتهاد نفسه عصى وأثم، وهل في عالم الله تناقض أظهر منه؟ فهذه شبههم العقلية.

مختص بالعلل الطردية ولا يجري في المؤثرة، لأن الصحيح من العلة ما ظهر أثره بالكتاب والسنة والإجماع والحجج الشرعية لا تتناقض أصلاً فكذا التأثير الثابت منها لا يحتمل ذلك، وذهب عامة الأصوليين إلى جريانه في المؤثرة أيضاً، وهو الذي اختاره المصنف وقال (ولا يختص) النقض (بالطردية) من العلل (كما توهم) الإمام (فخر الإسلام) والإمام شمس الأئمة اتباعاً للقاضي الإمام أبي زيد عليهم الرحمة (وأتباعه) كالعلامة النسفي (لأنه) أي النقض (إنما يرد على ظن الناظر والمناظر) بالعلية، ولا يرد باعتبار نفس الأمر أي ما يكون علة في نفس الأمر يكون منقوضاً فيها (وهو يخطىء ويصيب) فإذا أورد نقض على المؤثرة فأحد الظنين خطأ (فلا يلزم التناقض في الشرعيات كما في القلب) الذي سيجيء إن شاء الله تعالى، فإنه يجري في المؤثرة مع أنه تنقلب العلة معلولاً فيلزم التناقض في الشرعيات. قال في الكشف: لعل مراد الشيخ أن النقض لا يرد على المؤثرة بعد إتفاق الخصمين على التأثير، فأما قبله فيرد انتهى وهذا ظاهر من تعليله رحمه الله تعالى، ولا يرد أنه ينبغي حينئذٍ أن لا يرد على الطردية أيضاً فإنه بعد اتفاق الخصم على أنه وصف طردي لا يمكن النقض، لأنه لا يمكن اتفاق الخصم بالحكم بالطرد والتلازم فإنهما متنازعان في الفرع، وإذا لم يكن متفقاً في جميع الصور أمكن النقض ببعض المواد لكون الطرد بالاستقراء الناقص: ثم إنه لو عمم الطرد والإحالة والسبر وأيضاً فاتفاق الخصمين لا يمنع ورود النقض، فإن المناسب ربما يتخلف عنه الحكم بأن يكون ملغى الاعتبار ونحوه، لكن يرد على هذا أنه لا تخصيص للنقض، بل كل الاعتراضات بهذه المثابة، فإنه بعد تسليم اعتبار الشارع لا يمكن منعه ولا معارضته فافهم (وقيل: لا يمكن دفعه عن) العلل (الطردية) بعد الورود (إذ الإطراد لا يبقى بعده) أي بعد النقض الموجب للتخلف (بل يلجىء) هذا النقض المعلل (إلى التأثير) وبهذا وجّه أيضاً كلام الإمام فخر الإسلام (وهذا بناء على قصرها على ما) ثبت (بالدوران) فإن النقض إنما يمنع اللزوم لا المناسبة (ولا وجه له) أي لقصرها عليه (بل هي) أي الطردية (غير المؤثرة) مطلقاً (فيعم ما) ثبت (بالإخالة) على ما مر من الشيخ ابن الهمام (فيمكن الفرق) حينئذٍ في مادة النقض وغيره (بدون التأثير) ثم يرد عليه وورود آخر، لأنك عرفت أن النقض إنما يرد على ظن الناظر والمناظر فيحتمل كون ظن الناقض خطأ، فلا يبطل الإطراد فافهم (وأعلم أنهم ردّوه إلى منع مع السند) صرح به الشيخ ابن الهمام وقال في الكشف: هي ممانعة في التحقيق: (هرباً عن لزوم الغصب) لمنصب المعلل وقد عرفت منا سابقاً أنه لا خلف في الغصب أصلاً، كيف وهو حينئذٍ نوع من

أما الشبه النقلية فخمس:

الأولى: تمسكهم بقوله تعالى: **﴿وداود وسليمـٰن إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين. ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكماً وعلماً﴾**[1] وهذا يدل على اختصاص سليمان بمدرك الحق وأن الحق واحد. الجواب من ثلاثة أوجه: **الأول**: أنه من أين صح أنهما بالاجتهاد حكماً، ومن العلماء من منع اجتهاد الأنبياء عقلاً، ومنهم من منعه سمعاً، ومن أجاز أحال الخطأ عليهم، فكيف ينسب الخطأ إلى داود عليه السلام، ومن أين يعلم أنه قال ما قال عن اجتهاد؟ **الثاني**: أن الآية أدلّ على نقيض مذهبهم إذ قال: **﴿وكلاً آتينا حكماً وعلماً﴾** والباطل والخطأ يكون ظلماً وجهلاً لا حكماً وعلماً، ومن قضى

المنع عن إظهار الصواب (أقول: على هذا لا يتجه جوابه بالمنع) فإن المنع على المنع خارج عن قانون العقل (والأوجه أنه لما كان يرد تفصيلاً) على مقدمة معينة (وإجمالاً) بأن إحدى مقدّمات الدليل فاسدة (و) يرد (قبل الدلالة على العلية) بمسلك من مسالكها (وبعدها بأي مسلك كان اعتبر فيه جهة الاستدلال والأبطال من حيث الإجمال) وليس فيه غصب المنصب بالذات، فإن المقصود كان هو المنع، لكن لوروده بنحو إجمالي أيضاً أو رد بهذا الوجه ولا ضير فيه (والجواب) (عن النقض (أوّلاً بمنع وجودها في محل النقض، فللمعترض الاستدلال عليه) إن أمكن لأن له أن يفي ما قصد، ولو منع عن هذا منع عن إظهار الصواب (وقيل: لا يقبل) الاستدلال (وقيل: إن كان حكماً شرعياً) لأنه حينئذٍ يصير مثل المستدل (وقيل) لا يقبل (إن كان له قادح أقوى) والحق أن الكل تحكمات فتأمل (ولو كان المستدل استدل عليها) من قبل (بدليل موجود في محل النقض فنقضها) المعترض (فمنع) المعلل (وجودها فقال) المعترض (يلزم إما انتقاض العلة أو) انتقاض (دليلها قبل) هذا النحو من الاعتراض (اتفاقاً ولو نقض دليلها) أي دليل العلة (عيناً فالجدليون) قالوا (لا يسمح، لأن نقضه ليس نقضها) أي نقض الدليل ليس نقض العلة، فخرج عما كان بصدده، (ونظر بأن القدح فيه) أي في دليل العلة (قدح فيها) فلم يخرج عما كان بصدده (أقول: إن أراد) الناظر من القدح فيها (بطلانها لا يتم) لأن بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدعي (وإن أراد طلب الدليل عليها ثانياً تم) لأنه ارتفع الدليل الأول بالنقض، فلا بد لاثباته منن دليل آخر، ثم إن هذا انتقال أم لا فقد حققنا من قبل (و) الجواب (ثانياً بمنع انتفاء الحكم) مع ثبوت العلة (فللمعترض إقامة الدليل عليه) إن تيسر له إيفاء لما التزم وإلّا تلحق الدبرة (على المختار) ولا اعتداد بمنع لا يقبل، لأنه منع له عن إظهار المطلوب بالأخذ بدليل، لم تظهر صحته (ثم المختار عدوم وجوب الإحتراز عن النقض بذكر قيد) لا يوجد في مادة النقض (في متن الاستدلال، وقيل يجب) الاحتراز (واختاره السبكي) من الشافعية (وقيل) يجب (إلاّ في المستثنيات وهي ما يرد) نقضاً (على كل علة، كالعرايا عند الشافعية) وهي بيع الرطب على النخل بمثله مما على الأرض خرصاً فيما دون خمسة أوسق، قال الشافعي: هذا البيع جاز، وإنه مستثنى عن نص الربا وإن وجد فيه الطعم،

---

(١) (٢) سورة الأنبياء الآية ٧٨.

بخلاف حكم الله تعالى لا يوصف بأنه حكم الله، وأنه الحكم والعلم الذي آتاه الله، لا سيما في معرض المدح والثناء، فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿ففهمناها سليمٰن﴾ قلنا: لا يلزمنا ذكر ذلك بعد أن أبطلنا نسبة الخطأ إلى داود. **الجواب الثالث**: التأويل، وهو أنه يحتمل أنهما كانا مأذونين في الحكم باجتهادهما فحكما وهما محقان ثم نزل الوحي على وفق اجتهاد سليمٰن، فصار ذلك حقاً متعيناً بنزول الوحي على سليمٰن بخلافه، لكن لنزوله على سليمٰن أضيف إليه، ويتعين تنزيل ذلك على الوحي، إذ نقل المفسرون أن سليمان حكم بأنه يسلم الماشية إلى صاحب الزرع حتى ينتفع بدرّها ونسلها وصوفها حولاً كاملاً، وهذا إنما يكون حقاً وعدلاً إذا علم أن الحاصل منه في جميع السنة يساوي ما فات على صاحب الزرع، وذلك يدركه علام الغيوب ولا يعرف بالاجتهاد.

لما روى البخاري ورخص في العرايا، وأما عندنا فهذا البيع فاسد لشبهة الربا، وأما العرايا المرخص فيها فهبة ماعلى النخيل قدراً، ثم إعطاء مثل ذلك مما على الأرض خرصاً، وهذا ليس بيعاً حقيقة، فإن ما على النخيل لم يدخل في ملكه حتى يباع به ما على الأرض، بل هو بر مبتدأ (ولهذا اتفقوا على أن المستثنى لا يقاس عليه) لخروجه عن قاعدة عامة (ولا يناقض به) فإن الحكم فيماسواه (أقول: الاستثناء لا يكون إلّا لمانع) موجود فيه عن حكم المستثنى منه (أو مقتض) للمخالف من الحكم (أقوى) موجود فيه (دفعاً للتحكم، فالاستثناء منقوض) البتة فلا معنى لعدم الاحتراز عنه (تأمل) فإنه غير وافٍ، لأن المقصود أن المستثنيات قد بلغ أمرها في الشهرة، فلا حاجة إلى الاحتراز عنها فافهم (لنا أنه أتى بما سئل) عنه (من دليل العلة) فيما التزم (والنقض معارضة ونفي المعارض ليس منه) أي دليل العلة (واستدل) أنه لا يمكن الاحتراز إلّا بزيادة قيد و(القيد لا يفيد) في دفع النقض (لأنه طرد اتفاقاً) بين المعلل والمجيب (أقول: المقصود دفع النقض المضرور، بما يحصل ذلك) بالقيد لجواز أن يكون به ارتفاع المانع أو وجود الشرط (تدبر. والجواب) عن النقض (ثالثاً بإبداء المانع المقتضى عدم الحكم، وهو) إما(تحصيل مصلحة) فلا يقدح في علية العلة (كالعرايا الواردة) نقضاً (على الربويات) دفعت (لعموم الحاجة) فالمصلحة في ترخيصه (وكالدية) الواجبة (على العاقلة فقط) دون القاتل في قتلل الخطأ (عند الشافعية الواردة) نقضاً (على تشريعها للزجر على القاتل في العمد) يعني أن الشافعية أوجبوا الدية على القاتل في العمد معللاً بأن إيجاب الدية للزجر والقتل العمد أليق بالزجر، فيجب فيه، فورد النقض بأن الخطأ لا يجب فيه الدية عندكم إلّا على العاقلة، ومحل الزجر إنما هو القاتل، كذا قالوا، ولا يظهر لهذا القياس وجه، فإن الأصل المقيس عليه هو الخطأ، وحكمه لم يتعد بعينه حينئذٍ إلى الفرع بل قد تغير فافهم، ودفع هذا النقض بإبداء المانع (لأن الغرم بالغنم) فإنه لو كان هو المقتول لاغتنموا الدية، وإذا كان هو القاتل غرموا فلهذه المصلحة تخلف الحكم هذا كله عندهم، وأما عندنا فالقاتل شريك في دية الخطأ وفي العمد لا ديلا، بل يجب القصاص عيناً (أو دفع مفسدة) عطف على قوله تحصيل مصلحة (كحل الميتة للمضطر) المتخلف عنه حكم الحرمة لمانع دفع مفسدة (فإن هلاك

الشبهة الثانية: قوله تعالى: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾[1] وقوله: ﴿وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم﴾[2] فدل على أن في مجال النظر حقاً متعيناً يدركه المستنبط، وهذا فاسد من وجهين: **أحدهما**: أنه ربما أراد به الحق فيما الحق فيه واحد من العقليات والسمعيات القطعيات إذ منها ما يعلم بطريق قاطع نظري مستنبط **والثاني**: أنه ليس فيه تخصيص بعض العلماء، فكل ما أفضى إليه نظر عالم فهو استنباطه وتأويله، وهو حق مستنبط وتأويل أذن للعلماء فيه دون العوام، وجعل الحق في حق العوام الحق الذي استنبطه العلماء بنظرهم وتأويلهم، فهذا لا يدل على تخطئة البعض.

الشبهة الثالثة: قوله عليه السلام: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر» فدل أن فيه خطأ وصواباً، وقد ادعيتم استحالة الخطأ في الاجتهاد والجواب من وجهين: **الأول**: أن هذا هو القاطع على أن كل واحد مصيب إذ له أجر وإلّا فالمخطىء الحاكم بغير حكم الله تعالى كيف يستحق الأجر؟ **الثاني**: هو أنا لا ننكر إطلاق اسم الخطأ على سبيل الاضافة إلى مطلوبه لا إلى ما وجب عليه، فإن الحاكم يطلب ردّ المال إلى

النفس أعظم) مفسدة من أكل الميتة (ولو كانت) العلة (منصوصة يكفي تقدير المانع) لدفع النقض (كما مر، وأما مانعو تخصيص العلة فلا يقولون بوجودها مع المانع، لأن عدمه شرطها) أي شرط علية العلة فانتفت بانتفائها (لا شرط الحكم عندهم) حتى ينتفي الحكم لأجله مع بقاء العلة (وقد تقدم ما فيه) وقد تقدّم منا أيضاً أن هذا البحث قليل الجدوى، ويرجع إلى اللفظ (ومن ههنا) أي من أجل عدم جواز تخصيص العلة (مشايخنا المانعون) لتخصيص العلة (إنما دفعوه) أي النقض (بهذه الأربع فقط، بإبداء عدم الوصف كنجس) أي كقياسنا ما خرج من غير السبيلين (خارج) نجس (من البدن فينقض) الوضوء (كما في السبيلين) ينقض الخارج منهما (فينقض بما لم يسل من الجرح) فإنه غير ناقض (فيدفع بعدم الخروج) فإنه غير خارج (بل باد) مع استقراره في مكانه، فلم يوجد الوصف، وبعضهم منعوا كونه نجساً (وبمنع) معطوف على قوله بإبداء (وجود المعنى الذي به العلة علة، وإن وجد) الوصف (صورة) ودخل فيه الجواب بعدم المانع، إذ بانتفائه ينتفى المعنى الموجب لكونه مؤثراً في الحال (مثل) قياسنا مسح الرأس (مسح فلا يثلث كالخف) أي مسحه (فينقض بالاستنجاء بالحجر) فإنه مسح مع أنه يتكرر (فمنع فيه المعنى الذي شرع له المسح، وهو التطهير الحكمي كالتيمم) فإنه تطهير حكمي (والتعبد لا يؤكد بالعقل) لكونه غير معقول المعنى، فعلية المسح لعدم التكرار من جهة كونه تعبداً (وأما هو) أي الاستنجاء (فتطهير معقول وتأكيده بالتكرار مقبول) لكونه مبالغة في تحصيل الغرض المطلوب من شرعه (وبمنع التخلف) هذا معطوف على قوله بمنع، أي بمنع تخلف الحكم في محل النقض (كما إذا

---

(١) سورة النساء الآية ٨٣.

(٢) سورة آل عمران الآية ٧.

مستحقه، وقد يخطىء ذلك فيكون مخطئاً فيما طلبه مصيباً فيما هو حكم الله تعالى عليه، وهو اتباع ما غلب على ظنه من صدق الشهود، وكذلك كل من اجتهد في القبلة يقال: أخطأ، أي أخطأ ما طلبه، ولم يجب عليه الوصول إلى مطلوبه، بل الواجب استقبال جهة يظن أن مطلوبه فيها، فإن قبل: ولم كان للمصيب أجران وهما في التكليف وأداء ما كلفا سواء؟ قلنا: لقضاء الله تعالى وقدره وإرادته فإنه لو جعل للمخطىء أجرين لكان له ذلك، وله أن يضاعف الأجر على أخف العملين، لأن ذلك منه تفضل، ثم السبب فيه أنه أدّى ما كلف وحكم بالنص إذ بلغه، والآخر حرم الحكم بالنص إذ لم يبلغه ولم يكلف إصابته لعجزه ففاته فضل التكليف والامتثال، وهذا ينقدح في كل مسألة فيها نص، وفي كل اجتهاد يتعلق بتحقيق مناط الحكم، كأروش الجنايات، وقدر كفاية الأقارب فإن فيها حقيقة متعينة عند الله تعالى وإن لم يكلف المجتهد طلبها، وهو جار في المسائل التي لا نص فيها عند من قال: في كل مسألة حكم متعين، وأشبه عند الله تعالى، وسيأتي وجه فساده بعد هذا إن شاء الله تعالى.

نقض) القياس (الأول) وهو قياس الخارج من غير السبيلين (بالجرح السائل) لأنه ليس حدثاً، بل انتقاض الطهارة بخروج الوقت، أو الخروج عن الصلاة (فيمنع عدم الحكم بل) هو (حدث لكن تأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت) عندنا (أو الفراغ من المكتوبة) (عند الشافعي (للضرورة) يعني أن الشخص متصف بالحدث، ومحدث حقيقة، لكن لم يؤمر من الشرع بالتوضوء قبل خروج الوقت، كشهر رمضان في حق المسافر، وليس فيه تخصيص كما قال في الكشف فافهم وتأمل فيه (وبالغرض) عطف على قوله، وبمنع التخلف أي ويدفع ببيان الغرض من القياس، ولا يرد عليه النقض (فنقول في دفع السائل) عن النقض بالجرح السائل (غرضي) من القياس (التسوية بين الخارجين) الخارج من أحد السبيلين والخارج من غيرهما (في كونهما حدثاً، وإذا استمر صار عفواً) وهذا الحكم غير متخلف (ولا يخفي أن الثاني راجع إلى الأول) لأن منع المعنى الذي به علية الوصف (كالرابع) أي كما الرابع يرجع (إلى الثالث) فإن المقصود من بيان الغرض عدم تخلف الحكم في مادة النقض (تدبر) فقد انحصر وجه الدفع عندهم في الوجهين المذكورين أوّلاً. (وسادسها) أي سادس الاعتراضات الواردة على العلة (فساد الوضع وهو ثبوت اعتبار) الوصف (الجامع في نقيض الحكم) أي منافيه (بنص أو إجماع، وهو أخص من فساد الاعتبار من وجه) فإنه قد يوجد فساد الاعتبار من غير ثبوت، اعتبار الوصف في المنافي، وإن وجد ثبوت الاعتبار في النقض من غير وجود نص على ثبوت خلاف الحكم يوجد فيه فساد الوضع، ولا يوجد فساد الاعتبار وإن وجدا معاً فهما يجتمعان هذا، وقد نقل صاحب الكشف عن بعض كتب الأصول أن فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار، بأن كان هناك نص أو إجماع مخالف حكم القياس أو اعتبر الوصف في نقيض الحكم، فحينئذٍ فساد الاعتبار نوع منه فافهم (مثاله) قياس الشافعية مسح الرأس (مسح فيتكرر كالاستنجاء فيورد أنه) أي المسح (معتبر في كراهة التكرار

الشبهة الرابعة: تمسكهم بقوله تعالى: ﴿ولا تفرّقوا واذكروا نعمة الله عليكم﴾[1] ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا﴾[2] ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا﴾[3] ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك﴾[4] والإجماع منعقد على الحث على الإلفة والموافقة والنهي عن الفرقة، فدل أن الحق واحد ومذهبكم أن دين الله مختلف، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً. والجواب من أوجه:

الأول: أن اختلاف الحكم باختلاف الأحوال في العلم والجهل والظن كاختلافه باختلاف السفر والإقامة والحيض والطهر والحرية والرق والاضطرار والاختيار.

كالخف) فإن تكرار مسحه غير مشروع، مثال (آخر للحنفية إضافة) الإمام (الشافعي الفرقة إلى إسلام الزوج) فيما إذا كان الزوجان كافرين ثم أسلم الزوج فتقع الفرقة، فهذا التعلل فاسد الوضع (فإنه اعتبر عاصماً للحقوق) لا مزيلاً لها (فالوجه) الصواب إضافتها (إلى إبائها) عن الإسلام بعد العرض، وهو وصف صالح للتأثير في إزالة الحقوق (واعلم أن ثبوت النقيض) للحكم (مع الوصف نقض، فإن زيد ثبوته به) أي ثبوت النقيض بالوصف (ففساد الوضع) فهو نقض مع قيد زائد (وإن زيد كونه بأصل المستدل فقلب) فهو أيضاً نقض، وفساده وضع مع زيادة (و) النقض (بدون ثبوته) أي نقيض الحكم (معه) أي الوصف (فبيان مناسبة للنقيض) معه (قدح فيها) أي في العلية قريب من فساد الوضع (إن كانت) المناسبة (من جهة واحدة) هي جهة المناسبة بأصل الحكم (وأما) إذا كانت (من جهتين فلا يضر) العلية، لأنه يكون ناشئاً منها مصلحة ومفسدة، فبوجه صار مناسباً لحكم ومن وجه لنقيضه (أقول: وافقنا ههنا ابن الحاجب مع أنه يقول بالانخرام) والقول به يقتضي أن لا يكون له مناسبة بنقيضين فافهم (والجواب) عن فساد الوضع (أجوبة النقض مع شيء زائد لا يخفى) وهو لأجل الزيادة فيه، وهي إما بمنع سند النص الموجب تأثير الوصف في نقيض الحكم أو تأويله أو غير ذلك مما مر. (وسابعها) أي سابع اعتراضات علة الأصل (المعارضة في الأصل ومعناها إبداء وصف آخر صالح) للعلية (مستقبل) بالتأثير (أو لا) يكون مستقلاً، بل جزء لكن يكون بحيث لا يوجد في الفرع المتنازع فيه (والحنفية يسمونها مفارقة ويندرج فيه سؤال اختلاف جنس المصلحة) في الأصل والفرع (كقول الشافعي) رضي الله عنه: اللواطة (إيلاج فرج في فرج) إيلاجاً محرماً قطعاً (فيحد) اللائط (كالزاني) يحد لكونه مرتكباً للإيلاج المحرم (فيعترض بأن المصلحة في الأصل) في شرع الحدّ (منع اختلاط النسب) فإنه يحتمل أن يكون الولد من الزنا (وفي الفرع) هو اللواطة (دفع رذيلة) أخرى، لأنه احتمال للاختلاط، فقد اختلف جنس المصلحة، فلا يلزم تعدية الحكم (ثم اختلف في قبولها) أي المفارة (فالشافعية) قالوا: (نعم) تقبل (والحنفية) قالوا: (لا) تقبل (لنا: المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلك صحيح)

---

(١) سورة فاطر الآية ٣.
(٢) سورة الأنفال الآية ٤٦.
(٣) سورة آل عمران الآية ١٠٥.
(٤) سورة هود الآية ١١٨.

الثاني: أن الأمة مجمعة على أنه يجب على المختلفين في الاجتهاد أن يحكم كل واحد بموجب اجتهاده، وهو مخالف لغيره، والأمر باتباع المختلف أمر بالاختلاف، فهذا ينقلب عليكم إشكاله وإنما يصح هذا السؤال من منكري أصل الاجتهاد.

الثالث: وهو جواب منكري أصل الاجتهاد أيضاً أنه لو كان المراد ما ذكروه لما جاز للمجتهدين في القبلة أن يصلوا إلى جهات مختلفة، مع أن القبلة عند الله تعالى واحدة ولما جاز في الكفارات المختلفة أن يعتق واحد ويصوم آخر، ولما جاز للمضطرين إلى ميتة لا تفي برمق جميعهم أن يتقارعوا، ولما جاز الاجتهاد في أروش الجنايات وتقدير النفقات وفي مصالح الحرب، وكل ما سميناه بتحقيق مناط الحكم وذلك كله ضروري في الدين، وليس

عند الفارق، وإلاّ لكان هو الاعتراض لا هذا (فلو لم يستقل) وصفه بعلية (لزم نقضه، لأن جزء العلة ليس بعلة) فيكون الاعتراض هذا لا الفرق (بل يجعل ممانعة) لوصف المستدل (إن صحت) الممانعة وأمكنت، فبعد تسليم العلة لا يبقي في اليد شيء يورد (وحينئذٍ لا ينافيه) أي وصف المستدل (وصف المعترض، لأنه إن لم يثبته بدليل فظاهر) أنه لا ينافيه، لأن غير الثابت لا ينافي الثابت (وإن أثبت) بدليل (فاجتماع) علتين (مستقلتين جائز اتفاقاً) فكلاهما علتان فلا تنافي (فلو قال) الحنفية في جواب قياس الشافعي رضي الله عنه (في إعتاق عبدالرهن: تصرف لاقى حق المرتهن فيبطل كبيعه) ومقولة القول قوله (إن العلة في الأصل كونه يحتمل الرفع) وهو غير موجود في الفرع (لم يقبل) منه، لأنه لا ينافي كون العلة ما ادعاه الخصم، وهو موجود فيه، فيلزم الحكم فلا يفيد الفرق شيئاً (بل يقول) على سبيل الممانعة (إن ادعيت أن حكم الأصل البطلان منعناه) فإن بيع الراهن المرهون ليس باطلاً، بل متوقف على قضاء الدين أو إجازة المرتهن (أو) حكم الأصل (التوقف فغير حكمك في الفرع) فإنك لا تثبت فيه توقف العتق، فقد اختلف حكم الأصل والفرع، ففات شرط القياس، وهذا النحو من القول يقبل. الفارقون (قالوا أوّلاً: لما احتمل) وصف المعلل (الاستقلال وعدمه، فالاستقلال) أي دعواه (تحكم) فلم يثبت، فصح المعارضة بإبداء وصف آخر زائد عليه (قلنا: لما أثبت) المعلل (استقلالها كما مر فلا احتمال) لعدمه، ولو لم يأت بمسلك يفيد الاستقلال فالإيراد هذا أي منع العلية لا الفرق (و) قالوا (ثانياً: إن مباحث الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم (كانت جمعاً بعموم وصف، وفرقاً بخصوص آخر) ولم ينكر أحد منهم الفرق، فيكون إجماعاً على القبول (قلنا ذلك) إنما كان (قبل ظهور الاستقلال بالاستدلال) بمسلك من مسالكه (وأما بعده فممنوع) والكلام فيه، ثم إن دعوى كون مباحثاتهم فرقاً ممنوع، بل كانت ممانعة للعلية، لكن قد تكون مع إبداء علة أخرى سند للمنع، لا إنها كانت معارضة، والكلام فيها (ثم عند القائلين) بالفرق (المختار أنه لا يلزم) الفارق (بيان انتفائه) أي وصف المعلل (عن الفرع إلاّ إذا ادعاه، لأن غرضه هدم الاستقلال) أي هدم استقلال وصف المعلل، وهو لا يتوقف على بيان انتفائه في الفرع، وأما إذا ادّعى فلا بدّ من وفائه، وقيل) يلزمه بيان الانتفاء إلاّ فيمكن أن يوجد في الفرع فيثبت الحكم فيه، وقيل: لا يلزم مطلقاً ادّعى أو لم يدع، لأن المقصود بيان

مـرادنـا الاختـلاف المنهـي عنـه، بـل المنهـي عنـه الاختـلاف فـي أصـول الـديـن وعلـى الـولاة والأئمة.

الشبهة الخامسة: قولهم: حسمتم إمكان الخطأ في الاجتهاد، والصحابة مجمعون على الحذر من الخطأ، حتى قال أبو بكر رضي الله عنه: أقول في الكلالة برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمن الشيطان. وقال علي لعمر رضي الله عنهما: إن لم يجتهدوا فقد غشوا، وإن اجتهدوا فقد أخطأوا، أما الإثم فأرجو أن يكون عنك زائلاً، وأما الدية فعليك ولما كتب أبو موسى كتاباً عن عمر كتب فيه: هذا ما أرى الله عمر، فقال: امحه واكتب، هذا ما رأى عمر، فإن يك خطأ فمن عمر. وقال في جواب المرأة التي ردّت عليه في النهي عن المبالغة في المهر حيث ذكرت القنطار في الكتاب: أصابت امرأة وأخطأ عمر. وقال ابن مسعود في المفوضة: إن كان خطأ فمني ومن الشيطان بعد أن اجتهد شهراً؟.

هدم استقلال وصف المعلل فقط، فما زاد تبرع (ولا) يلزم الفارق (ذكر أصل يعلم تأثيره) أي تأثير ما أبدى (فيه لأنه مجوز) لكون ما أبدي علة لا موجب (فيكفي وجوده في أصل المستدل) فإن قلت: الفارق معارض فيكون مدعياً فعليه إثبات دعواه، قلت: معارض لصحة العلة وقابليتها له، ويكفيها وجودها في الأصل فقط، وأما وجودها في أصل آخر والتأثير فيه فأمر زائد (والجواب) عن الفرق (بمنع وجوده) أي الوصف المبدي في أصل المستدل (أو ظهوره أو انضباطه أو مناسبته ولو تشبث المستدل) في الإثبات (بالسبر، لأن الصلوح) والمناسبة في الواقع (شرط) في العلة (مطلقاً) وقيل: لا يستقيم منع المناسبة عند استدلاله بالسبر، لأنه لم يدع المناسبة والمنع إنما يتوجه على ما ادّعى (أو بأنه) أي الوصف المبدي (عدم معارض في الفرع) وليس وصفاً مناسباً (وهو طرد) فلا يكون علة (مثل أن يقيس) الشافعية (المكره على المختار) في وجوب القصاص (بجامع القتل) المحرم العدوان (فيعارض بالطواعية) أي العلة في المختار القتل مع الطواعية (فيجيب بأنها عدم الإكراه المناسب لعدم القصاص) فيكون عدم معارض، فلا دخل له في العلية، ولو جعل ممانعة كما هو المختار عندنا لم يتوجه إليه ما أجابوا عن الفرق (أو) الجواب (بأنه) وصف (ملغى في صورة ما بنص أو إجماع) فلا يصلح للجزئية (كـ: لا تبيعوا الطعام بالطعام) أي هذا الحديث (في) جواب (معارضة الطعم) المدعي علة للربا (بالكيل) بأن يقول: قد وجد الحرمة للربا في بعض الأطعمة بهذا النص مع عدم وجود الكيل، فهو ملغى (وهو) أي المستدل (غير متشبث) في إثبات المطلوب (بالعموم، وإلاّ كان إثباتاً للحكم بالنص) لا بالقياس، وقد كان الكلام فيه (ولا يلغى بضعف الحكمة) التي بها صلح للعلية (إن سلم المظنة) أي إن سلم أنه يصلح مظنة لها (كالردة علة القتل) أي كقول الشافعية: علة القتل الردة، فتقتل المرتدة كالمرتد (فيقال) في الفرق العلة الردة (مع الرجولية لأنه مظنة الإقدام) على قتالنا (فيلغيه) المستدل (بمقطوع اليدين، لأنه أضعف من النساء) في المحاربة، فلا يكفي الرجولية (وذلك) أي عدم صحة الإلغاء بهذا النمط (لأن المعتبر) في العلية (المظنة عند عدم انضباط الحكمة) ولم تلغ (كما في الملك

الجواب: إنا نثبت الخطأ في أربعة أجناس: أن يصدر الاجتهاد من غير أهله، أو لا يستتم المجتهد نظره أو يضعه في غير محله بل في موضع فيه دليل قاطع أو يخالف في اجتهاده دليلاً قاطعاً كما ذكرناه في باب مثارات إفساد القياس، وإنا ذكرنا عشرة أوجه تبطل القياس قطعاً لا ظناً: فجميع هذا محال الخطأ، وإنما ينتفي الخطأ متى صدر الاجتهاد من أهله وتم في نفسه ووضع في محلة ولم يقع مخالفاً لدليل قاطع، ثم مع ذلك كله يثبت اسم الخطأ بالاضافة إلى ما طلب لا إلى ما وجب، كما في القبلة وتحقيق مناط الأحكام، فمن ذكره من الصحابة فإما إن كان اعتقد أن الخطأ ممكن وذهب، مذهب من قال: المصيب واحد أو خاف على نفسه أن يكون قد خالف دليلاً قاطعاً غفل عنه أو لم يستتم نظره ولم يستفرغ تمام وسعه، أو يخاف أن لا يكون أهلاً للنظر في تلك المسألة أو أمن ذلك كله، لكن قال ما قال إظهاراً للتواضع والخوف من الله تعالى كما يقولون أنا مؤمن بالله إن شاء

المرفه ولو أبدى) الفارق (خلفاً) عن الوصف في محل الإلغاء (ويسمى تعدد الوضع، فسد الإلغاء نحو) قول الشافعية: أمان العبد (أمان من مسلم عاقل: فيقبل كالحر) أي أمانة (لأنهما) أي أماني العبد والحر (مظنتا الاحتياط للإيمان) أي جعله آمناً (فيعارض بالحرية) أي العلة الإسلام مع الحرية (لأنها مظنة الفراغة) عن الشغل بخدمة السيد (فنظره أكمل فيلغيها) المستدل (بالمؤذون في القتال فيعترض) المعترض (بأن الأذن خلفها) فسقط الجواب، ولو حرر ممانعة كما هو المذهب لم يتوجه الاعتراض بالتخلف أصلاً كما لا يخفي (فلو ألغي) المجيب (الخلف صح) إلغاؤه (فلو أبدى) المستدل (خلفاً آخر فسد) هذا الإلغاء (ويتسلسل) البحث (إلى أن يقف أحدهما وعليه الدبرة. ثم الصحيح جواز تعدد الأصل) لقياس واحد (فهل للمعارض الاقتصار على) دفعها عن (أصل واحد فيه قولان) أحدهما: أن له ذلك لأن مقصوده إلزام الخصم وقد تم، والآخر أنه لا بدّ من دفعها عن الكل، لأن مقصود المستدل إثبات مدعاه ولا يفوت بالدفع عن بعض الأصول، فلا يتم الاعتراض إلاّ بالدفع عن الكل، فالقائل الأول نظر إلى أنه يكفي الإلزام المستدل، والثاني: نظر إلى أصل المقصود، فإن: إبطال واحد من الأصول لا يضر مدعاه فافهم. النوع (الرابع) من الأسئلة على القياس (ما يرد على ثبوت العلة في الفرع، وذلك سؤالان الأول) منهما (منع وجودها في الفرع) فلا يتعدى إليه الحكم (كقولهم) أي الشافعية (بيع تفاحة بتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة، فلا يصح، كصبرة) أي كبيعها (بصبيرتين) لشبهة الربا (فيمنع وجودها) أي المجازفة (في الفرع لأنها) أي المجازفة إنما تكون (باعتبار الكيل أو الوزن) فإن المعتبر في الأموال الربوية التساوي فيهما دون الأمور الأخر (وهو) أي جنس التفاح (عددي عادة) فلا يجري فيه المجازفة (والجواب) عن هذا المنع (بيان وجودها) في الفرع (كما تقدم في) جواب (منعها في الأصل، ولو) كان بيان الوجود (بعد بان مراده كأمان) أي كقولهم أمان العبد أمان (من أهله، فيعتبر كالمأذون في القتال) يعتبر أمانه (فيمنع الأهلية) للأمان (في العبد فيجيب) المستدل (بأني أريد كونه مظنونة لرعاية مصلحة الإيمان وهو بإيمانه بالغاً كذلك عقلاً، ولا يمكن السائل من تفسيره) بأن يقيول: ليس مرادك هذا (ليبين) بهذا التفسير (عدمه على) المذهب (الصحيح، لأنه ليس وظيفته) وهو

الله، مع أنهم لم يشكوا في إيمانهم، ثم جميع ما ذكروا أخبار آحاد لا يقوم بها حجة ويتطرق إليها الاحتمال المذكور فلا يندفع بها البراهين القاطعة التي ذكرناها.

(مسألة)

القول في نفي حكم معين في المجتهدات، أما من ذهب إلى أن المصيب واحد فقد وضع في كل مسألة حكماً معيناً هو قبلة الطالب ومقصد طلبه فيصيب أو يخطىء، أما المصوّبة فقد اختلفوا فيه، فذهب بعضهم إلى إثباته، وإليه تشير نصوص الشافعي رحمه الله، لأنه لا بدَّ للطالب من مطلوب، وربما عبروا عنه بأن مطلوب المجتهد الأشبه عند الله تعالى، والأشبه معين عند الله، والبرهان الكاشف للغطاء عن هذا الكلام المبهم هو أنا نقول: المسائل منقسمة إلى ما ورد فيها نص وإلى ما لم يرد، أما ما ورد فيه نص فالنص كأنه

ظاهر لكن يمكن من منع العلية، حينئذٍ بأن يقول: كنت ظننت معناه كذا، فمنعت وجوده في الفرع مع تسليم العلة، والآن قد ظهر ببيانك غيره فامنع العلية (وسؤال اختلاف الضابط) في الأصل والفرع (مندرج فيه كشهود الزور) أي كقياس الشافعية شهود الزور (تسببوا للقتل) فيقتص منهم (كالمكره فيقول) المجيب (الضابط في الأصل الإكراه، وفي الفرع الشهادة، فلا مساواة) والجواب عن هذا السؤال بيان القدر المشترك من الضابط، كما في المثال المذكور الضابطة التسبب للقتل الحرام تعمداً وهو قدر مضبوط مشترك، ولا يضر الاختلاف بوجه آخر أصلاً، والغرض المثال، وإلاّ قلنا منع علية السبب بل القصاص جزء المباشرة، والكره مباشرة معنى لكون المكره آلة له كما تقدم الإشارة إليه في الأحكام و(الثاني) من سؤالي الفرع (المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم، فلا بد من أصل ليقاس عليه الفرع المذكور (فهي معارضة قياسين، فصار المعترض مستدلاً) والمستدل معترضاً، وقيل: لا يقبل: «لأن هذا خروج عن وظيفة المعترض (والمختار قبولها، لأن المعارض مانع عن قبول الحكم) بهذه المعارضة (فلا فائدة للمناظرة) باستدلاله (إلاّ بدفعه) ولا يلزم غصب المنصب، فإنه بعد تمامم استدلال المستدل، والممنوع الخصب قبل ذلك (والجواب) عن المعارضة (بجميع ما صح من قبرل المعترض: أقول إلاّ المعارضة) لأن الدليل المعارض الذي أقامه المجيب معارض لكل دليل يقام على المطلوب، فلا تندفع المعارضة إلاّ عند من يرجح بكثرة الأدلة (و) الجواب عنها (بالترجيح) أيضاً (على المختار، لأن الرجحان دفع المساواة المانعة) عن العمل فإذا وجد فات المنع وتم غرض المستدل من ثبوت العمل بمقتضى قياسه (وقيل: لا) يقبل الجواب بالترجيح (لتعذر العلم بتساوي الظنين) فلا يشترط في المعارضة (والترجيح فرعه) بل لا يقع به اندفاع المعارضة حينئذٍ (قلنا: لو تم) هذا (بطل الترجيح) في الأدلة (مطلقاً، وهو باطل إجماعاً) والحل أن المعارضة بحسب ظن المعترض، فيعارض بما يظنه مساوياً، وبالترجيح تدفع، ثم اختلف في أنه هل يجب الإشارة في الاستدلال إلى الترجيح (وعلى المختار) من المذهب في قبول الترجيح (فالمختار أنه لا تجب الإشارة إليه في متن الدليل، لأنه ليس بشرط) في الدليل (مطلقاً، بل بعد المعارضة) ولا معارضة حين إقامة الدليل فلا وجه

مقطوع به من جهة الشرع، لكن لا يصير حكماً في حق المجتهد إلا إذا بلغه وعثر عليه أو كان عليه دليل قاطع يتيسر معه العثور عليه إن لم يقصر في طلبه، فهذا مطلوب المجتهد، وطلبه واجب، وإذا لم يصب فهو مقصر آثم، أما إذا لم يكن إليه طريق متيسر قاطع كما في النهي عن المخابرة وتحويل القبلة قبل بلوغ الخبر، فقد بينا أن ذلك حكم في حق من بلغه لا في حق من لم يبلغه، لكنه عرضة أن يصير حكماً فهو حكم بالقوة لا بالفعل، وإنما يصير حكماً بالبلوغ أو تيسر طريقه على وجه يأثم من لا يصيبه، فمن قال في هذه المسائل حكم معين لله تعالى، وأراد به أنه حكم موضوع ليصير حكماً في حق المكلف إذا بلغه وقبل البلوغ، وتيسر الطريق ليس حكماً في حقه بالفعل بل بالقوّة، فهو صادق، وإن أراد به غيره فهو باطل، أما المسائل التي لا نص فيها فيعلم أنه لا حكم فيها، لأن حكم الله تعالى خطابه، وخطابه يعرف بأن يسمع من الرسول أو يدل عليه دليل قاطع من فعل النبي

للإشارة إليه، وقيل: تجب قطعاً لطمع المعترض في المعارضة (ثم المعارضة عند الحنفية نوعان) أحدهما (معارضة فيها مناقضة) للدليل (وهي القلب، فمنه) أي بعض ما يسمى قلباً، وإلاّ فهو لفظ مشترك (جعل المعلول) أي الذي جعله المستدل معلولاً (علة) في قياسه (وقلبه) أي جعل علة المستدل معلولاً، وبه انتقض الدليل وبطل (وإنما يكون هذا في التعليل بحكم) شرعي ليتمكن من قلب العلة معلولاً (مثل) قول الشافعي رضي الله عنه (الكفار يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم) كالمسلمين (فيقول) الحنفي في الجواب (إنما جلد بكر المسلمين لأنه رجم ثيبهم) فالرجم من المسلمين علة للبكر لا كما زعمت (والاحتراس عنه بجعله ملازمة) واستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم (إن أمكن، كالتوأمين في الحرية والرقية والنسب) فإذا ثبتت هذه الأشياء في أحدهما ثبتت في الآخر من غير حاجة إلى العلية، فيقال في المثال المذكور: إن جلد بكر الكفار فيرجم ثيبهم، والملزوم حق، فاللازم كذلك، لكن على هذا يتوجه المنع على الملازمة، فيجب إثباتها، واعلم أن هذا القلب يدفع بإثبات التأثير: فإن بعد ظهوره لا يتمكن من قلب العلة معلولاً، كقولنا: المدبر تعلق به حق الحرية بعد الممات فلا يباع، كأم الولد التي لا تباع إجماعاً لذلك ولا يتمكن المعترض من القول بأنه إنما تعلق حق الحرية لعدم البيع كما لا يخفى (ومنه جعل وصفه شاهداً لك) في إثبات نقيض الحكم (وقد كان) شاهداً (عليك) بإثبات الحكم نفسه (ولو بزياستيسير) بل لا بدّ منها (كتفسير) قياس الشافعي صوم رمضان (كصوم فرض، فلا يتأدى بلا تعيين) في النية (كالقضاء فنقول: صوم فرض معين) من الشارع (فلا يحتاج إليه) بعد التعيين (كالقضاء بعد الشروع فيه) أي كما لا يحتاج إلى التعيين في القضاء بعد التعيين الحاصل بالشروع بنيته إلاّ أن التعيين في صوم الشهر المبارك، من قبل الشارع ابتداء، وههنا من قبله بعد التعيين فقد زيد فيه قيد التعيين، واعلم أنه قال الإمام فخر الإسلام رحمه الله القلب بالمعنيين وجعل كلاً منهما من أقسام المعارضة الواردة على العلل مطلقاً، طردية أو مؤثرة، فورد عليه أن هذا النحو من المعارضة مشتمل على النقض فينبغي أن لا يرد على المؤثرة، وأجيب عنه بأن المناقضة فيها تبع ومضمن في المعارضة، وكم من شيء لا يثبت قصداً ويثبت تبعاً، ولا استحالة فيه، وأما المناقضة

عليه السلام أو سكوته، فإنه قد يعرفنا خطاب الله تعالى من غير استماع صيغة، فإذا لم يكن خطاب لا مسموع ولا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم، فقليل النبيذ إن اعتقد فيه كونه عند الله حراماً، فمعنى تحريمه أنه قيل فيه لا تشربوه، وهذا خطاب، والخطاب يستدعي مخاطباً، والمخاطب به هم الملائكة أو الجن أو الآدميون، ولا بد أن يكون المخاطب به هم المكلفون من الآدميين، ومتى خوطبوا ولم ينزل فيه نص بل هو مسكوت عنه غير منطوق به ولا مدلول عليه بدليل قاطع سوى النطق، فإذاً لا يعقل خطاب لا مخاطب به، كما لا يعقل علم لا معلوم له، وقتل لا مقتول له، ويستحيل أن يخاطب من لا يسمع الخطاب ولا يعرفه بدليل قاطع، فإن قيل: عليه أدلة ظنية؟ قلنا: قد بينا أن تسمية الأمارات أدلة مجاز، فإن الأمارات لا توجب الظن لذاتها، بل تختلف بالاضافة، فمما لا يفيد الظن لزيد فقد يفيد

نفسها فهي ليست تبعاً. وهذا الجواب ليس بشيء فإن الوجه في عدم جريان المناقضة في المؤثرة عنده كان عدم وجود التناقض في الشرعيات، وهذا عام فيما إذا كان تبعاً لشيء آخر أو لا، لأن التناقض في الشرعيات محال قطعاً، وإن بنى كلامه على ظن المعارض والمستدل فحينئذٍ يجوز المناقضة، فإن مناقضة مظنونهما غير مستحيل فافهم (والشافعية قسموا هذا القسم) من مسمى القلب (إلى قلب لتصحيح مذهبه) بأن تكون النتيجة نفس مذهب المعترض (كلبث) أي كما لو قال الحنفي: الاعتكاف اللبث في مكان (ومجرده غير قربة، كالوقوف بعفة) ليس مجرده قربة، بل بعد ضم الإحرام فيجب في الاعتكاف ضم الصوم (فيقول) خصمه: إذا كان لبثاً (فلا يشترط الصوم) فيه كالوقوف بعرفة (وإلى قلب) يكون (الإبطال مذهب الخصم صريحاً) بأن تكون نتيجة القلب تنافي مدعي المستدل (كما لو قيل) من قبل الحنفية لمنع كفاية شعرة أو شعرات في مسح الرأس من أعضاء الوضوء، فلا يكفي أقله كبقية الأعضاء) وهي المغسولات (فيقول: فلا يقدّر بالربع كبقيتها) وبه يبطل مذهب المستدل، ولا يثبت مذهب الخصم من كفاية الأقل، بل يجوز أن يكون الكل مفروضاً (أقول: وما في التحرير أن وروده مبني على اتفاقهما، على أن الثابت أحدهما) من قول المستدل والمعترض حتى ينتهض المعترض لإبطال قوله: (محل نظر، لأن الناظر ربما لم يتعين مذهبه) بل يقول: يجوز أن ينتج من القلب مبطل قول المستدل وإن لم يكن موافقاً لمذهبه، لأن غرضه دفع الدليل لا إثبات شيء فافهم (أو) إلى قلب لإبطال مذهبه (التزاماً) بأن تكون نتيجة القلب ما لا منافاه له بمذهب الخصم، إلا أن لها لازماً ينافي مذهبه (وذلك إما بنفي اللازم) لمطلوب الخصم (مع اعترافه الملازمة) فالنتيجة هذا النفي وهو ملزوم نفي المدعي (كبيع الغائب) أي كما لو قيل من قبل الحنفية بيع الغائب (عقد معارضة فيصح كالنكاح) أي كنكاح الغائبة (فيقول) الشافعي:

إذا كان النكاح (فلا يثبت فيه خيار الرؤية) كما لا يثبت فيه (وهو لازم) للانعقاد والصحة عند الخصم (فلا يصح) البيع لانتفاء اللازم (وإما بإثبات الملازمة) بالقلب (مع قبوله انتفاء اللازم) فيلزم انتفاء الملزوم الذي هو منا في مطلوب المستدل، وقد لزم الملازمة (ويسمى قلب المساواة كالمكره)

لعمرو، وما يفيد لزيد حكماً فقد يفيد لعمرو ونقيضه، وقد يختلف تأثيره في حق زيد في حالتين، فلا يكون طريقاً إلى المعرفة، ولو كان طريقاً لعصى إذا لم يصبه، فسبب هذا الغلط إطلاق اسم الدليل على الأمارات مجازاً فظن أنه دليل محقق، وإنما الظن عبارة عن ميل النفس إلى شيء، واستحسان المصالح كاستحسان الصور، فمن وافق طبعه صورة مال إليها وعبر عنها بالحسن، وذلك قد يخالف طبع غيره فيعبر عنه بالقبح حيث ينفر عنه، فالأسمر حسن عند قوم قبيح عند قوم، فهي أمور إضافية ليس لها حقيقة في نفسها، فلو قال قائل، الأسمر حسن عند الله أو قبيح قلنا: لا حقيقة لحسنه وقبحه عند الله إلاّ موافقته لبعض الطباع ومخالفته لبعضها، وهو عند الله كما هو عند الناس، فهو عند الله حسن عند زيد قبيح عند عمرو، إذ لا معنى لحسنه إلاّ موافقته طبع زيد، ولا معنى لقبحه إلاّ مخالفته لطبع عمرو،

كما لو قيل: من قبل الحنفية المكره (مالك) للطلاق (مكلف فيقع طلاقه كالمختار) في التطليق (فيقول) الشافعي (فيصح الإقرار والإيقاع) كلاهما (كالأصل) وهو المختار، فإنه يصحان منه (مع أن الإقرار) منه (غير معتبر اتفاقاً) وقد أثبت القالب الملازمة بينهما، واعلم أنه قال صاحب الكشف: هذه الأمثلة أوردها الشافعية فرضاً لتمثيل الأقسام، لا أنها واقعية صدرت من الحنفية لإثبات المذهب، كيف لا والأوصاف المذكورة فيها طردية غير مقبولة عندهم لقولهم بالتأثير فافهم (واعلم أنه قد تقلب العلة من وجه آخر) هو أن يثبت بنقيض وصف الأصل نقيض حكمه (كصوم النفل) أي كقول الشافعية صوم النفل (عبادة لا يجب المضي في فسادها) احترازاً عن الحج فإنه يجب المضي في فاسده، ويجب الإتمام والقضاء بالإفساد (فلا يلزمم بالشروع كالوضوء فنقول: فيستوي النذر والشروع فيها كالوضوء، فيلزم بالشروع، لأنها تلزم بالنذر إجماعاً) وقد ثبت المساواة بينهما (ويسمى هذا باعتبار المعارضة عكساً، لأن حاصله عكس حكم الأصل في الفرع) فإن الحكم في الوضوء كان عدم الوجوب بالشروع، وفي الصوم الوجوب (وهو في نفسه قياس العكس، لأن حاصله أنها تلزم بالنذر، فتلتزم بالشروع، كالوضوء لما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع) قال الإمام فخر الإسلام روّح الله روحه: العكس نوعان: نوع يصلح للترجيح، وصحيح في نفسه، ومثل بهذا القياس، وحاصله يرجع إلى ترجيح الوصف بتأثير نقيضه في نقيض الحكم في أصل، كالوضوء مثلاً، ونوع آخر حكم بفساده ومثله بالمثال الأول وحاصله يرجع إلى إثبات مطلق المساواة بين الشيئين بالقياس، ثم الاستدلال بحكم أحدهما على الآخر (ثم اختلف في قبوله، فالأكثر ومنهم أبو إسحق) الشيرازي الشافعي (وفخر الدين الإمام) الرازي الشافعي قالوا: (نعم) يقبل (وهو المختار) عند المصنف (وقيل: لا) يقبل (وعليه القاضي) من الشافعية، والإمام فخر الإسلام رئيسنا (واختاره) الشيخ (ابن الهمام، لنا جعل) المعترض (وصفه) أي وصف المستدل (شاهداً لما يستلزم نقيض مطلوبه، وهو الإستواء وهذا متوجه) وقد يقال: الإستواء ليس نقيضاً لمطلوبه إلاّ ببعض الوجوه الخاصة ولم يثبت بهذا النحو من القلب بل لا بدّ لإثباته من أمر آخر، وليس الإستواء مقصوداً بالذات حتى يعدي، والذي هو مقصود غير معدي، والسر فيه أن المستدل إنما ادّعى وصفه علة لحكم في محل ولم يدع أنه علة للمساواة في محل آخر، حتى يلزم من التعليل، بل إن لزم فلا يلزم

وكذلك تحريك الرغبة للفضائل، والتفاوت في العطاء هو حسن عند عمر رضي الله عنه موافق لرأيه، وهو بعينه ليس موافقاً لأبي بكر رضي الله عنه، بل الحسن عنده أن يجعل الدنيا بلاغاً ولا يلتفت إليها، فهذه الحقيقة في الظنون ينبغي أن تفهم حتى ينكشف الغطاء، وإنما غلط فيه الفقهاء من حيث ظنوا أن الحلال والحرام وصف للأعيان، كما ظن قوم أن الحسن والقبح وصف للذوات، فإن قيل: نحن لا ننكر أن ما لم يرد فيه نطق ولا دليل قاطع فليس فيه حكم نازل موضوع، لكن نعني بالأشبه فيما هو قبلة للطالب الحكم الذي كان الله ينزله لو أنزله، وربما كان الشارع يقوله لو رجع في تلك المسألة، قلنا هذا هو الحكم بالقوّة، وما كان ينزل لو نزل إنما يكون حكماً لو نزل فقبل نزوله ليس حكماً، فقد ظهر أنه لا حكم، ومن أخطأ لم يخطىء الحكم، بل أخطأ ما كان لعله سيصير حكماً لو جرى في تقدير الله إنزاله، ولم يجر في تقديره، فلا معنى له، ويلزم من هذا أن يجوز خطأ المجتهدين جميعاً

إلاّ المساواة في بعض الوجوه وهي المساواة في الحكم الذي علله بالوصف وليس هذا منافياً لمطلوب المستدل أصلاً فتأمل فيه فعليك بالتأمل الصادق. المنكرون (قالوا) أولاً (كون الوصف يوجب شبهاً لا يستلزم عموم الشبه ليلزم الإستواء مطلقاً) حتى في نقيض الحكم والمقصود، هذا النحو من الاستواء (أقول) إنما يوجب هذا نظرية اللزوم و(بيان اللزوم على المعترض المدعي) الذي هو المعارض (ولا يلزم من نظريته عدم القبول كالقلب المقبول على الصحيح) ربما تكون مقدماته نظرية (تدبر) وجوابه أن الاستواء أمر عام، ويكون في أمور مختلفة لا يصلح وصف واحد يوجب ذلك في جميع الوجوه، فلا يفي هذا القياس، والعلة: إن أوجبت فلا توجب إلاّ الشبه ببعض الوجوه، وهو غير مفيد ولو أثبت في الوجوه كلها بدليل آخر فلم يكن هذا القياس موجباً لمنافي مدعي المستدل فلا يقبل فافهم. وقالوا ثانياً: ليس الحكم بالاستواء مناقضاً للحكم المستدل عليه، ولا بدّ في القلب من ذلك، قال في الكشف: القائلون بالصحة يقولون: ليس يجب للمنافاة أن تكون ذاتية، وههنا منافاة بالعرض، فإن الاستواء يوجب أن لا يختلفا في الحكم، وحكم أحدهما مخالف لما ادّعى المستدل، فحكم الآخر كذلك، ولا يبعد أن يقال إن العلة لا توجب المساواة كيف كانت، بل لو أوجبت، فإنما توجب في بعض الأحكام، فلا يستنبط منه الحكم المنافي إلاّ بدليل آخر فهو مستقل، والعكس يصير فضلاً فافهم. وقالوا ثالثاً: أتى بحكم مجمل لا يعلم إلاّ بعد الاستفسار فيكون المستدل مستفسراً فيلزم قلب المناصب فتأمل وتذكر ما سلف منافي غصب المنصب. (والثاني: المعارضة الخالصة) عن المناقضة (ولا بدّ فيها من أصل آخر وعلة أخرى) وإن كان الأصل والعلة واحدة كان مما فيه المناقضة (وهي) أي العلة (أما يوجب النقيض) أي المنافي للحكم (كالمسح) أي كقول الشافعية: مسح الرأس (ركن فيثلث كالغسل، فنقول: مسح) الرأس مسح (فلا يثلث، كالتيمم) فهذا يفيد أن المسح لا يثلث نقيض الحكم (وأما) يوجب (أخص منه) أي النقيض (كفى صغيرة) أي كالقياس في صغيرة (بلا أب وجد صغيرة فيولي عليها في الإنكاح كذات الأب)(يولي عليها (فيقول) الخصم (الأخ قاصر الشفقة فلا يولي عليها) في النكاح (كالمال) أي لا يولي عليها فيه: فنتيجة هذا القياس عدم صحة تولية الأخ عليها، وهي أخص

في تقدير وإصابة المجتهدين جميعاً، فإنه ربما كان ينزل لو أنزل التخيير بين المذهبين، وتصويب كل من قال فيه قولاً كيفما قال، أو ينزل تخطئة كل من قطع القول بإثبات أو نفي حيث لم يتخير بين الحكمين، فإن هذه التجويزات لا تنحصر، فربما يعلم الله صلاح العباد في أن لا يضع في الوقائع حكماً، بل يجعل حكمها تابعاً لظن المجتهدين، فتعبدهم بما يظنون ويبطل مذهب من يقول فيها بحكم معين، فيكون في هذا تخطئة كل من أثبت من المجتهدين حكماً معيناً نفياً أو إثباتاً، احتجوا بأن قالوا: إنما اضطرنا إلى هذا ضرورة الطلب، فإنه يستدعي مطلوباً، فمن علم أن الجماد ليس بعالم ولا جاهل لا يتصور أن يطلب الظن أو العلم بجهله وعلمه، ومن اعتقد أن العالم خال عن وصف القدم والحدوث هل يتصور أن يطلب ما يعتقد انتفاءه، فإذا اعتقد الطالب أن قليل النبيذ ليس عند الله حراماً ولا حلالاً، فكيف يجتهد في طلب أحدهما؟ قلنا: فقد أخطأ إذ ظننتم أن المجتهد يطلب حكم

من نقيض الحكم الأوّل، وهو لزوم التولية مطلقاً (أو) يوجب (ما يستلزمه) أي النقيض (كقـول) الإمام (أبي حنيفة في أحقية المنعي) أي من نعي خبر موته إلى زوجته (بولدها) المنعي (صاحب فراش صحيح، فهو أحق من) الفراش (الفاسد فيقول) الخصم وهو تابع الصاحبين والأئمة الثلاثة (الثاني: صاحب فراشد فاسد، فيلحقه الولد، كالمتزوج بلا شهود) يلحق ولده به، فالحكم اللازم منه نسبة الولد إلى الثاني، وهذا ليس نقيضاً لثبوت النسب من الأول لكنه يستلزمه (وذلك للإجماع على أن النسب ليس منهما) بل من أحدهما فإذا ثبت من أحدهما انتفى من الآخر ثم اعلم أن مبنى قول الإمام على عموم نص الولد للفراش فافهم. النوع (الخامس) من أسئلة القياس (ما يرد على ثبوت المقصود من الحكم وهو القول بالموجب، وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع) في الحكم كما كان (وحاصله منع الاستلزام) أي استلزام الدليل االمدعي (حقيقة) ويعبر عنه في غير هذا الفن بعدم تمامية التقريب (فلا يختص) هذا النحو من الاعتراض (بالقياس ولا بالطردية) من العلل (كما عليه بعض الحنفية) بل محققّهم والكلام فيه يعرف بمقايسة ما مر في النقض (وهو) أقسام (ثلاثة) القسم (الأول) منه (ما يكون لاشتباه الحكم) على المستدل (كقوله) أي القائس الناصر لقول الصاحبين (في المثقل) القتل به (قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص، كالخرق) لا ينافيه (فيسلم) المعترض (عدم منافاته، والنزاع) إنما هو (في إيجابه) وهو باق كما كان (ومنه كركن) أي كقول الشافعية مسح الرأس ركن (فيثلث فنقول: تثليثاً بالاستيعاب) سلمنا حكم قياسك، لكن النزاع باق. (و) القسم (الثاني) من القول بالموجب (ما) يكون (لاشتباه المأخذ) للحكم (وهو الأكثر كقوله) أي القائس المتبع لهما (التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل إليه)(فإن التفاوت فيه لقلة الجراحات، وكثرتها لا يمنع القصاص، فالقتل بالمثقل لا يمنع القصاص (فنقول) سلمنا أن التفاوت في الوسيلة غير مانع عن القصاص بل (المانع) في المثقل (غيره ولم يلزم بطلانه) من دليلك (ويصدّق) المعترض (في ذلك) أي في بيان المأخذ وإن بين إجمالاً (على) المذهب (الصحيح) ولا يعتد بخلاف من خالف (لأنه أعرف بمذهبه) فيقبل قوله (أقول: على أن البيان على من ادّعى) ويكفي للمعترض المنع، فإنك قد عرفت أن حاصل القول بالموجب يرجع إلى

الله مع علمه بأن حكم الله خطابه، فإن الواقعة لا نص فيها ولا خطاب، بل إنما يطلب غلبة الظن: وهو كمن كان على ساحل البحر، وقيل له: إن غلب على ظنك السلامة أبيح لك الركوب، وإن غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب، وقبل حصول الظن لا حكم لله عليك، وإنما حكمه يترتب على ظنك ويتبع ظنك بعد حصوله، فهو يطلب الظن دون الإباحة والتحريم، فإن قيل: هذا في البحر معقول لأنه ينظر في أمارات الهلاك والسلامة فذلك مطلوبه، والإباحة والتحريم أمر وراءه، وفي مسألتنا لا مطلوب سوى الحكم، قلنا: من ههنا غلطتم فإنه لا فرق بين الصورتين، ونحن نكشف ذلك بالأمثلة فنقول: لو قلنا للشارع: ما حكم الله تعالى في العطاء الواجب التسوية أو التفضيل. فقال: حكم الله على كل إمام ظن أن الصلاح في التسوية هو التسوية، وحكمه على كل من ظن أن المصلحة في التفضيل ولا حكم عليهم قبل تحصيل الظن، إنما يتجدد حكمه بالظن وبعده كما يتجدد الحكم على

منع الاستلزام فافهم. (و) القسم (الثالث) من وجوه القول بالموجب (أن يسكت) المستدل (عن مقدمة الدليل (بظن العلم بها) أي بسبب ظنه علم المخاطب بها (فيسلم) المقدمة (المذكورة، و) الحال أنه (هي بدون المطوية لا تستلزم) النتيجة (فيبقى النزاع) كما كان (كما يقول) القائس (ما هو قربة شرطه النية فيقول) الخصم ما ذكرت (مسلم، لكن من أين أن الوضوء شرطه النية) والنزاع إنما وقع فيه (ولو ذكر الصغرى) المطوية وهي الوضوء قربة (لا يرد إلاّ منعها) ولا يمكن القول بالموجب (أقول: ههنا نظر، وهو أن القول بالموجب فرع الموجبية) أي فرع كون الدليل موجباً (والكبرى وحدها ليست بدليل، ولا موجب لها حتى يسلم) فلا بدّ من ضم الصغرى، وحينئذٍ لا يستقيم تسليمها (تدبر، ثم الجدليون) متفقون (على أنه لا بدّ فيه من انقطاع أحدهما) أي المستدل أو السائل (إذ لو بين المستدل أنه محل النزاع أو أنه مأخذه بالنقل مثلاً، أو أن المحذوفة ما هي، وهي معلومة، ومنتجة انقطع المعترض) لأنه لا يمكنه حينئذٍ أن يسلم الموجب ويناقش في المدعي (وإلاّ) يكن كذلك (فالمستدل) منقطع (واستبعد ابن الحاجب في الأخير، لأن) المقدمة (المطوية إذ ذكرت كان له المنع) ولعل مرادهم أنه ينقطع المعترض عن النحو الذي اعترض من القول بالموجب، وإلاّ فكيف يدعي عاقل أنه ينقطع عن الاعتراض مطلقاً (وفي التحرير، وكذا الثاني) مستبعد أيضاً (فللمعترض أن يقول: مأخذي غيره) أي غير ما ذكرت، فإنه يمكن خفاؤه على المستدل (وبينه إلاّ أن يقال: فحينئذٍ انقطع المستدل) بظهور أن ما زعمه مأخذاً غيره (وإلاّ) استطاع أن يقول: مأخذي غيره انقطع (المعترض) لأنه لم يبق في يده شيء يعترض به (ومن ههنا) أي مما ذكرت من بيان المستدل ما ينقطع به المعترض (يستبين أنه لا يلجىء أهل الطرد إلى القول بالتأثير كما زعم بعض الحنفية) زاعمين أنه لما بقي النزاع مع تسليم المقدمات لم ينفع الطرد شيئاً، فلا بد من القول بالتأثير (فإن الأجوبة المذكورة غنية) عن ثبوت التأثير فلا إلجاء إليه فافهم. (ثم الاعتراضات إما من جنس أي نوع واحد) بأن يكون كل منعاً أو معارضة أو نقضاً (فيجوز تعدده اتفاقاً) بين النظار (أو من أجناس) مختلفة (كمنع ونقض ومعارضة، فمنع تعدده أهل سمرقند للزوم الخبط) في المباحثة (والغصب) للمنصب، فإن المانع بالنقض أو المعارضة يكون مستدلاً

راكب البحر بعد الظن ويتجدّد على قاضيين شهد عندهما في واقعتين شخصان وجوب القبول ووجوب الرد عند ظن الصدق وظن الكذب فيجب على أحدهما التصديق وعلى الآخر التكذيب، وكذلك إذا قلنا: ما حكمه في قليل النبيذ فقال: حكمه تحريم الشرب على من ظن أني حرمت قليل الخمر لأنه يدعوه إلى كثيره، والتحليل لمن ظن أني حرّمت الخمر لعينها إلاّ لهذه العلة ولا حكم الله تعالى قبل هذا الظن، وكذلك، إذا قلنا: ما حكم الله في قيمة العبد، أتضرب على العاقلة أم على الجاني؟ فقال: حكم الله تعالى على من ظن أنه بالحرّ أشبه الضرب على العاقلة، وعلى من ظن أنه بالبهيمة أشبه الضرب على الجاني، وكذلك نقول: ما حكم الله في المفاضلة في بيع الجص والبطيخ فقال: حكم الله على من ظن أني حرّمت بالفضل في البر لأنه مطعوم تحريم البطيخ دون الجص، وعلى من ظن أني حرمته للكيل تحريم الجص دون البطيخ، فإن قيل: فما علة تحريم ربا البر عند الله، أهي

(والمختار جوازه، لأن كل واحد) من الإيرادات (مع قطع النظر عن الآخر كدليل بعد دليل) وتعدد الدليل جائز، فكذا تعدد الأبحاث، ولا يلزم غصب المنصب في بحث واحد، بل إنما يلزم تعدد المباحث في أبحاث ولا ضير فيه، فإنه بمنزلة شخصين باحثين (وإذا جاز) التعدد (فمنع أكثر النظار تعدد) الأنظار (المرتبة طبعاً) بأن يكون بحث في مقدمة والآخر في أخرى (كمنع حكم الأصل ونقض العلية، لأن) الجزء (الثاني) من الدليل إنما يكون (بعد تسليم الأول، فهو) أي الثاني (متعين) للاعتراض (والمختار جوازه، لأن التسليم فرضي) لا اعتقادي حتى لا يقدر على الإيراد عليه (فيقدم مايتعلق بالأصل) فيمنع أصله (ثم) يؤتى ما يتعلق بـ (العلية) فيقال: لو سلم الأصل فالعلة منقوضة (ثم) ما هو متعلق بـ (الفرع) فيقال: لو سلم العلة فيمنع وجودها في الفرع مثلاً، وإنما يترتب هكذا (لئلاّ يلزم منع بعد تسليم ضمناً) فإنه يتكلم على الفرع، وإلاّ فقد سلم: ضمناً الأصل والعلة، فلا يحسن المنع بعده، ومع هذا لو فعل جاز، لأن التسليم فرضي فافهم.

(تكملة: للأربعة) الأئمة الباذلين جهدهم لإقامة مباني الدين وأساس الشريعة أبي حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي، ومالك بن أنس المدني ومحمد بن ادريس الشافعي، وأحمد بن حنبل رضوان الله تعالى عليهم وعلى من تبعهم بإحسان (على) الأصول (الأربعة) الكتاب والسنة والاجماع والقياس (اتفاق، واختلف في أمور) وحجيتها (وتقدم، منها شرائع من قبلنا) أنكره بعض من أتباع هؤلاء الأئمة (والاستحسان) وقد تقدم أنه ليس حجة خلافية (والمصالح المرسلة) نسب حجيتها إلى الإمام مالك (وقول الصحابي) ذهب إلى حجيته بعض الحنفية والمالكمية والحنبلية والشافعي في قوله القديم، وتقدمت مع ما لها وعليها (ومنها: عدم الدليل بعد الفحص) فيدل على العدم (واختاره بعض الشافعية، والحق) عند الجمهور (أنه ليس بدليل) فإن انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء المدلول (إلاّ بالشرع) فإنه دلت القواعد الشرعية على أن ما لم يقع فيه دليل بخصوصه، فهو على الإباحة كما مر الإشارة إليه (ومنها: الأخذ بأقل ما قيل، أخذ به الشافعي رضي الله عنه) كدية اليهودي، قيل: الثلث، وقيل: النصف، وقيل: الكل، فأخذ بالثلث، وهذا فاسد، فإنه من أين نفي الزيادة وبعضهم ادعوا أنه

الطعم أم الكيل أم القوت؟ فنقول: كل واحد من الطعم والكيل لا يصلح أن يكون علة لذاتها بل معنى كونها علة أنها علامة، فمن ظن أن الكيل علامة فهو علامة في حقه دون من ظن أن علامته الطعم وليست العلة وصفاً ذاتياً، كالقدم والحدوث للعالم حتى يجب أن يكون في علم الله على أحد الوصفين لا محالة، بل هو أمر وضعي، والوضع يختلف بالاضافة وقد وضعته كذلك، فهذا لو صرح الشارع به فهو معقول، وجانب الخصم لو صرح به كان محالاً، وهو أن يكون لله حكم ليس بخطاب، ولا يتعلق بمخاطب ومكلف، فإن هذا يضاد حدّ الحكم وحقيقته أو يقول تعلق به، لكن لا طريق له إلى معرفته، فهو محال لما فيه من تكليف ما لا يطاق، أو يقول: له طريق إلى معرفته، وقد أمر به، لكنه لا يعصي بتركه، فهو أيضاً يضاد حد الواجب ويضاد حدَّ الاجماع المنعقد على أن المجتهد يجب عليه العمل بموجب اجتهاده، فكيف يجب عليه مع ذلك ضده، وكيف يكون مأموراً باستقبال القبلة من

إجماع وقد تقدم (والحق أنه ترجيح) للعمل لكون الأقل متيقناً لا أنه استدلال (كالأخذ بالأصل في تعارض الأشباه) فإنه يعمل بما وافق الأصل فهو مرجح كما قلنا في سؤر الحمار (ومنها: الاستقراء، واختاره البيضاوي) من الشافعية (والحق أنه لا يدل على حكم الله) لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزئي جزئي تفصيلاً حتى يستدل بالجزئيات على الحكم الكلي. وإن قيل بوروده بالعموم فلم يبق استقراء، بل العموم هو الدليل (إلاّ إذا دل على وصف جامع) للجزئيات، فحينئذٍ الحكم بهذا الوصف والاستقراء إنما هو لتحققه في الجزئيات فآل إلى القياس (تدبر ومنها الاستصحاب) وهو استدلال بالتحقق في الماضي على الوقوع في الحال (وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية، منهم) الإمام علم الهدى الشيخ (أبو منصور) الماتريدي قدّس سره (مطلقاً) للإثبات وللدفع (وعند) القاضي الإمام (أبي زيد، و) الإمام (شمس الأئمة و) الإمام (فخر الإسلام) رحمهم الله تعالى حجة (للدفع فقط) لا للإلزام (ونفاه كثير، ومنهم المتكلمون مطلقاً) في الإثبات والدفع، وعليه الشيخ ابن الهمام (وهو المختار) ومن ثمرات الخلاف المفقود، فعند الشافعي رحمه الله تعالى: يرث من الذي مات بعد فقدانه، لأنه كان حياً، فهو الآن حي أيضاً باستصحاب الحال، وعندنا لا يرث، لأنّ حياته الآن غير معلوم، والاستصحاب ليس حجة، ولا يورث ماله عندنا، فمن قال بكونه حجة دافعة قال: الاستصحاب دافع لتوجه حق الغير بماله، ومن لا يقول يقول لأنّ الموت لم يعلم، فلم يوجد شرط كونه موروثاً فافهم. (لنا ما يوجب الوجود) بل علمه (لا يوجب البقاء) بل علمه وإن كان العلة الموجدة والمنفية واحدة، وليس وجود العلة التامة للمعلول موجباً ومستلزماً لبقاء نفسها، فلا يوجب بقاء المعلول ولا يستلزمه، ويجوز أن ينتفي المعلول بعد تحققه بانتفاء العلة التامة بعد تحققها، فلا يلزم من الوجود البقاء (فالحكم ببقائه بلا دليل) إذ غير الاستصحاب مفروض الانتفاء والوجود السابق لا يوجب البقاء والحكم بلا دليل باطل، فالاستصحاب ليس بشيء (وأورد بأن المدعي إن سبق الوجود مع عدم ظن المنافي (بوجوده (يفيد ظن البقاء) قوله: ما يوجب الوجود لا يوجب البقاء ممنوع مطلقاً، بل عند

غلب على ظنه أن القبلة في جهة أخرى بل الاجماع لو خالف اجتهاد نفسه واستقبل جهة أخرى فاتفق إن كان جهة القبلة عصى ولزمه القضاء، فاستبان أن ذلك الاجتهاد الشرعي على الممكن دون المحال هذا حكم التأثيم والتصويب، ونذكر بقية أحكام الاجتهاد في صور مسائل.

مسألة

إذا تعارض دليلان عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلاً من موضع آخر وتحير، فالذين ذهبوا إلى أن المصيب واحد يقولون: هذا بعجز المجتهد، وإلّا فليس في أدلة الشرع تعارض من غير ترجيح، فيلزم التوقف أو الأخذ بالاحتياط أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح، وأما المصوبة فاختلفوا فمنهم من قال يتوقف لأنه متعبد باتباع غالب

عدم ظن المنافي يوجب ظناً (أقول: كلتا المقدمتين أعني كان موجوداً. ولم يظن انتفاؤه صحيحتان مع الشك) في الوجود وإنكار هذا مكابرة صريحة (فالحكم) بالوجود (تحكم) لكونه مع الشك فلا يفيد الظن أصلاً (نعم: قد يرجح الدفع على الإثبات) في ثبوته بالاستصحاب (لأنّ عدم الطارئ أصلي) فلا يتغير حكمه إلى أن يظهر طريان الطارىء (تدبر) قائلو الحجية (قالوا: أولاً، بأن إفادته الظن ضروروي) وهذا هو الذي ادعاه صاحب التلويح بعينه (وعليه مدار تصرفات العقلاء من إرسال الرسل والهدايا) فإنه لو لم يكن الوجود دليلاً على البقاء لجاز موت المرسل، فلا يهدي ولا يرسل (واستبعد) هذا الدليل (بأنه دعوى الضرورة في محل النزاع) فلا يسمع، وأما ظن بقاء الحياة وعدم طريان الموت، فلأن الموت عجلة خلاف العادة، ولو ذهب زمان كثير شكك في الحياة البتة (أقول: على أنه) لو سلم الظن (لا يلزم منه الحجية الشرعية) والكلام فيها (إذ لم يلزم) منه (النصب من الشارع) وهو شرط كونه حجة شرعية (والإجماع على اتباع الظن إنما هو فيه) أي في الظن الذي حدث بنصب الشارع (مع أنه يجوز أن يردّ) الظن الذي حدث فيما حدث (إلى ما يثبت به الأصل) كالأحكام الشرعية الثابتة بالإنشاء، فإن الأصل هناك البقاء لبقاء الإنشاء ما لم يطرأ عليه مزيل، وهذا لا ينافي ما ادعينا أن موجب الوجود لا يوجب البقاء، لأنه كان رفع إيجاب كلي، لا، أنه كان سلباً كلياً (وربما تكون التصرفات) أي تصرفات العقلاء (مبنية على الشك والوهم) دون الظن، فلا يلزم من بنائهم تصرفاتهم عليه كونه مفيداً للظن (كالاحتياط) أي كما أن مبنى الاحتياط الشك أو الوهم. كذا هذا (و) قالوا (ثانياً: لو لم يكن) الاستصحاب حجة (لم يجزم ببقاء الشرائع، لاحتمال طريان الناسخ) والموجب للوجود لا يوجب البقاء، فلا يصح العمل بحكم علم نزوله قطعاً (والجواب منع الملازمة لجواز التواتر) للشرائع (وإيجاب العمل) أي لجواز إيجاب الشارع العمل (إلى ظهور الناسخ) فهذا الإيجاب دليل موجب لبقاء الشرائع، ولا يحتاج إلى الاستصحاب أصلاً (أقول: على أن القطع به) أي بالشرائع (لم يقل به أحد) بل القطع فيما قام على بقائه دليل قطعي كالشريعة المطهرة لسيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وآله

الظن ولم يغلب عليه ظن شيء وهذا هو الأسلم الأسهل، وقال القاضي: يتخير، لأنه تعارض عنده دليلان، وليس أحدهما أولى من الآخر فيعمل بأيهما شاء، وهذا ربما يستنكر ويستبعد ويقال: كيف يتخير في حال واحدة بين الشيء وضده، وليس هذا محالاً، لأن التخيير بين حكمين مما ورد الشرع به كالتخيير بين خصال الكفارة، ولو صرح الشرع بالتخيير كان له ذلك، فقد اضطررنا إلى التخيير لأن الحكم تارة يؤخذ من النص، وتارة من المصلحة، وتارة من الشبه، وتارة من الاستصحاب، فإن نظرنا إلى النص فيجوز أن يتعارض في حقنا نصان، ولا يتبين تاريخ أو يتعارض عمومان، ولا يتبين ترجيح أو يتعارض استصحابان كما في مسائل تقابل الأصلين، أو يتعارض شبهان بأن تدور المسألة بين أصلين ويكون شبهه هذا كشبهه ذاك، أو يتعارض مصلحتان بحيث لا ترجيح، فلو قلنا يتوقف، فإلى متى يتوقف؟ وربما لا يقبل الحكم التأخير ولا نجد مأخذاً آخر للحكم، ولا نجد مفتياً آخر يترجح عنده أو وجد من ترجح عنده بخيال هو فاسد عنده يعلم أنه لا يصلح للترجيح،

وأصحابه لدلالة الحجج القاطعة على بقائها إلى يوم القيامة وبعض أحكام الشرائع السابقة الباقية بالدلائل القاطعة (و) قالوا (ثالثاً: الاجماع على بقاء الوضوء والزوجية والملكية وكثير) كطهارة الماء ونحوه (مع طريان الشك) في بقائه، فلو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح الحكم بالبقاء (قلنا: الإنشاآت توجب أحكاماً باقية إلى ظهور الناقض) فتلك الإنشاآت موجبة للبقاء، فليس هناك البقاء بالاستصحاب (أقول: على أن اللازم) مما ذكرتم (بقاء حكم الفروع لا ظن حكمنا بالبقاء) والاستصحاب هو هذا لا ذاك (كيف) يحكم بظن البقاء (والشك ضدّ) وقد فرضت أيها المستدل الشك في البقاء، فمن أين الظن؟ ولك أن تقرر الاستدلال بأنه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما حكم ببقاء حكم من الأحكام كالزوجية الثابتة بالنكاح والملك وغير ذلك لما ذكرتم من عدم لزوم كون موجب الوجود والبقاء واحداً. والتالي باطل بالإجماع وحينئذٍ لا ترد هذه العلاوة فافهم. (ومنها) أي من الأمور الزائدة على الأصول الأربعة (التلازم بين الحكمين بلا تعيين علة وإلاّ) أي وإن تعين العلة (فقياس) هو أمر آخر (وهو من الاستدلال عند الشافعية حيث عرفوه بما ليس بالأدلة الأربعة) فالاستصحاب والتلازم داخلان فيه (وهو إما بين ثبوتين من الطرفين) بأن يكون هذا لازماً له، وهو لهذا (كما في المساواة) بينهما (أو من طرف فقط) ويجوز الانفكاك من الطرف الآخر (كما في العموم مطلقاً، كمن صح ظهاره صح طلاقه) وبينهما تساو عند الشافعية وعموم مطلق عندنا، لأنّ طلاق الذمي صحيح عندنا دون الظهار (أو بين نفي وثبوت) بأن يكون النفي يلزم الثبوت (وبالعكس كما في المنفصلة الحقيقية) فإن صدق الطرفين ممتنع، وكذا كذبهما، فيكون رفع كل ملزوماً لثبوت الآخر. وإلاّ يلزم ارتفاعهما وثبوت كل رفع للآخر، وإلاّ يلزم الاجتماع (نحو: الخنثى إما رجل أو امرأة) حكماً، فإنه لا يخلو عن أحدهما ولا يجتمعان فيها. وأكثر أحكامها أحكام النساء عندنا إذا كان مشكلاً (أو بين نفي وثبوت فقط) بأن يكون نفي ملزوماً لثبوت (كما في مانعة الخلو) فإن طرفيه لا يكذبان، وقد يصدقان، فنفي كل ملزوم لثبوت

فكيف يرجح بما يعتقد أنه لا يصلح للترجيح، بل لا سبيل إلاّ التخيير، كما لو اجتمع على العامي مفتيان استوى حالهما عنده في العلم والورع ولم يجد ثالثاً، فلا طريق إلاّ التخيير، وللفقهاء في تعارض البينتين مذاهب، فمنهم من قال: نقسم المال بينهما ومعناه، تصديق البينتين، وتقدير أنه قام لكل واحد سبب كمال الملك لكن ضاق المحل عن الوفاء بهما، ولا ترجيح فصار كما لو استحقاه بالشفعة، إذ لكل واحد من الشفيعين سبب كامل في استحقاق جميع الشقص المبيع، لكن ضاق المحل فيوزع عليهما على الجملة الاحتمالات أربعة: أما العمل بالدليلين جميعاً، أو إسقاطهما جميعاً، أو تعيين أحدهما بالتحكم، أو التخيير، ولا سبيل إلى الجمع عملاً وإسقاطاً، لأنه متناقض، ولا سبيل إلى التوقف إلى غير نهاية، فإن فيه تعطيلاً، ولا سبيل إلى التحكم بتعيين أحدهما، فلا يبقى إلاّ الرابع وهو التخيير، كما في اجتماع المفتيين على العامي، فإن قيل: كما استحالت الأقسام الثلاثة فالتخيير أيضاً جمع بين النقيضين فهو محال؟ قلنا: المحال ما لو صرح الشرع به لم يعقل، ولو قال الشارع: من

الآخر دون العكس (نحو: ما لا يكون جائزاً، فمنهي) عنه أراد به ما يعم المكروه بالجائز أو ما يعمه (أو بالعكس) أي اللزوم بين ثبوت ونفي بأن يكون الثبوت ملزوماً للنفي (فقط، كما في مانعة الجمع، نحو: ما يكون مباحاً فليس بحرام، والحق أنه) أي الاستدلال بالتلازم (كيفية الاستدلال بأحد) الأصول (الأربعة) ومثل هذا (كقولك: هذا ما دل عليه الأمر، وكل ما دل عليه الأمر فهو واجب) فهذا واجب، فكما أن هذا النحو من الاستدلال كيفية الاستدلال بأحدها، كذلك الاستدلال بالتلازم، إلاّ أن هذا الاستدلال على هيئة الاقتراني، والاستدلال بالتلازم على هيئة القياس الاستثنائي (كيف لا) يكون هذا الاستدلال بأحد الأصول (والتلازم بينهما) أي الحكمين (ليس بعقلي) إذ لا مجال للعقل في درك الأحكام الشرعية (بل شرعي، فلا يثبت إلاّ بالشرع) وهو الأصول الأربعة (تدبر) فإنه حقيق بالقبول والله أعلم بحقيقة الحال.

خاتمة: الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني، أقول: المراد من الفقيه من أتقن لمباديه) أي مبادىء الفقه، بحيث يقدر على استخراجه من القوة إلى الفعل (لا المجتهد بالفعل) العالم بمسائله (كما هو ظاهر المختصر) حيث قال: والفقه ما تقدم، ومثله في شرح البديع أيضاً (وإلاّ) أي إن لم يكن كذلك، بل يكون المراد المجتهد العالم بالفعل (لزم التسلسل في الاجتهاد) لتوقفه على اجتهاد سابق، وهو متوقف على اجتهاد آخر (ولا) أي وليس المراد (من يحفظ الفروع) الفقهية (فقط على ما شاع الآن، لأن بذل سعيه ليس باجتهاد اصطلاحاً) وإذا عرفت هذا فقد انكشف لك حقيقة ما قالوا: قيد الفقيه احتراز عن بذل الطاقة من غير الفقيه، وسقط اعتراض شارح الشرح أنه لا وجه له، فإنه لا يكون فقيهاً إلاّ بعد الاجتهاد، فبينهما تلازم، مع أنه يرد عليه أيضاً ما في التحرير أن التلازم بين الفقيه والمجتهد لا يضر، فإنّ المذكور في التعريف بذل الطاقة، وهو أعم من الاجتهاد، وهذا تنزل (وإنما قيد الحكم بالشرعي لأنه المقصود ههنا) وبذل الطاقة في العقليات خارج عن

دخل الكعبة فله أن يستقبل أي جدار أراد فيتخير بين أن يستقبل جداراً أو يستدبره كان معقولاً، لأنه كيفما فعل فهو مستقبل شيئاً من الكعبة، وكيفما تقلب فإليها ينقلب، وكذلك إذا قال: تعبدتكم باتباع الاستصحاب ثم تعارض استصحابان، فكيفما تقلب فهو مستصحب، كما إذا أعتق عن كفارته عبداً غائباً انقطع خبره، فالأصل بقاء الحياة، والأصل بقاء اشتغال الذمة فقد تعارضا، وكذلك إذا علم المجتهد أن في التسوية في العطاء مصلحة وهي الأحتراز عن وحشة الصدور بمقدار التفاوت الذي لا يتقدر إلاّ بنوع من الاجتهاد، وفي التفاوت مصلحة تحريك رغبات الفضائل، وهما مصلحتان ربما تساوتا عند الله تعالى أيضاً، فكيفما فعل فقد مال إلى مصلحة، وكذلك قد تشبه المسألة أصلين شبهاً متساوياً وقد أمرنا باتباع الشبه فكيفما فعل فهو ممتثل، ومثاله قوله عليه السلام في زكاة الإبل: «في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن له من الإبل مائتان فإن أخرج الحقاق فقد عمل بقوله عليه السلام: «في كل خمسين حقة» وإن أخرج بنات لبون فقد عمل بقوله: «في كل أربعين

الاجتهاد على هذا (وأما التقيد بالظني) احترازاً عن نحو الأركان الأربعة، وحرمة الزنا، والشرب، والغصب، من الضروريات الدينية (فمبني على أن النظرية تستلزم الظنية) وقيد النظر لا بد منه، فقيد بملزومه، والاستلزام إنما هو في الشرعيات، فلا يرد النقض بالهندسيات (لأنها) أي النظرية (إما لضعف دلالة المتن أو السند) فإنّ الأمر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والأحكام فيه يفيد القطع ضرورة (وفيه ما فيه) لأنّ مبنى النظرية على الخفاء، والخفي ربما يكون قطعياً فتأمل فيه (ثم قسموه) أي الاجتهاد (إلى) اجتهاد (واجب) وفرض (عيناً على المسؤول) عن حكم (عند خوف فوت الحادثة) بحيث لا يستطيع السائل السؤال من غيره قيل (و) واجب عيناً (في حق نفسه) بحيث احتاج هو للعمل (و) واجب (كفاية عند عدم الخوف) خوف فوت الحادثة (وثم) مجتهد (غيره) يتمكن السائل من السؤال منه (فيأثمون بتركه ويسقط) عن ذمة الكل (بفتوى أحدهم) أي أحد المجتهدين لحصول المقصود (ولو ظن) المجتهد الآخر (كونها) أي الفتوى (خطأ) لأن ظنه هذا لا يكون حجة على المفتي. ويحتمل الخطأ مثله، فلا يمنع العمل، فلا يجب عليه التنبيه (وإلى) اجتهاد (مندوب كالاجتهاد قبل الوقوع) أي قبل وقوع الحادثة الغير المعلومة الحكم (وإلى) اجتهاد (حرام في مقابلة قاطع هذا) وهذا ليس اجتهاداً حقيقة ولا يصدق الحد عليه أيضاً، والتقسيم إما لأنه أريد به مطلق بذل الطاقة في استخراج حكم، أو هو كتقسيم الفرس إلى الفرس المركوب وإلى شجه المرسوم على اللوح، ثم المجتهد على قسمين مجتهد مطلق أي من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة اتفقت ومجتهد في البعض، وسيجيُ حاله (وشرطه) أي شرط المجتهد حال كونه (مطلقاً بعد صحة إيمانه) فإنه شرط في كل عبادة. وأيضاً: الاجتهاد استخراج الحكم، فلا بد من معرفة الحاكم ومن هو وسيلة في تبليغ الأحكام وسائر صفاته من القدرة والعلم والارادة والكلام والحكمة ونحوها (ولو بالأدلة الإجمالية) يعني معرفته الأدلة التفصيلية المذكورة في علم الكلام،

بنت لبون» وليس أحد اللفظين بأولى من الآخر فيتخير، فكذلك عند تعارض الاستصحاب والمصلحة والشبه، فإن قيل: التخيير بين التحريم، ونقيضه يرفع التحريم، والتخيير بين الواجب وتركه يرفع الوجوب، والجمع بين أختين مملوكتين أما أن يحرم، فإن قلنا بهما جميعاً فهو متناقض، قلنا: يحتمل أن يرجع عند تعارض الدليل الموجب والمسقط إلى الوجه الآخر، وهو القول بالتساقط، ويطلب الدليل من موضع آخر، ويخص وجه التخيير بما لو ورد الشرع فيه بالتخيير لم يتناقض مما يضاهي مسألة بنات اللبون والحقاق، وكالاختلاف في المحرم إذا جمع بين التحليلين الواجب عليه بدنة أو شاة إذا التخيير بينهما معقول، فيحصل في تعارض الدليلين ثلاثة أوجه: وجه في التساقط، ووجه في التخيير، ووجه في التفصيل، وفصل بين ما يمكن التخيير فيه من الواجبات، إذ يمكن التخيير فيها وبين ما يتعارض فيها الموجب والمبيح أو المحرم والمبيح، فلا يمكن التخيير فيه، فيرجع

بحيث يقدر على دفع شبه المكابرين المجادلين ليست شرطاً (ومعرفة الكتاب) متناً ومعنى وحكماً، لأنه أساس الأحكام، ثم معرفة الكتاب كله ليست شرطاً، بل القدر الذي له تعلق بالأحكام وإلى تقديره أشار بقوله (وقيل: بقدر خمسمائة آية و) بعد معرفة (السنة متناً) فيعلم معناه وطريق تأويله، ثم ليس معرفته جميع السنن شرطاً، بل القدر الذي يدور عليه أكثر الأحكام (قيل: التي يدور عليها العلم ألف ومائتان و) معرفة السنة (سنداً) بأن يعلم تواتره أو شهرته أو سندها التي رويت به آحاداً (مع العلم بحال الرواة) وإلّا لم يتميز عنده الصحيح عن السقيم فلا، يظهر مأخذ الحكم (ولو بالنقل عن أئمة الشأن) يعني لا يشترط معرفته بنفسه بملازمته إياهم (و) بعد معرفته (مواقع الإجماع) لئلّا يجتهد مخالفاً له مع كونه قطعياً (أن يكون) خبر لقوله وشرطه أي شرطه بعد هذه الشروط أن يكون (ذا حظ وافر) من العلم (مما تصدى له هذا العلم) علم الأصول (فإنّ تدوينه وإن كان حادثاً لكن المدوّن) بصيغة المفعول (سابق) لأنّ طرق استخراج الأحكام إنما تتبين منه، ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة، لكن بقدر ما يتمكن به من معرفة معاني الكتاب والسنة لا كونه مثل لأصمعي والخليل وسيبويه (وأما العدالة فشرط قبول الفتوى) فإنّ الفاسق واجب التوقف في إخباره بالنص وليس شرطاً في نفس تحقق الاجتهاد كما لا يخفى.

(مسألة: اختلف في تجزي الاجتهاد) بأن يكون مجتهداً في بعض المسائل دون بعض (ويتفرع عليه اجتهاد الفرضي) أي من له معرفة في نصوص فرائض السهام، والآثار الواردة فيها (في الفرائض) يجتهد (فقط) دون غيرها من الأحكام (فالأكثر) قالوا (نعم) يتجزئ الاجتهاد (ومنهم) الإمام حجة الإسلام (الغزالي) قدّس سره من الشافعية (و) الشيخ (ابن الهمام) رحمه الله منا، ويلوح رضا صاحب البديع به أيضاً (وهو الأشبه) بالصواب (وقيل: لا) يتجزى، (وتوقف ابن الحاجب، لنا كما أقول أوّلاً: ترك العلم) الحاصل (عن دليل إلى تقليد) وهو ليس بعلم حقيقة (خلاف المعقول) فلا يلتفت إليه (كيف وفيه) أي في التقليد (ريب) عند المقلد، هل هو مطابق أم لا، وما عن الدليل خال عن

إلى التساقط، وإن أردنا الإصرار على وجوب التخيير مطلقاً فله وجه أيضاً، وهو أنا نقول: إنما يناقض الوجوب جواز الترك مطلقاً، أما جوازه بشرط فلا، بدليل أن الحج واجب على التراخي، وإذا أخر ثم مات قبل الأداء لم يلق الله عاصياً عندنا إذا أخر مع العزم على الامتثال، فجواز تركه بشرط العزم لا ينافي الوجوب، بل المسافر مخير بين أن يصلي أربعاً فرضاً وبين أن يترك ركعتين فالركعتان واجبتان، ويجوز أن يتركهما، ولكن جاز تركهما بشرط أن يقصد الترخص ويقبل صدقة قد تصدّق الله بها على عباده فهو كمن يستحق أربعة دراهم على غيره فقال له تصدقت عليك بدرهمين، إن قبلت وإن لم تقبل، وأتيت بالأربعة قبلت الأربعة عن الدين الواجب، فإن شاء قبل الصدقة وأتى بدرهمين، وإن شاء اتى بالأربعة عن الواجب، ولا يتناقض، فكذلك في مسألتنا إذا اقتضى استصحاب شغل الذمة إيجاب عتق آخر بعد أن أعتق عبداً غائبا، فلا يجوز له تركه إلاّ بشرط أن يقصد استصحاب الحياة ويعمل بموجبه، فمن لم يخطر له الدليل المعارض أو خطر له ولم يقصد العمل وترك

هذا الريب. (وقد قال) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[1] و) لنا (ثانياً) قوله ﷺ: «استفت نفسك وإن أفتاك المفتون»[2] ففيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد غيره) حيث أمر بالاستفتاء من نفسه. ولنا ثالثاً: أن المجتهد في البعض يعرف حكمه عن دليل منصوب من قبل الشارع، فيحصل له معرفة حكم الله تعالى، فيجب اتباعه، ولا يسوغ تركه بقول أحد. فإنا إنما أمرنا بالاتباع لقول رسول الله ﷺ، واتباع غيره بظن أنه حاك، فإذا علم حكم من قوله ﷺ فقد ظن أن ما وراءه مخالف لحكمه، فيحرم اتباعه، ومن له حسن أدب بأحكام الله تعالى لا يتعدّى عن هذا الأصل فافهم. (واستدل) على المختار (أوّلاً لو لم يتجزأ) الاجتهاد وانحصر في اجتهاد المجتهد في الكل (لعلم) أي لزم للمجتهد العلم (بجميع المآخذ) للأحكام كلها (فعلم بجميع الأحكام) وهو باطل قطعاً، فالاجتهاد متجزأ (وأجيب بمنع الملازمة الثانية لجواز التوقف) أي لجواز توقف معرفة بعض الأحكام (على الاجتهاد) في المآخذ، ولا يكفي العلم بالمآخذ فقط (وعدم المانع من التعارض وغيره. أقول: ولك أن تمنع الملازمة الأولى) وهي لزوم معرفة جميع المآخذ لعدم التجزىء (لأن) أمير المؤمنين (عمر) رضي الله عنه (وغيره من الصحابة) رضي الله تعالى عنهم (اجتهد في مسائل كثيرة لم يستحضروا فيها النصوص) الواردة (حتى رويت) تلك النصوص (لهم فرجعوا إليها) وهذا غير وافٍ. فإنه إن جهل مأخذ بعض الأحكام فلا يتمكن من استخراجه منها، فلم يكن مجتهداً في الكل، ومعرفة المأخذ عبارة عن معرفة أمور يتمكن بها من استخراج حكم واقعة. وأمير المؤمنين وإن كان لم يستحضر بعض الأحاديث لكنه كان يعلم أموراً يتمكن بها من استخراج حكم ما ورد فيه الخبر ولو بالقياس، نعم: بعض الصحابة أفتوا ببعض المسائل، وفي بعضها احتاجوا إلى الغيرة، فإما للتعارض أو نحوه من الموانع، وإلاّ فهو من دلائل تجزىء الاجتهاد كما حكى صاحب الكشف عن الإمام حجة الإسلام

---

(١) انظر كنز العمال (٣/ ٧٣٠٨ و٧٢٩٥).
(٢) انظر كنز العمال (١٠/ ٢٩٣٣٩).

الواجب لم يجز، وكذلك إذا سمع قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾[1] حرم عليه الجمع بين المملوكتين، وإنما يجوز له قصد العمل بموجب الدليل الثاني وهو قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾[2] كما قال عثمان: أحلتهما آية وحرمتهما آية، وسئل ابن عمر عمن نذر صوم يوم من كل أسبوع فوافق يوم العيد فقال: أمر الله بوفاء النذر، ونهى ﷺ عن صوم يوم العيد ولم يزد عليَّ هذا. معناه أنه إذا لم يظهر ترجيح فيحرم صوم العيد بالنهي ويجوز أن يصوم بشرط أن يقصد العمل بموجب الدليل الثاني وهو الأمر بالوفاء، وكان ذلك جوازاً بشرط فلا يتناقض الواجب، وأما إذا تعارض الموجب والمحرم فيتولد منه التخيير المطلق، كالولي إذا لم يجد من اللبن إلاّ ما يسد رمق أحد رضيعيه ولو قسم عليهما أو منعهما لماتا، ولو أطعم أحدهما مات الآخر، فإذا أشرنا إلى رضيع معين كان إطعامه واجباً لأن فيه إحياءه، وحراماً لأن فيه هلاك غيره، فنقول: هو مخير بين أن يطعم هذا فيهلك ذاك أو ذاك فيهلك هذا فلا سبيل إلاّ التخييرة فإذاً مهما تعارض دليلان في واجبين كالشاة والبدنة في

فافهم. (و) استدل على المختار (ثانياً: إذا حصل ما يتعلق بمسألة) مما يتوقف عليه تحصيلها لأحد (فهووغيره) ممن حصل له ما يتعلق بالمسائل كلها (فيها) أي في تلك المسألة (سواء) كما أنه يتمكن هذا من استخراجها كذلك يتمكن ذلك، فيقبل قول ذلك ويحرم التقليد، كما يقبل قول هذا ويحرم التقليد (والمزية في غيرها) لهذا (لا دخل له فيها) أي في تلك المسألة (وأجيب بمنع الاستواء) بينهما في استخراج تلك المسألة، كيف (فقد يكون ما لم يعلمه متعلقاً بها) فلا يتمكن من استخراجها، فإن قلت: فالمجتهد المطلق أيضاً غير عالم بالجميع بالضرورة فيجوز أن يكون لما لا يعلمه تعلق بجميع المسائل، فلا يصح اجتهاد. قال: (وهذا) أي التعلق لما لا يعلمه بها (غير ظاهر في المجتهد المطلق) بل الظاهر عدم التعلق. والحق أن إبداء هذا الاحتمال في المجتهد في البعض أيضاً أبعد لا يلتفت إليه. المنكرون (قالوا: كل ما يقدر جهله به) للمجتهد في البعض (يجوز تعلقه بالحكم) فلا يتمكن من استخراجه الحكم، فلا يصح الاجتهاد فيه (قلنا: المفروض) فيه (حصول جميع ما يتعلق به في ظنه، ولو) كان هذا الجميع (بتقرير الأئمة، والاحتمال البعيد) الذي ذكرتم (لا يقدح في الظن) وعليه المدار، فإن قلت: قد سلم المصنف في جواب استدلالهم الثاني احتمال التعلق، وههنا منع. قلت: هناك كان في جواب الاستدلال. ويكفي للمنع الاحتمال، وههنا الاحتياج إلى هذه المقدّمة لإتمام الدليل، ولا يكفيه الاحتمال، والحق غير خافٍ عليك (أقول: وأيضاً، لو تم) هذا الدليل (لكان كل مجتهد مساوياً لكل في كل باب) في العلم، وإلاّ لكان البعض مجهولاً للبعض، ويجوز أن يكون له دخل في المسائل فلا يصح (واللازم باطل) وكيف ويلزم أن يكون ابن شريح وأبو ثور مساويين للأئمة الأربعة، بل للخلفاء الراشدين والعبادلة، وأي خلف أشنع من هذا.

(مسألة: هل كان يجوز له عليه) وعلى آله وأصحابه (الصلاة والسلام الاجتهاد في الأحكام، وهو

---

(١) سورة النساء الآية ٢٣.

(٢) سورة النساء الآية ٣.

الجمع بين التحليلين تخير بينهما، وأنّ تعارض دليل الوجوب ودليل الإباحة تخير بشرط قصد العمل بموجب الدليل المبيح، كما يتخير بين ترك الركعتين قصداً وبين إتمامهما لكن بشرط قصد الترخص، وإن تعارض الموجب والمحرم حصل التخيير المطلق أيضاً، هذا طريق نصره اختيار القاضي في التخيير، فإن قيل: تعارض دليلين من غير ترجيح محال، وإنما يخفى الترجيح على المجتهد، قلنا: بم عرفتم استحالة ذلك، فكما تعارض موجب بنات اللبون والحقاق فلم يستحل أن يتعارض استصحابان وشبهان ومصلحتان وينتفي الترجيح في علم الله تعالى، فإن قيل: فما معنى قول الشافعي: المسألة على قولين؟ قلنا: هو التخيير في بعض المواضع والتردد في بعض المواضع، كتردد، في أن البسملة هل هي آية في أول كل سورة؟ فإن ذلك لا يحتمل التخيير، لأنه في نفسه أمر حقيقي ليس بإضافي فيكون الحق فيه واحداً، فإن قيل: فمذهب التخيير يفضي إلى محال، وهو أن يخير الحاكم

في حقه القياس فقط) لا معرفة المنصوصات (لأن المرادات) من النصوص (واضحة) عنده عليه وآله الصلاة والسلام، فليس اجتهاده في معرفة المراد من المشترك ونحوه (ولا تعارض عنده) فليس الاجتهاد لدفعه، وإنما الاجتهاد بإلحاق مسكوت بمنطوق وهو القياس (فمنعه الأشاعرة) التابعون للشيخ أبي الحسن الأشعري (وأكثر المعتزلة شرعاً أو عقلاً) الظاهر أنه لف ونشر غير مرتب (وجوّزه الأكثر) وإذا جاز (فهل كان متعبداً به فالأكثر) قالوا (نعم) كان متعبداً (لكن عند الحنفية) كان متعبداً (بعد انتظار الوحي إلى خوف فوت الحادثة، لأن اليقين لا يترك عند إمكانه) فيذهب إلى المظنون، وهذا أمر معقول ضروري وإنكاره مكابرة (فإن أقر عليه) بعد اجتهاده (صار) اجتهاده (كالنص قطعاً) في الإفادة، لأنه لا يقر على الخطأ (لنا علل الأحكام عليه عليه الصلاة والسلام واضحة) عنده فتكون منصوصة في حقه ﷺ (وفي منصوص العلة التعبد) لازم (كما تقدّم) فلزم التعبد في الأحكام، فإن قلت: فإذا كانت العلل واضحة فينبغي أن لا يقع الخطأ وقد جوزتم. قلت: الخطأ لعله الخطأ في تحقق العلل في الفروع لا الخطأ في تعليل الأصول. فإن العلة كانت معلومة عنده من حين النزول ولا يقرر على الخطأ (على المختار (أوّلاً) بقوله تعالى: **﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم. (لولا كتاب من الله سبق لمسكم) فيما أخذتم عذاب عظيم﴾**[(1)] يعني لولا سبق الكتاب في اللوح المحفوظ أنه لا يعذب من اجتهد بخالص النية مجتنباً عن شائبة الهوى وأخطأ من غير تقصير في بذل الجهد لمسكم العذاب، وقيل: معناه: لولا كتاب أنه لا يعذب ما دمت فيهم، والأول أوفق بالسياق فافهم. روى مسلم حديثاً طويلاً مشتملاً على قصة بدر فيه، قال ابن عباس: فلما أسروا الأسارى قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر: «ما ترون في هؤلاء الأسارى»؟ فقال أبو بكر: يا رسول الله: هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية، فتكون لنا قوّة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام، فقال رسول الله ﷺ «ما ترى يا ابن الخطاب»؟ قال:

---

(١) سورة الأنفال الآية ٦٧ و ٦٨.

المتخاصمين في شفعة الجوار واستغراق الجد للميراث أو المقاسمة، لأن حكم الله الخيرة، وكذلك يخير المفتي العامي، وكذلك يحكم لزيد بشفعة الجوار، ولعمرو بنقيضه، ويوم السبت باستغراق الجد للميراث، ويوم الأحد بالمقاسمة، بل تثبت الشفعة يوم الأحد وتسترد يوم الإثنين بالرأي الآخر؟ قلنا: لا تخيير للمتخاصمين بين النقيضين، لأن الحاكم منصوب لفصل الخصومة عند التنازع، فيلزمه أن يفصل الخصومة بأي رأي أراد، كما لو تنازع الساعي والمالك في بنات اللبون والحقاق، وفي الشاة والدراهم في الجبران، فالحاكم يحكم بما أراد أما الرجوع فغير جائز لمصلحة الحكم أيضاً، فإنه لو تغير اجتهاده عندكم تغير فتواه، ولا ينقض الحكم السابق للمصلحة، أما قضاؤه يوم الأحد بخلاف قضائه يوم السبت، وفي حق زيد بخلاف ما في حق عمرو، فما قولكم فيه لو تغير اجتهاده أليس ذلك جائزاً فكذلك إذا اجتمع دليلان عليه عندنا، كما في الحقاق وبنات اللبون يجوز أن يشير

لا والله يا رسول الله، ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكنني أرى أن تمكننا فنضرب أعناقهم، فتمكن علياً من عقيل فيضرب عنقه، وتمكنني من فلان ـ نسيباً لعمر ـ فأضرب عنقه، فإنّ هؤلاء أئمة الكفر وصناديده، فهوى رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر ولم يهو ما قال عمر، فلما كان من الغد جئت، فإذا رسول الله ﷺ وأبو بكر قاعدين يبكيان، فقلت: يا رسول الله أخبرني من أي شيء تبكي أنت وصاحبك؟ فإن وجدت بكاء بكيت، وإن لم أجد بكاء تباكيت لبكائكما، فقال رسول الله ﷺ: «أبكي للذي عرض على أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عرض عليَّ عذابهم أدنى من هذه الشجرة» ـ شجرة قريبة من نبيّ الله، ﷺ ـ فأنزل الله عزّ وجل: **﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾**[1] إلى قوله: **﴿فكلوا مما غنمتم حلالاً طيباً﴾**[2] فأحلّ الله الغنيمة لهم، وفي كتاب التواريخ أزيد من هذا، وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لأبي بكر: مثلك يا أبا بكر مثل إبراهيم قال: **﴿فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم﴾** ومثل أبي بكر مثل عيسى، قال: **﴿إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغعفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾** ومثلك يا عمر مثل نوح قال: **﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا﴾**[3] ومثلك مثل موسى، قال: **﴿ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم﴾**[4]». وفي رواية الواقدي في كتاب المغازي (حتى قال) رسول الله ﷺ: («لو نزل من السماء عذاب لما نجا) منه (إلاّ عمر») فقد بان لك أن هذا الحكم كان عن رأي، وإلاّ لما وقع العتاب، وقد يقال: هذا لا يدل على كون أخذ الفداء بالرأي، فإنه يجوز أن يكون مخيراً بين الفداء والقتل، ويكون القتل أولى والعتاب لترك الأولى، ولا يخفى أن هذا بعيد، فإنّ مثل هذا الوعيد الشديد لا يكون على خلاف الأولى فافهم. (و) استدل على المختار (ثانياً) بقوله ﷺ في حجة الوداع («لو استقبلت من

---

(١) سورة الأنفال الآية ٦٧.
(٢) سورة الأنفال الآية ٦٩.
(٣) سورة نوح الآية ٢٦.
(٤) سورة يونس الآية ٨٨.

بإشارات مختلفة، فيأمر زيداً ببنات اللبون، وعمراً بالحقاق، وعلى الجملة يجوز أن يغاير أمر الحكم أمر الفتوى لمصلحة الحكم، كما لو تغير الاجتهاد، فإنه لا ينقض الحكم الماضي، ويحكم في المستقبل بالاجتهاد الثاني، وكذلك المجتهد في القبلة إذا تعارض عنده دليلان في جهتين، والصلاة لا تقبل التأخير، ولا مجتهد يقلد، فهل له سبيل إلاّ أن يتخير إحدى الجهتين فيصلي إلى أي الجهتين شاء، ولا يجوز له أن يعدل إلى الجهتين الباقيتين اللتين دل اجتهاده على أن القبلة ليست فيهما، فهذه أمور لو وقع التصريح بها من الشارع كان مقبولاً ومعقولاً، وإليه الإشارة بقول علي وعثمان رضي الله عنهما في الجمع بين المملوكتين أحلتهما آية وحرمتهما آية.

أمري ما استدبرت لما سقت الهدى»[1] فعلم أن سوق الهدى كان بالرأي، وإلاّ لما قال ما قال. قيل: معناه لو علمت سابقاً ما علمت الآن من الحرج الذي وجد في السوق لما سقت، ثم هذا لا يقوم حجة، فإن هذا الحديث وقع في حجة الوداع حين أمر القوم بالتحلل عن إحرام الحج بالعمرة، ولم يتحلل هو نفسه ﷺ لما ساق الهدي، فتحرجوا عن التحلل، وأرادوا أن يهتدوا بهدي رسول الله ﷺ، علماً منهم لما فيما فعل من الأجر، فقال: إنّ سوق الهدي مانع لي من التحلل قبل أن يبلغ محله، ولو علمت بأنكم لا تطيبون أنفسكم إلاّ بالاتباع في فعلي لما سقت الهدي وتحللت وهذا لا يدل على أن السوق، كان عن رأي وظهر الآن خلافه بل كان حكمه معلوماً من الندب. وكان اختار هو ﷺ أمراً مندوباً، ثم قال تطيبياً: لو علمت كذا لتركت هذا المندوب، ولو تدبرت في قصة حجة الوداع المروية في الصحيحين وغيرهما لما وجدت الحق متجاوزاً عما قلنا (و) استدل (ثالثاً) بقوله تعالى: ﴿**إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق (لتحكم بين الناس بما أراك الله**﴾[2] إذ لا يصح فيه الأبصار) أي لا يصح أن تكون الإراءة بمعنى الأبصار، فإنّ الأحكام أمور معقولة لا محسوسة (ولا) يصح (العلم) أيضاً. أي ولا يجوز أن تكون الرؤية بمعنى العلم (لعدم المفعول الثالث) ولا بدّ له منه، ومفعوله الثاني ضمير مقدر راجع إلى كلمة ما، فهو في معنى المذكور، فيلزم الاقتصار على المفعول الثاني، وهو غير جائز، (بل) المراد (الرأي) والمعنى لتحكم بما جعله لك الله رأياً، وهذا الاستدلال منقول عن الإمام أبي يوسف. فإن قلت: لم لا تكون ما مصدرية، وكلا المفعولين متروكين، فلا استحالة، والمعنى: لتحكم بإعلام الله لك، قال: (وجعل ما مصدرية ضعيف) لأنه أقل بالنسبة إلى الموصولة. وأيضاً: الباء على هذا للسببية، فيلزم ترك المحكوم به، وهو بعيد فتأمل. فإن قلت: لعل المراد بالرأي الإلهام كما حمل عليه الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى قال: (وحمل فخر الإسلام على الإلهام لا يضر) ما نحن بصدده (لعمومه) لفظاً، والعبرة له، فالإلهام فرد من أفراده، لأنه هو المعنى (وأجيب) عن هذه الوجوه (بأنها لا تدل على التعبد) ووجوب العمل، وإنما تدل على الوقوع والجواز والمطلوب ذاك لا هذا، وأنت لا

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب المناسك باب في أفراد الحج (٢/ ٣٨٤) رقم ١٧٨٤.
(٢) سورة النساء الآية ١٠٥.

(مسألة)

في نقض الاجتهاد:

المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ فنكح امرأة خالعها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده لزمه تسريحها ولم يجز له إمساكها على خلاف اجتهاده، ولو حكم بصحة النكاح حاكم بعد أن خالع الزوج ثلاثاً ثم تغير اجتهاده لم يفرق بين الزوجين ولم ينقض اجتهاده السابق بصحة النكاح لمصلحة الحكم فإنه، لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض أيضاً ولتسلسل فاضطربت الأحكام ولم يوثق بها، أما إذا نكح المقلد بفتوى مفت وأمسك زوجته بعد دور الطلاق وقد نجز الطلاق بعد الدور ثم تغير اجتهاد المفتي فهل على المقلد تسريح زوجته؟ هذا ربما يتردد

يذهب عليك أن جواز الاستدلال بالرأي يفيد أنه حجة من حجج الله في حقه كما هو في حقنا، وحجة الله تعالى واجبة العمل، لا سيما عند خوف فوت الحادثة بعد انتظار الحجة القوية فتأمل (و) استدل (رابعاً بأنه) أي الاجتهاد (منصب شريف) فإنه هو الله يعلم ما أعدلهم (وأكثر ثواباً) من العمل بالظاهر (لأنه أكثر نصباً) أي تعباً، والعبادة المشتملة على التعب الكثير أكثر ثواباً (فلا يختص به غيره) وإلاّ لزم فضل الغير عليه. وقد يقال: قد لا يدرك إلاّ فضل رتبة لما أدرك أعلى منها. وههنا النبوة أعلى من درجة الاجتهاد فيمنعه عنها، وأجيب بأن منع الأعلى إنما يكون إذا تنافيا، وههنا لا تنافي فافهم. (وأجيب بأن اختصاصه بدرجة أعلى اقتضى تخصيصه بخصائصه) من الأحكام، فيجب عليه ما لا يجب على غيره، ويباح له ما لا يباح لغيره (كإباحة الزيادة على الأربع) في النكاح (وإلزام التهجد، وغير ذلك) فليجز أن يكون ممنوعاً عن الاجتهاد، ولك أن تستدل بعمومات دلائل القياس مثل فاعتبروا، والتخصيص من غير دليل. المنكرون (قالوا: أوّلاً) قال الله تعالى: ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحي يوحى**﴾[1] والقياس غير وحي، فلا ينطق به هو (قلنا) ما ينطق (مختص بالقرآن، لأنه رد قولهم افتراه) من عند نفسه. فإن قلت: أليس العبرة لعموم اللفظ؟ قلت: نعم، إلاّ أن ههنا قرينة التخصيص، فإنه ﷺ كثيراً ما يقول بالرأي في أمور الحرب وأمور أخرى، فلا بد من التخصيص فجعل مخصصاً بسببه (ولو سلم عمومه فالقياس وحي باطن عند الحنفية) وليس نطقاً بالهوى، قيل: القياس وإن كان وحياً لكن المتبادر منه في إطلاق الشرع ما كان سواه، قلت: كلا، فإن كل ما يكون من الله تعالى فهو وحي فتأمل (ولو سلم) أن نفسه ليس وحياً (فلما كان متعبداً به بالوحي) كقوله تعالى: ﴿**فاعتبروا**﴾ (لم يكن نطقاً عن الهوى) بل لاتباع الوحي، وهل هو إلاّ كنطق الأدعية في الصلاة فافهم. (و) قالوا (ثانياً: لو جاز) التعبد بالقياس (لجاز مخالفته، لأنه لازمه، واللازم باطل اتفاقاً) فالملزوم مثله (قلنا: اللزوم) بين المخالفة والقياس (مطلقاً ممنوع، بل) اللزوم إنما هو (إذا لم يقترن به قاطع) وههنا قد اقترن (وهو التقرير) وهذا بظاهره يدل على أنه تجوز المخالفة قبل التقرير، وهو كما ترى، فالأولى أن يقال: إن اللزوم ممنوع

---

(١) سورة النجم الآية ٣ و٤.

فيه، والصحيح أنه يجب تسريحها، كما لو تغير اجتهاد مقلده عن القبلة في أثناء الصلاة، فإنه يتحول إلى الجهة الأخرى، كما لو تغير اجتهاده في نفسه، وإنما حكم الحاكم هو الذي لا ينقض، ولكن بشرط أن لا يخالف نصاً ولا دليلاً قاطعاً، فإن أخطأ النص نقضنا حكمه، وكذلك إذا تنبهنا لأمر معقول في تحقيق مناط الحكم أو تنقيحه بحيث يعلم أنه لو تنبه له لعلم قطعاً بطلان حكمه فينقض الحكم. فإن قيل: قد ذكرتم أن مخالف النص مصيب إذا لم يقصر، لأن ذلك حكم الله تعالى عليه بحسب حاله فلم ينقض حكمه؟ قلنا نعم، وهو مصيب بشرط دوام الجهل، كمن ظن أنه متطهر فحكم الله عليه وجوب الصلاة، ولو علم أنه محدث فحكم الله عليه تحريم الصلاة مع الحدث، لكن عند الجهل الصلاة واجبة عليه وجوباً حاصلاً ناجزاً، وهي حرام عليه بالقوة، أي هي بصدد أنّ تصير حراماً ما لو علم محدث، فمهما علم لزمه تدارك ما مضى وكان ذلك صلاة بشرط دوام الجهل، وكذلك مهما بلغ المجتهد النص

مطلقاً، إنما يصح المخالفة لرأي من ليس له رتبة الاقتداء في كل قول وفعل إلاّ ما منع هو نفسه فافهم. (و) قالوا (ثالثاً: لو كان) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم متعبداً به لم يؤخر جواباً) عما سئل عنه (وقد أخر كثيراً كما في الظهار واللعان) وفي التمثيل بهما نظر، فإنه لم يؤخر الجواب فيهما، بل أجاب في اللعان وقال: «البيّنة أو الحد في ظهرك»[1] لهلال بن أمية. كما ورد في الصحيح وقال في الظهار لأوس بن الصامت: «ما أرى إلاّ أنها قد بانت منك» ثم نسخ الحكمان بنزول آيتهما فافهم. (قلنا) لا نسلم الملازمة و (جاز) أن يكون التأخير (لاشتراط الانتظار كالحنفية) أي كما أنهم يشترطون (أو لعدم وجود الأصل أو لأستفراغ وسع) في الاجتهاد، فلم يجب سريعاً، وبالجملة: التأخير لمانع (و) قالوا (رابعاً) هو ﷺ قادر على اليقين بنزول الوحي عليه، و(القادر على اليقين يحرم عليه الظن) أي اتباعه (قلنا: الوحي غير مقدور له) بل من مشيئة الله تعالى، فالقدرة فيما نزل فقط (ولو سلم) القدرة (فمقتضاه) أي مقتضى الدليل (أن لا يجتهد ما دام رجياً) له (وهو قول الحنفية) لأنّ القدرة ما دام الرجاء فافهم.

(فائدة: الوحي عند الحنفية) فيما أوحى (باطن، وهو الاجتهاد المقرر) عليه. قيل: اجتهاده كاجتهاد غيره يحتمل الخطأ والصواب، فتسميته وحياً دون اجتهاد غيره إصطلاح، وبالتقرير يعلم أنه صواب، فالوحي هو التقرير لا الاجتهاد والقياس، لكن الحق أن اجتهاده مخالف لاجتهاد الأمة، فإنّ العلة واضحة له ﷺ كالشمس على نصف النهار، وإنما الرأي في وجودها في الفرع مع عدم المانع، وهو يعرف بالحس أو العقل، فهو في الحقيقة تطبيق ما علم بالوحي على الجزئيات وهذا لا يخرجه عن كونه وحياً بل يؤيده إلاّ أنه قبل التقرير احتمال الخطأ: قائم في كون الفرع من جزئيات العلل الموحى بها لا يطلق الوحي عليه، وبعد التقرير يزول هذا الاحتمال، ألا ترى أن دلالة النص وحي البتة، وليس إلاّ لأن العلة الجامعة غير مدركة بالرأي، بل بالوحي لعله فافهم، (و) وحي (ظاهر، وهو ما يسمعه من

---

(١) انظر كنز العمال (١٥/ ٤٠٥٧٤).

نقض حكمه الواقع فكذلك الحاكم الآخر العالم بالنص ينقض حكمه، وعند هذا ننبه على دقيقة وهي أنا ذكرنا أن اختلاف حال المكلف في الظن والعلم كاختلاف حاله في السفر والإقامة، والطهر والحيض، فيجوز أن يكون ذلك سبباً لاختلاف الحكم، لكن بينهما فرق وهو: أن من سقط عنه وجوب لسفره أو عجزه فلا يجب إزالة سفره وعجزه ليتحقق الوجوب، ومن سقط عنه لجهله وجب إزالة جهله، فإن التعليم وتبليغ حكم الشرع وتعريف أسبابه واجب، وكذلك نقول: من صلى وعلى ثوبه نجاسة لا يعرفها تصح صلاته ولا يقضيها على قول، فمن رأى في ثوبه تلك النجاسة يلزمه تعريفه، ولو تيمم ليصلي وقدر غيره على أن يزيل عجزه بحمل ماء إليه لم يلزمه، ففي هذه الدقيقة يختلف حكم العلم والجهل، وحكم سائر الأوصاف. فإن قيل: فلو خالف الحاكم قياساً جلياً هل ينقض حكمه؟ قلنا: قال الفقهاء: فإن أرادوا به ما هو في معنى الأصل مما يقطع به فهو صحيح وإن أرادوا به

الملك) قرآناً كان أو غيره (أو ما يشير إليه) الملك (كما أشار إليه) أي إلى هذا النحو (بقوله: إنّ روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب) ولا تطلبوه بطريق محرّم (أو ما يلهمه الله تعالى مع) خلق (علم ضروري أنه منه) والإمام شمس الأئمة رحمه الله تعالى جعل الإلهام من الباطن، والجمهور (جعلوه وحياً ظاهراً، إلاّ أن المقصود ينال به بلا تأمل) بخلاف القياس (ومثله الرؤيا) فإنه أيضاً مفهم للمراد بلا تأمل، كما قالت عائشة أم المؤمنين: أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة، فما رأى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. رواه الشيخان. ثم إن هذا إنما يتم لو لم تحتج رؤاه إلى التعبير، وما قالت أم المؤمنين: لا ينافيه، فإنه إنما قالت في رؤيا كانت في البدء، فالأولى أن يقيد بخلق علم ضروري بتعبيره (ثم الهامه) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حجة قطعية عليه وعلى غيره) يكفر منكر حقيته ويفسق تارك العمل به كالقرآن (وأما إلهام غيره) من الأولياء الكرام (فقيل: حجة في الأحكام، ونسب إلى قوم من الصوفية) وفرقوا بين إلهامهم وإلهام الأنبياء أن الهامهم لا يكون إلا موافقاً لما أسسه شرع نبيهم المتبوع ومؤيداً بتأييد منه لا يتلقون العلوم إلا بواساطة روح نبيهم المتبوع، وينالون هذا الشرف بالتبعية، وأما الأنبياء فيلهمون موافقاً لما شرع سابقاً فيقرره أو مخالفاً فينسخه، وليس لهم حاجة إلى التأييد، بل يأخذون من الله تعالى من غير وساطة فافهم (والجعفرية) من الروافض بل الروافض كلهم يرون الأئمة الإثني عشر كرم الله وجوههم معصومين من الخطأ مثل الأنبياء، فإن أراد هذا فلا وجه للتخصيص بالجعفرية وإن أراد نحو الإلهام فلا يفهمونه، وقد ختم الله على قلوبهم فكيف يكون مذهبهم اتباعه (وقيل) الإلهام (حجة عليه) أي على الملهم عليه (فقط) دون غيره (ونسب إلى عامة العلماء) ولعل وجهه أن الهامهم وإن كان حجة قاطعة إلاّ أنه لا يجب عليهم دعوة الخلق إليه من حيث أن الهامه، ولا على الخلق تصديقهم في كونهم ملهماً عليهم، والحجة فرع التصديق، وإلاّ فيرد عليهم أنه إما حجة يقيد كونه حاكياً عما في الواقع، فالكل في التمسك به سواء وأما ليس حجة فلا يكون حجة في حق نفسه أيضاً (وقيل: ليس حجة أصلاً، واختاره) الشيخ (ابن الهمام، وعلل بانعدام ما يوجب

قياساً مظنوناً مع كونه جلياً فلا وجه له، إذ لا فرق بين ظن وظن، فإذا انتفى القاطع فالظن يختلف بالإضافة، وما يختلف بالاضافة، فلا سبيل إلى تتبعه. فإن قيل: فمن حكم على خلاف خبر الواحد أو بمجرد صيغة الأمر وحكم في الفساد بمجرد النهي فهل ينقض حكمه وقد قطعتم بصحة خبر الواحد، وأن صيغة الأمر لا تدل على الوجوب، والنهي لا يدل بمجرده على الفساد؟ قلنا: مهما كانت المسألة ظنية فلا ينقض الحكم، لأنا لا ندري أنه حكم لرده خبر الواحد، أو أنه حكم بمجرد صيغة الأمر، بل لعله كان حكم لدليل آخر ظهر له، فإن علمنا أنه حكم لذلك لا لغيره وكانت المسألة مع ذلك ظنية اجتهادية فلا ينبغي أن ينقض لأنه ليس لله في المسألة الظنية حكم معين، فقد حكم بما هو حكم الله تعالى على بعض المجتهدين، فإن أخطأ في الطريق فليس مخطئاً في نفس الحكم، بل حكم في محل الاجتهاد، وعلى الجملة: الحكم في مسألة فيها خبر واحد على خلاف الخبر ليس حكماً برد

نسبته إليه تعالى) أي ليس هناك ما يدل على أنه من عند الله تعالى حتى يكون مطابقاً حجة (وفيه ما فيه) فإن الإلهام لا يكون إلّا مع خلق علم ضروري أنه من عند الله تعالى أو من عند الروح المحمدي، فحينئذٍ لا يتطرق إليه شبهة الخطأ، وهذا النحو من العلم أعلى مما يحصل بالأدلة الغير القاطعة، فالعجب كل العجب من مثل هذا الشيخ قد رفض وعاءً من العلم، ولعله زعم أن الإلهام ما يحدث في القلب من قبيل الخطرات، وليس كذلك، أما سمعت ما كتب الشيخ قطب وقته أبو يزيد البسطامي قدّس سره الشريف لبعض من المحدثين: أنتم تأخذون عن ميت فتنسبون إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ونحن نأخذ من الحي الذي لا يموت، وإن تأملت في مقامات الأولياء ومواجيدهم وأذواقهم كمقامات الشيخ محيي الدين، وقطب الوقت محيي الملة والدين السيد عبدالقادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي، والشيخ سهل بن عبد الله التستري، والشيخ أبي مدين المغربي، والشيخ أبي يزيد البسطامي، وسيد الطائفة الجنيد البغدادي، والشيخ أبي بكر الشبلي، والشيخ عبد الله الأنصاري، والشيخ أحمد التامقي وغيرهم قدست أسرارهم علمت أن ما يلهمون به لا يتطرق إليه احتمال وشبهة، بل هو حق حق حق مطابق لما في نفس الأمر. ويكون مع خلق علم ضروري أنه من الله تعالى، لكن لا ينالون هذا الوعاء من العلم إلا بالمدد المحمدي وتأييده لا بالذات من غير وسيلة أصلاً، وإن تأملت في كلام الشيخ الأكبر خليفة الله في الأرضين خاتم فص الولاية الشيخ محيي الملة والدين الشيخ محمد بن العربي قدّس سره ووفقنا لفهم كلماته الشريفة: لما بقي لك شائبة وهم وشك في أن ما يلهمون به من الله تعالى. ومما يصلح ههنا أنه على ضرورة من الدين أن أولياء هذه الأمة أفضل من أولياء الأمم السابقين، كما أن نبيهم أفضل من نبي السابقين، ولا شك أن الأولياء الذين كانوا في بني اسرائيل مثل مريم وأم موسى وزوجة فرعون كان يوحى اليهم، ولا أقل من أن يكون الهاماً، ولا يكون إلّا مع خلق علم ضروري أنه من الله تعالى، فهو حجة قاطعة، ولو لم يكن أحد من هذه الأمة المرحومة الفاضلة منهم أفضل في تحصيل العلم القطعي، فتكون مفضولة عنهم غاية المفضولية، لأن التفاضل ليس إلّا بالعلم والفضل بما عداه غير معتد به. ولا خلف أشنع من هذا اللازم فافهم.

الخبر مطلقاً، وإنما المقطوع به كون الخبر حجة على الجملة، أما آحاد المسائل فلا يقطع فيها بحكم فإن قيل: فإن حكم بخلاف اجتهاده لكن وافق مجتهداً آخر وقلده فهل ينقض حكمه؟ ولو حكم حاكم مقلد بخلاف مذهب إمامه فهل ينقض؟ قلنا: هذا في حق المجتهد لا يعرف يقيناً، بل يحتمل تغير اجتهاده، وأما المقلد فلا يصح حكمه عند الشافعي، ونحن وإن حكمنا بتنفيذ حكم المقلدين في زماننا لضرورة الوقت، فإن قضينا بأنه لا يجوز للمقلد أن يتبع أي مفتٍ شاء بل عليه اتباع إمامه الذي هو أحق بالصواب في ظنه، فينبغي أن ينقض حكمه، ولو جوزنا ذلك، فإذا وافق مذهب ذي مذهب فقد وقع الحكم في محل الاجتهاد فلا ينقض، وهذه مسائل فقهية أعني نقض الحكم في هذه الصور، وليست من الأصول في شيء والله أعلم.

(فرع: هل يجوز عليه) صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم (الخطأ) في اجتهاده، وكذا في اجتهاد سائر الأنبياء (فالأكثر) من أهل السنة قالوا: (نعم) يجوز (وقيل: لا) يجوز، ونقل هذا النفي عن الروافض أيضاً (وأما إنه لا يقرر عليه فاتفاق، لنا مفاداة أسارى بدر) كان بالرأي وكان خطأ لنزول العتاب (كما مر) وأما عدم نقضه فلأن حكم الاجتهاد لا ينقض. وأيضاً روي أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم تحرج عن أخذ ما فدوا به فلما نزل: ﴿فكلوا مما غنمتم حلالاً طيباً﴾[1] أخذ. قال القاضي الامام أبو زيد رحمه الله تعالى: إن هذا لم يكن خطأ، كيف وقد قرر عليه، والخطأ مما لا يقرر عليه بل كان أخذ الفداء جائزاً إلاّ أن قتلهم كان عزيمة والمفاداة رخصة، فعوتب بأختيار الرخصة، وهذا لا يكاد يفقه أمثال هذا العبد فإنه قد ورد التنبيه به فأين التقرير، والعمل بالرخصة لا يستحق أن ينزل فيه العتاب، فكيف دنوا العذاب من الشجرة. وأما الأخذ بعد ظهور الخطأ، فأما لورود التحليل بعد ذلك ابتداء أو لعدم انفساخ حكم الاجتهاد بعد ظهور الخطأ، ولنا أيضاً أنه أخطأ داود على نبينا وآله وأصحابه وعليه الصلاة والسلام في الحكم في الحرث وفي القضاء في الولد وفي كليهما أصاب سليمان وغير ذلك من الوقائع (واستدل) على المختار أيضاً (أوّلاً لو امتنع) الخطأ (لكان لمانع والأصل عدمه) وفيه نظر ظاهر فإنه لا بد من وجود مقتض وهو ممنوع في محل النزاع (وأجيب) أيضاً بعد تسليم أن الامتناع لمانع (بأنه) أي المانع (كمال فهمه وعلو درجته) فإن قلت: وقع السهو مع وجود كما ل الفهم قال (ونحوسها فسجد، ليس مما نحن فيه لاشتراط استفراغ الوسع) كما في الاجتهاد والاستفراغ ههنا (و) استدل (ثانياً) قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم «انكم تختصمون اليّ» إلى آخر (الحديث) وهو ما في الصحيحين «إنكم تختصمون إليّ فلعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فأقضي له على ما نحو ما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً فإنما أقطع له قطعة من النار» (وأجيب بأن الكلام في استنباط الكليات) من الأحكام (لا في تطبيق الجزئيات) عليها، والحديث يدل على الخطأ في الثاني لا الأوّل، ولو تشبث بدلالة النص وتنقيح المناط لم يبعد. المنكرون (قالوا: أوّلاً الشك في الإصابة يخل بمقصود البعثة) فإن المقصود منه أن يصدقوه فيما بلغ

---

(١) سورة الأنفال الآية ٦٩.

مسألة
(في وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه)

وقد اتفقوا على أنه إذا فرغ من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فلا يجوز له أن يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه، أما إذا لم يجتهد بعد ولم ينظر فإن كان عاجزاً عن الاجتهاد كالعامي فله التقليد، وهذا ليس مجتهداً، لكن ربما يكون متمكناً من الاجتهاد في بعض الأمور وعاجزاً عن البعض إلّا بتحصيل علم على سبيل الابتداء، كعلم النحو مثلاً في مسألة نحوية، وعلم صفات الرجال وأحوالهم في مسألة خبرية، وقع النظر فيها في صحة الأسناد فهذا من حيث حصل بعض العلوم واستقل بها لا يشبه العامي، ومن حيث أنه لم يحصل هذا العلم فهو كالعامي، فيلحق بالعامي أو بالعالم فيه نظر والأشهر والأشبه أنه كالعامي، وإنما المجتهد هو الذي

ويعملوا به (قلنا) الإخلال مطلقاً (ممنوع، وإنما يكون) الإخلال (ولو كان) الشك (في الرسالة) وليس كذلك (أقول) في السند ثانياً (على أن التقرير حاسم) للشك فلا إخلال وإنما الاخلالة لو بقي الشك (و) قالوا (ثانياً: لو جاز) الخطأ (لزم الأمر) من قبل الشارع (باتباع الخطأ) لأنا مأمورون بالاتباع له عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام في الامور كلها (قلنا: نحن) معشر المجتهدين (منه كالعوامّ من المجتهد) بل ليس هذه النسبة، فإن العامي يجوز له إنكار هذا المجتهد واختيار غيره وليس لنا اختيار نبي آخر، وإذ قد أمر العوام باتباع الخطأمن المجتهد لكونه أفضل منهم فالأمر باتباع الخطأ الصادر من سيد البشر أولى بالتحقق (و) قالوا (ثالثاً: اجتهاده أولى بالعصمة من الاجماع) فإنه أفضل من أهل الاجماع (أقول: لو تم) هذا (لم يكن الاجماع مقدماً على النص) عند التعارض (هذا) وليس بشيء، فإن تقدم الاجماع على النص ليس لأنه أولى بالعصمة من النص، بل لأن الاجماع كاشف عن وجود ناسخ أو ضعف في ثبوت النص، أو أنه مؤوّل وإلا لزم المعارضة بين القاطعين، بل الحق في الجواب أن الأولوية دعوى من غير برهان، وكونه أفضل من أهل الإجماع لا يوجب الفضل من كل الوجوه الجزئية، فإن الفضل الجزئي لا ينافي الفضل الكلي، ألم تر أنه كيف فضل أمير المؤمنين عمر في أسارى بدر فافهم.

(فرع) على هذا الفرع وإذا جاز صدور الخطأ في الاجتهاد من الأنبياء والعمل بحكم خطأ من سيدهم الذي كان نبياً وآدم بين الماء والطين صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين وأصحابه المعظمين. فأي استبعاد في وقوع الخطأ لإبراهيم عليه السلام في تعبير رؤياه التي رأى فيها أنه يذبح ابنه بل أمر في المنام بذبح الكبش ورآه مذبوحاً لكن في صورة الولد فلم يعبره، وزعم أنه مأمور بذبح الولد، والدليل أنه رأى فيها أنه يذبحه، كما قال: ﴿إني أرى في المنام أني أذبحك﴾[1] فلو لم تكن الرؤيا معبراً لوقع ذبح ابنه أو تكون كاذبة، وكلاهما باطلان، فمن شنع على الشيخ الأكبر صاحب

---

(١) سورة الصافات الآية ١٠٢.

صارت العلوم عنده بالقوّة القريبة، أما إذا احتاج إلى تعب كثير في التعلم بعد فهو في ذلك الفن عاجز، وكما يمكنه تحصيله فالعامي أيضاً يمكنه التعلم ولا يلزمه، بل يجوز له ترك الاجتهاد، وعلى الجملة: بين درجة المبتدىء في العلم وبين رتبة الكمال منازل واقعة بين طرفين، وللنظر فيها مجال، وإنما كلامنا الآن في المجتهد لو بحث عن مسألة ونظر في الأدلة لاستقل بها، ولا يفتقر إلى تعلم علم من غيره، فهذا هو المجتهد، فهل يجب عليه الاجتهاد أم يجوز له أن يقلد غيره، هذا مما اختلفوا فيه، فذهب قوم إلى أن الإجماع قد حصل، على أن من وراء الصحابة لا يجوز تقليدهم، وقال قوم من وراء الصحابة والتابعين، وكيف يصح دعوى الإجماع، وممن قال بتقليد العالم أحمد بن حنبل، وإسحٰق بن راهويه، وسفيان، وقال محمد بن الحسن: يقلد العالم الأعلم، ولا يقلد من هو دونه أو مثله،

فصوص الحكم في تجويزه. هذا النحو من الخطأ فمن قلة تدبره وسوء فهمه، وإنما شنع على نفسه وصار بحيث يضحك من صنعه هذا الصبيان فافهم وتثبت.

(مسألة: قال طائفة: لا يجوز اجتهاد غيره في عصره عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام ومختار الأكثر الجواز مطلقاً) غيبة وحضوراً (وقيل) الجواز (بشرط غيبته للقضاء) لا لغيره بقصة معاذ بن جبل رضي الله عنه (وقيل: بالإذن) يجوز (وإذا جاز ففي الوقوع مذاهب) الأوّل (نعم) واقع (مطلقاً) حضرة وغيبة (لكن ظناً) قال السبكي: لم يقل أحد أنه وقع قطعاً. كذا في الحاشية (واختاره الآمدي وابن الحاجب) والثاني (لا) يقع (وعليه الجبائي وابنه) من المعتزلة (على المشهور و) الثالث (نعم) وقع (في الغائب بقصة معاذ) بن جبل رحمه الله تعالى، وقد مر، ولأنه ﷺ قال حين توجه إلى بني قريظة: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة» فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فلم يعنف واحداً. منهم رواه البخاري عن ابن عمر، وفي رواية محمد بن إسحاق فأتى رجال من بعد العشاء الأخيرة، ولم يصلوا العصرة لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «لا يصلين أحد إلاّ في بني قريظة» فشغلهم أمر لم يكن منه بد وأبوا أن يصلوا لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم حتى أتوا بني قريظة فصلوا العصر بها بعد العشاء الأخير، فما عابهم الله بذلك في كتابه ولا عنفهم به رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وقال: حدث بهذا الحديث أبو اسحق بن يسار عن معبد بن كعب بن مالك الأنصاري (دون الحاضر) الذي يمكن له السؤال منه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (وعليه الأكثر، و) الرابع (الوقف مطلقاً) حضرة وغيبة (وقيل) الوقف (إلا فيمن غاب وعليه عبدالجبار) المعتزلي (وكثير) الظاهر أنه تفسير للقول بالوقف (والحق أن ترك اليقين إلى محتمل الخطأ مختاراً مما يأباه العقل) فر يعتبر بالقياس والاجتهاد عند إمكان السؤال (ومن ثمة كانوا يرجعون إليه) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (إلاّ لضرورة) مانعة عن السؤال (كالغائب البعيد) فإنه لا يقدر على السؤال قبل فوت الحادثة (أو للأذن) من الرسول صلى الله

وذهب الأكثرون من أهل العراق إلى جواز تقليد العالم فيما يفتي وفيما يخصه، وقال قوم يجوز فيما يخصه دون ما يفتي، وخصص قوم من جملة ما يخصه ما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد، واختار القاضي منع تقليد العالم للصحابة ولمن بعدهم وهو الأظهر عندنا والمسألة ظنية اجتهادية، والذي يدل عليه أن تقليد من لا تثبت عصمته ولا يعلم بالحقيقة إصابته، بل يجوز خطؤه وتلبيسه حكم شرعي لا يثبت إلاّ بنص أو قياس على منصوص، ولا نص ولا منصوص إلاّ العامي، والمجتهد، إذ للمجتهد أن يأخذ بنظر نفسه وإن لم يتحقق وللعامي أن يأخذ بقوله، أما المجتهد إنما يجوز له الحكم بظنه لعجزه عن العلم، فالضرورة دعت إليه في كل مسألة ليس فيها دليل قاطع، أما العامي فإنما جوز له تقليد غيره للعجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه، والمجتهد غير عاجز فلا، يكون في معنى العاجز، فينبغي أن

عليه وآله وأصحابه وسلم بالحكم فإن الرغبة عما أذن به إلى غيره حرام، لأن الاصابة حينئذ مقطوعة (كتحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة) حين حاصرهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ونزلوا على حكم سعد بن معاذ (فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم فقال) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام «لقد حكمت بحكم الله» وفي لفظ البخاري قال: قضيت بحكم الله (وأما قول) أفضل الصديقين بعد الأنبياء عليهم السلام ورضي الله عنه (أبي بكر) الصديق حين قتل أبو قتادة الأنصاري مشركاً، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «من قتل قتيلاً فله سلبه»[1] فقام وقال: قتلت قتيلاً، فقال رجل: صدق وسلبه عندي فأرضه يا رسول الله «لاهاً الله» قسم (إذاً لا يعمد إلى من أسود الله يقاتل عن الله تعالى ورسوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم «فيعطيك سلبه» رواه البخاري في حديث طويل في قصة حنين (فأقول في كونه اجتهاداً) كما زعم البعض واستدل على وقوع الإجتهاد عند الحضرة (نظر لأنه) قاله (بعد قوله عليه) وآله الصلاة و (السلام: «من قتل قتيلاً فله سلبه») فقد تعلق حق القاتل بسلب المقتول سواء كان هذا شرعاً عاماً، كما زعم الشافعي رضي الله عنه أو أذناً وعدة لكونه إماماً كما هو عندنا (وقد كان عالماً) موقناً (بأنه عليه) وآله وأصحابه (الصلاة والسلام لا يضع الحقوق إلا في مواضعها، ومن ثمة أكد) هو رضي الله عنه (بالقسم فلم يكن احتمال الخطأ عنده) رضي الله عنه (كما في التحرير) إنه كان يعلم لو كان خطأ رده (وما دل) هذا (على ثبوت الخيرة له بين الرجوع والاجتهاد كما في المختصر تدبر) بل الرجوع هو الصواب المختار عند الإمكان قبل فوت الحادثة.

(مسألة: المصيب) من المجتهدين أي الباذلين جهدهم (في العقليات واحد: وإلا اجتمع النقيضان) لكون كل من القدم والحدوث مثلاً مطابقاً للواقع (وخلاف العنبري) المعتزلي فيه (بظاهره غير معقول) بل بتأويل كما سيجيء إن شاء الله تعالى (والمخطىء فيها) أي في العقليات (إن كان نافياً لملة الإسلام فكافر وآثم على اختلاف في شرائطه كما مر) من بلوغ الدعوة عند الأشعرية. ومختار

---

(١) انظر كنز العمال ((٤/ ١١٠٢٣ و١٠/ ٣٠٢٣٤).

يطلب الحق بنفسه، فإنه يجوز الخطأ على العالم بوضع الاجتهاد في غير محله، والمبادرة قبل استتمام الاجتهاد والغفلة عن دليل قاطع وهو قادر على معرفة جميع ذلك ليتوصل في بعضها إلى اليقين وفي بعضها إلى الظن، فكيف يبني الأمر على عماية كالعميان وهو بصير نفسه، فإن قيل: وهو ليس يقدر إلاّ على تحصيل ظن، وظن غيره كظنه، ولا سيما عندكم، وقد صوبتم كل مجتهد؟ قلنا: مع هذا إذا حصل ظنه لم يجز له اتباع ظن غره، فكأن ظنه أصلاً، وظن غيره بدلاً يدل عليه أنه لم يجز العدول إليه مع وجود المبدل؟ فلا يجوز مع القدرة على المبدل كما في سائر الإبدال والمبدلات، إلاّ أن يرد نص بالتخيير فترتفع البدلية، أو يرد نص بأنه يدل عند الوجود لا عند العدم، كبنت مخاض وابن لبون في خمس وعشرين من الإبل، فإن وجوب بنت مخاض يمنع من قبول ابن لبون، والقدرة على شرائه لا تمنع

المصنف ومضي مدة التأمل والتمييز عند أكثر الماتردية (وإن لم يكن) نافياً لملة الإسلام (كخلق القرآن) أي القول به. ونفي الرؤية والميزان. وأمثال ذلك (فآثم لا كافر، ومن ثمة) أي من أجل أنه عند مشايخنا غير كافر (أوّلوا ما) روي (عن) الإمام (الشافعي) رضي الله عنه مثل ما روي عن الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه (من تكفير قائله) في أصول الإمام فخر الإسلام. قول أبي حنيفة رضي الله عنه: من قال بخلق القرآن فهو كافر بالله (بكفران النعمة) حيث أبى على المنعم ما ليس هو أهله (والشرعيات القطعيات كذلك) أي مثل العقليات (فمنكر الضروريات) الدينية (منها كالأركان) الأربعة التي بنى الإسلام عليها الصلاة والزكاة والصوم والحج (وحجية القرآن ونحوهما كافر آثم، ومنكر النظريات) منها (كحجية الاجماع وخبر الواحد) وعدوّوا منها حجية القياس أيضاً (آثم فقط) غير كافر، والمراد بالقطع المعنى الأخص، وهو ما لا يحتمل النقيض ولو احتمالاً بعيداً، ولو غير ناشيء عن الدليل (وقال) أبو مسلم (الجاحظ) المعتزلي (لا إثم على المجتهد المخطىء) الباذل جهده في طلب الحق (أصلاً وإن جرى عليه في الدنيا حكم الكفر) لنفيه ملة الإسلام (بخلاف) الكافر (المعاند) الذي يعلم الحقية ثم ينكر عناداً، كاليهود وكفار قريش، وكذا من لم يجتهد لمعرفة الحق (وقيل: هو مراد العنبري) بقوله: كل مجتهد ولو في العقليات مصيب، قال التفتازاني: إنه أراد من لا يكون نافياً لملة الإسلام، بل كان من أهل القبلة وكيف يدعي من ينتمي إلى الإسلام دخول الكفرة في الجنة لا يتصور منه، وهذا مخالف لنقل أكثر الثقات، وإن كان الأليق هذا (لنا أولاً: إجماع السابقين) على هذا الخلاف من الصحابة والتابعين ومن تبعهم كلهم (على أنهم من أهل النار مطلقاً) سواء اجتهدوا أم لا، وهذا أولى مما في بعض الكتب أنهم أجمعوا على قتلهم من غير فرق بين أن كفروا اجتهاداً أم عناداً. فإن هذا لا يبطل قولهم، لأنهم قائلون بجريان أحكام الكفر عليهم في هذه الدار (و) لنا (ثانياً مثل) قوله تعالى: **﴿فويل للذين كفروا من النار﴾**(1) وقوله تعالى: **﴿ولهم عذاب عظيم﴾**(2) وقوله تعالى: **﴿وهو في**

---

(1) سورة صَ الآية ٢٧.

(2) سورة البقرة الآية ٧ وسورة آل عمران الآية ١٧٦ وسورة النور الآية ٢٣ وسورة الجاثية الآية ١٠.

منه. فإن قيل: حصرتم طريق معرفة الحق في الإلحاق، ثم قطعتم طريق الإلحاق، ولا نسلم أن مأخذه الإلحاق، بل عمومات تشتمل العامي والعالم، كقوله تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾(١) وما أراد من لا تعلم شيئاً أصلاً، فإن ذاك مجنون أو صبي، بل من لا يعلم تلك المسألة، وكذلك قوله تعالى: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾(٢) وهم العلماء أما قوله تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذكر**﴾ فإنه لا حجة فيه من وجهين:

أحدهما: أن المراد به أمر العوام بسؤال العلماء، إذ ينبغي أن يتميز السائل عن المسؤول، فمن هو من أهل العلم مسؤول وليس بسائل ولا يخرج عن كونه من أهل العلم بأن لا تكون المسألة حاضرة في ذهنه متمكن من معرفتها من غير أن يتعلم من غيره.

الثاني: أن معناه سلوا لتعلموا، أي سلوا عن الدليل لتحصيل العلم، كما يقال: كل لتشبع، واشرب لتروي، وأما أولو الأمر فإنما أراد بهم الولاة، إذ أوجب طاعتهم كطاعة الله

الآخرة من الخاسرين﴾(٣) فإن قيل: لعل الآيات مخصصات بغير المجتهدين منهم قال: (والتخصيص بغير المجتهد) بل احتماله (مدفوع بالصيغة) فإنها قطعية في العموم كما مر. كذا في شرح التحرير والحاشية، وهذا غير وافٍ لأن العام قطع بالقطع بالمعنى الأعم، وهو القاطع عن احتمال ناشىء عن الدليل، والذي يهمنا ههنا القطع بالمعنى الأخص القاطع للاحتمال مطلقاً لأن هذه المسألة من هذا القبيل، فالاولى أن يقال: هذه الآيات وردت بهذه الألفاظ وبألفاظ أخرى تؤدي معناها، وقد كثرت غير محصورة، وكذا الأحاديث المؤيدة لها، ومثل هذا ينقطع عن احتمال غير المعنى المفهوم في الخطابات كما لا يخفى (أو) مدفوع (بالإجماع على التعميم) فافهم وتثبت الجاحظ وأتباعه (قالوا أولاً: لا تكليف) في أمثال قوله: ﴿**آمنوا**﴾ (بالذات إلا بالاجتهاد) للإيمان لا بنفس الإيمان (لأن الاعتقاد كيف) لا يصح التكليف به لكونه غير مقدور للعبد (وقد فعل) المجتهد ما كلف به (قلنا: لا نسلم) أنه مكلف بمطلق الاجتهاد (لأنه مكلف بالنظر الصحيح في المواد القطعية المفروضة، فإذا لم يؤد) نظره (إلى المطلوب علم أنه مقصر) فيه ولم ينظر فيما يجب أن ينظر فيه، والسر فيه أن الآيات الدالة على وجود الصانع المتقن البريء عن النقصانات جلية مما لا سبيل إلى أن يمتري أو يماري، وكذ المعجزات الدالة على النبوة فإذا لم يصل بنظره إلى المطلوب علم أنه مقصر في النظر وعمى عن الآيات الدالة على الوحدانية والرسالة بتقصير منه قطعاً فتثبت (و) قالوا (ثانياً: التكليف بنقيض الاجتهاد) أي بتصديقه (تكليف بما لا يطاق لأن) تصديق خلاف ما ظن أو قطع جهلاً مركباً محال و (ما أدى إليه ضروري)

---

(١) سورة النحل الآية ٤٣ وسورة الأنبياء الآية ٧.
(٢) سورة النساء الآية ٥٩.
(٣) سورة آل عمران الآية ٨٥ وسورة المائدة الآية ٥.

ورسوله، ولا يجب على المجتهد اتباع المجتهد، فإن كان المراد بأولي الأمر والولاة، فالطاعة على الرعية، وإن كان هم العلماء فالطاعة على العوام ولا نفهم غير ذلك، ثم نقول: يعارض هذه عمومات أقوى منها يمكن التمسك بها ابتداء في المسألة، كقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[1] وقوله تعالى: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾[2] وقوله ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾[3] وقوله: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾[4] وقوله: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول﴾[5] فهذا كله أمر بالتدبر والاستنباط والاعتبار، وليس خطاباً مع العوام، فلم يبق مخاطب إلّا العلماء، والمقلد تارك للتدبر والاعتبار والاستنباط، وكذلك قوله تعالى: ﴿اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾[6] وهذا بظاهره يوجب الرجوع إلى الكتاب فقط، لكن دل الكتاب على اتباع السنة، والسنة على الإجماع، والإجماع على القياس، وصار جميع ذلك منزلاً فهو

مضطر فيه (فيمتنع) التكليف بتصديق نقيض ما اجتهد فلم يأثم (قلنا: ذلك امتناع بشرط الوصف) وصف النظر في مقدمات غير صحيحة واعتقاد نتيجته (ولا يلزم منه الامتناع في زمانه، ولو) كان (عادياً) فإنه لو عدم هذا النظر ووجد بدله نظر في مقدمات صحيحة حصل له العلم القطعي خلاف ما حصل بالاجتهاد الكاسد (حتى يكون غير مقدور) فلا يكلف به (هذ) وقالوا ثالثاً: إن الله تعالى لم يكلف إلا بما هو أيسر، ألا ترى كيف اعتبر مشقة إخراج الرجل من الخف، فشرع المسح، واعتبر خوف المرض فشرع التيمم، واعتبر مشقة السفر فشرع الإفطار، وهكذا. ورأى حاجة المفاليس، فشرع السلم ومن تكون رحمته بهذه المثابة، واعتبر هذه التضررات فمحال أنْ لا يسمع العذر عذر عدم ايصال نظره إلى ما هو الواقع ويوقع في العذاب الدائم من لم يوقع في عذاب تبرد الرجل عند إخراج الرجل من الخف، قلنا: إيجاب معرفة نفسه أيضاً من جملة رحمته حتى لا يبقى الانسان مثل الوحوش، ومن جملة رحمته أن جعل آيات وحدانيته ورسالة رسوله واضحة لا يتطرق فيها شبهة من الشبهات، فإذاً لا يمكن أن ينظر الرجل في الآيات من غير مكابرة الهوى على العقل، فلا يؤدي النظر إلى المطلوب الواقعي، وعدم الوصول إليه بقصور منه، فلا يسمع العذر في هذا الواضح، وكيف يسمع وإنه إنما نشأ من حماقته وعدم استعمال العقل الموهوب له وميله لمكابرة العقل على الهوى، ولا يسمع عذر الحماقة بحال فافهم واستقم كما أمرت، فلا عذر لأحد في الجهل بالخالق أصلاً (وأما الظنيات) المعلومة ظناً بالمعنى الأعم الذي فيه احتمال الخلاف ولو بعيداً غير ناشيء عن دليل (فلا إثم على المخطىء فيها) إذا اجتهد كل الجهد فأدى رأيه إلى الاحتمال البعيد، فأول النص إلى ذلك الاحتمال. فإن قلت: قد شمل الظني بتفسيرك القاطع الذي فيه احتمال غير ناشيء عن دليل وخلافه باطل قطعاً،

---

(١) سورة الحشر الآية ٢.
(٢) سورة النساء الآية ٨٣.
(٣) سورة محمد الآية ٢٤.
(٤) سورة الشورى الآية ١٠.
(٥) سورة النساء الآية ٥٩.
(٦) سورة الزمر الآية ٥٥.

المتبع دون أقوال العباد، فهذه ظواهر قوية، والمسألة ظنية يقوى فيها التمسك بأمثالها، ويعتضد ذلك، بفعل الصحابة، فإنهم تشاوروا في ميراث الجد والعول، والمفوضة ومسائل كثيرة، وحكم كل واحد منهم بظن نفسه ولم يقلد غيره، فإن قيل: لم ينقل عن طلحة والزبير وسعد وعبدالرحمن بن عوف وهم أهل الشورى نظر في الأحكام مع ظهور الخلاف، والأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم؟ قلنا: كانوا لا يفتون اكتفاءً بمن عداهم في الفتوى، أما عملهم في حق أنفسهم لم يكن إلاّ بما سمعوه من النبي ﷺ والكتاب وعرفوه فإن وقعت واقعة لم يعرفوا دليلها شاوروا غيرهم لتعرّف الدليل لا للتقليد، فإن قيل: فما تقولون في تقليد الأعلم؟ قلنا: الواجب أن ينظر أولاً، فإن غلب على ظنه ما وافق الأعلم فذاك، وإن غلب على ظنه خلافه فما ينفع كونه أعلم، وقد صار رأيه مزيفاً عنده والخطأ جائز على

حتى ينقض القضاء به، فكيف يصح عدم الإثم؟ قلت: هذا القاطع يحتمل الخلاف في كونه قطعاً، ولما أدى اجتهاده إلى الاحتمال البعيد صار قريباً في ظنه فلم يبق قاطعاً فلا يأثم إلاّ إذا دعاه الهوى إلى ذلك الاحتمال، وحينئذٍ نحن نقول بالإثم قطعاً، وأما نقض القضاء فلكونه مقطوعاً عند قاض ناقض مبتلى به، فصار عنده باطلاً بيقين فينقض هذا غاية الكلام فافهم (ولا يعبأ بتأثيم بشر، و) أبي بكر (الأصم) المعتزلين وهما غير امامي الهدى من الأولياء الكرام بشر الحافي والشيخ أبي بكر الأصم قدس سرهما. فإنهما قالا لا عن دليل، بل (زعما منهما أن كل حكم عليه دليل قطعي البتة) إن أراد القطعي بالمعنى الأعم، فلا ينفع، فإنه لا يوجب الإثم وإن أراد القطعي بالمعنى الأخص فالدعوى خلاف الضرورة مكابرة (قيل: وعليه الظاهرية والإمامية) أما عند الإمامية فظاهر فإنه لا يخلو على ظنهم الكاسد كل عصر عن إمام معصوم قوله قطعي، كقول الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وقد أبطلنا رأيهم في أصل الاجماع فتذكر. وإنما قلنا بعدم التأثيم (لدلالة إجماع الصحابة على نفيه) أي نفي التأثيم (إذ تواتر اختلافهم بلا تأثيم) لا حد من المخالفين (وقول ابن عباس: ألا يتقي الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً غير مستلزم للتأثيم فيها كما في التحرير لجواز ادعائه القطعية) الثابتة بالدلالة (أو) ادعائه (المبالغة في التخطئة) هذا هو الظاهر، هذا كله توضيح هذه العبارة عن ابن عباس، والإجماع على هذا غني عن تجشم الإبانة وقد بلغ حد التواتر حتى صار من ضروريات الدين، واستدل الشيخ عبدالحق في مدارج النبوّة بما مر من حديث صلاة العصر في بني قريظة إلاّ أنه خبر واحد لا يفيد في المسائل اليقينية إلاّ أن يدعي الشهرة الموجبة للطمأنينة.

(مسألة: كل مجتهد في المسألة الاجتهادية) أي فيما يسوغ فيه الاجتهاد (مصيب عند القاضي) أبي بكر (و) الشيخ (الأشعري) كما قال أهل العراق. وقال أهل خراسان: لم يثبت عن الأشعري، كذا في الحاشية (ونسب إلى) الإمام حجة الإسلام (الغزالي) قدّس سره (والمزني) من كبار أصحاب الشافعي رضي الله عنه (وغيرهما) ولا يذهب عليك ما في هذا القول من الإشارة إلى ضعف هذه النسبة فلا تفعل، وهؤلاء ظنوا أن لا حكم لله تعالى في تلك الواقعات. إلاّ أنه إذا وصل رأي المجتهد إلى أمر

الأعلم، وظنه أقوى في نفسه من ظن غيره، وله أن يأخذ بظن نفسه وفاقاً، ولم يلزمه تقليده لكونه أعلم، فينبغي أن لا يجوز تقليده، ويدل عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم على تسويغ الخلاف لابن عباس وابن عمر وابن الزبير وزيد بن ثابت وأبي سلمة بن عبدالرحمن وغيرهم من أحداث الصحابة لأكابر الصحابة، ولأبي بكر ولعمر رضي الله عن جميعهم، فإن قيل: فها من فرق بين ما يخصه وبين ما يفتي به؟ قلنا: يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الشافعي وأبي حنيفة، لكن لا يفتي من يستفتيه بتقليد غيره: إذ لو جاز ذلك لجاز الفتوى للعوام، وأما ما يخصه إذا ضاق الوقت وكان في البحث تفويت فهذا هل يلحقه بالعاجز في جواز التقليد فيه نظر فقهي ذكرناه في مسألة العدول إلى التميم عند ضيق الوقت وتناوب جماعة على بئر ماء، فهذه مسألة محتملة والله أعلم.[1]

فهو الحكم عند الله تعالى (ولا ينافي) هذا (قدم الكلام) كما ظن زعماً منه بأن قدمه يوجب قدم الحكم (كقدم العلم) أي كما لا ينافي قدم العلم حدوث المعلوم، وذلك لأن الكلام وإن كان قديماً لكن التعلقات بحدوث الاجتهادات فافهم. وبعض منهم قالوا الحكم من الأزل هو ما أدى إليه رأي المجتهد (وعليه الجبائي) من المعتزلة (ونسبته إلى جميع المعتزلة لم تصح، كيف والحسن أو القبح عندهم في مرتبة الذات) فما فيه حسن واقعي هو الواجب لا يمكن أن يكون محرماً، وما فيه القبح الواقعي فهو محرم لا غير، ولا ينقلب الحسن والقبح الذاتيان. وإذا كان كل مجتهد مصيباً (فالحق عندهم متعدد) فعلى كل من أدى اجتهاده إلى حكم فهو الحكم، وإذا أدى رأي آخر إلى آخر فهو الحكم عليه، فعلى الحنفية الفرض مسح ربع الرأس في الواقع، وعلى الشافعي ثلاث شعرات، وعلى المالكية مسح كل الرأس (ولكن اختلفوا في أن تلك الحقوق متساوية) كما هو الظاهر على ذلك التقدير (أو أحدها أحق، وهو القول بالأشبه) المنسوب إلى بعضهم (والمختار أنّ لله حكماً معيناً) في أفعال العباد (أوجب طلبه ونصب عليه دليلاً) لا كما زعم البعض أنه لم ينصب عليه دليلاً، وإنما يصل إليه العبد بالاتفاق المحض، ثم هذا الدليل ظني عند الأكثر قطعي عند من تقدم (فمن أصابه فله أجران) أجر الاجتهاد وأجر الإصابة، ولا وجه لهذا الأجر إلاّ الرحمة الإلٰهية، لأنّ إصابته ليست بفعل مقدور، إنما المقدور له بذل الجهد، فإن اتفق تأدى نظره إلى مقدمات مناسبة له أصابه، لكن النص دل على أن له أجرين فيجب القبول (ومن أخطأه فله أجر) واحد (لامتثاله أمر الاجتهاد ببذل الوسع) ولا أجر بمقابلة الخطأ، فإنّ الخطأ وإن لم يكن مؤاخذاً به، إلاّ أنه لا يوجب الأجر عليه (وهذا معنى قول الحنفية أن) المجتهد (المخطىء مصيب) ابتداءً، أي مأجور بفعله ومخطىء انتهاءً (وهذا) أي كون الحق واحداً (هو الصحيح عند الأئمة الأربعة) وعبر عنه الإمام أبو حنيفة رحمه الله فقال: كل مجتهد مصيب، والحق عند الله تعالى واحد، يعني مصيب في بذل وسعه حتى يؤجر عليه، والحق عند الله واحد قد يصيبه وقد لا (واعلم أن النزاع) المذكور إنما هو (في الفقهيات) المتعلقة بالأعمال (فلا يتوجه) إليه (أن) قولنا (ليس

---

(١) انظر كنز العمال (١/ ٣٩٨).

(الفن الثاني من هذا القطب)

في التقليد والاستفتاء وحكم العوام فيه

وفيه أربع مسائل:

مسألة

التقليد هو قبول قول بلا حجة، وليس ذلك طريقاً إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع، وذهب الحشوية والتعليمية إلى أن طريق معرفة الحق التقليد، وأن ذلك هو الواجب، وأن النظر والبحث حرام، ويدل على بطلان مذهبهم مسالك.

الأول: هو أن صدق المقلد لا يعلم ضرورة، فلا بد من دليل، ودليل الصدق المعجزة، فيعلم صدق الرسول عليه السلام بمعجزته، وصدق كلام الله بأخبار الرسول عن

كل مجتهد مصيباً صواب أو خطأ، وعلى التقديرين لا إيجاب كلياً) أما على الأوّل فظاهر، وأما على الثاني فهذا خطأ فالمجتهد الواصل نظره إليه على خطأ فثبت المدعي ووجه عدم التوجه ظاهر (لنا أوّلاً: إطلاق الصحابة كثيراً الخطأ في الاجتهاد ولم ينكر) وتكرر بحيث حدث علم بالتجربة أن الكل كانوا متفقين عليه (فخطأوا ابن عباس في عدم القول بالعول، وهو خطأهم، فقال: من شاء باهلته، إنّ الله لم يجعل في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً) هذا اللفظ في كتب الفرائض، ورواه سعيد بن منصور عن ابن عباس قال: أترون الذي أحصى رمل عالج عدداً، جعل في المال نصفاً وثلثاً وربعاً، إنما هو نصفان وثلاثة أثلاث وأربعة أرباع، وقد عرفت أن الحنفية ينكرونه ويقولون فيه انقطاع باطن، ثم إنّ هذا القول بعيد منه أيضاً فإن أصحاب العول لا يقولون بهذا، بل هم يقولون لما لم يجعل الله تعالى النصف والثلث والربع البتة وبين الحصص على هذا المنوال علم أنّ هذه حصص كل عند الانفراد وعند الاجتماع ينقص كل على نسبة حصصهم، ثم ما روي عنه أنه يقدم المقدم ويهدر الباقي، فإن أريد المقدم في الميراث عند التعارض فهو غير معلوم وليس مراداً أيضاً، وإن أريد بالمقدم الزوجان والأم والمؤخر الأخوات والبنات كما ورد في رواية البيهقي والحاكم. فهو تحكم محض، لأنّ الاستحقاق للكل بالنص على السوية، ثم احتجاب الأولاد والأخوات بالأزواج مما يمجه العقل، والحق أنّ ابن عباس بريء عن مثل هذه الأقوال (ومنه قول) أفضل الصديقين بعد الأنبياء عليهم السلام وعليه (أبي بكر) الصديق رضي الله عنه (في الكلالة أقول برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمن الشيطان) لم يعلم إسناده (ومثله قول ابن مسعود في المفوضة) قد تقدّم، لكن لفظ الخطأ ليس إلاّ في المروى من كتب الأصول (ومنه قول) أمير المؤمنين (علي لـ) أمير المؤمنين (عمر) كرّم الله وجههما (في المُجهِضة) ـ بضم الميم وكسر الهاء ـ وهي المرأة التي أحضرت عند أمير المؤمنين فألقت بطنها، فقال لعبدالرحمن بن عوف: ما تقول؟ قال: إنما أنت مؤدب لا عليك، فسأل أمير المؤمنين علياً فقال: (إن اجتهد أخطأ، وإن لم يجتهد فقد غشك) أي خانك، أرى عليك غرة عبد أو أمة (والضمير لعبدالرحمن بن عوف) رضي الله

صدقه، وصدق أهل الإجماع بأخبار الرسول عن عصمتهم، يجب على القاضي الحكم بقول العدول لا بمعنى اعتقاد صدقهم، لكن من حيث دل السمع على تعبد القضاة باتباع غلبة الظن صدق الشاهد أم كذب، ويجب على العامي اتباع المفتي، إذ دل الإجماع على أن فرض العوام اتباع ذلك كذب المفتي أم صدق أم أصاب فنقول: قول المفتي والشاهد لزم بحجة الإجماع، فهو قبول قول بحجة فلم يكن تقليداً، فإنا نعني بالتقليد قبول قول بلا حجة، فحيث لم تقم حجة ولم يعلم الصدق بضرورة ولا بدليل فالاتباع فيه اعتماد على الجهل.

المسلك الثاني: أن نقول: أتحيلون الخطأ على مقلدكم أم تجوزونه، فإن جوزتموه فإنكم شاكون في صحة مذهبكم وإن أحلتموه فبم عرفتم استحالته؟ بضرورة أم بنظر أو تقليد ولا ضرورة ولا دليل؟ فإن قلدتموه في قوله أن مذهبه حق، فم عرفتم صدقه في تصديق نفسه؟ وإن قلدتم فيه غيره، فبم عرفتم صدق المقلد الآخر؟ وإن عولتم على سكون النفس

تعالى عنه (في رواية البيهقي) كذا في التقرير، وما في شرح الشرح وغيره: إن اجتهدا ـ بصيغة التثنية والضمير ـ لأمير المؤمنين عثمان وعبدالرحمن بن عوف، فلم يثبت (و) لنا (ثانياً: المجتهد طالب لمطلوب خبري) ينظر لأجله (وهو يحتمل الصواب والخطأ) فإنه إن كان مطابقاً ووصل المجتهد إليه فقد أصاب، وإلاّ فقد أخطأ كما في العقليات (والقول) في الجواب (بأن مطلوبه ما يغلب على ظنه من الدليل) أيّ شيء كان (لا ينفع) للدفع (لأنّ الظن) الحاصل من الدليل (إنما يتعلق بالنسبة الحاكية) البتة، فلا بد من مطلوب خبري قابل للصدق والكذب، فقد وجد الخطأ ممن لم يصل إليه (وما في شرح المختصر أن تلك النسبة ليس) التذكير باعتبار الخبر (كونه حكم الله تعالى، بل كونه أليق بما عهد من الشارع اعتباره) وليس هذا أمراً فقهياً (فأقول فيه إنه يجري الكلام في الأليقية فيجوز الخطأ فيها) بل يقع لتخالف المجتهدين، فيكون بعض ما أدى إليه رأي مجتهد ليس أليق بما عهد من الشارع اعتبار، وهو حكم الله عندهم وحق (فيلزم على رأيهم أن بعض حكم الله تعالى في الواقع مما لا يليق) بما عهد من الشارع اعتباره (في الواقع، وذلك) باطل (كما ترى فافهم). ولهم أن يقولوا في الجواب عن هذا أن المطلوب كونه حكم الله تعالى في حقي، وهو وإن كان بالنظر إلى نفس المفهوم قابلاً للصدق والكذب، إلاّ أنه يكون صادقاً لكون حكم الله تعالى بحسب الظن فتدبر (واستدل) على المختار (أولاً: لو كان الحكم) الإلٰهي (تابعاً لظنه لاجتمع النقيضان، لأنه) أي المجتهد (بظنه يقطع أنه حكم الله، والظن باق كما كان) من قبل (ضرورة، ولذا صح) له (الرجوع) عنه. ولو لم يكن الظن باقياً بل صار مقطوعاً لما صح الرجوع، لأنّ المقطوع غير محل للاجتهاد والرجوع (فيكون عالماً به) أي بالحكم (حين كونه ظاناً) به، فاجتمع الظن والعلم، وهو ملزوم اجتماع النقيضين (ويرد عليه وجوه، أولها كما أقول: إن متعلق الظن ليس حكم الله) أي ليس كونه حكم الله (بل ما هو أليق بالأصول كما عرفت) والقطع يتعلق بكونه حكم الله (فاختلف المتعلقان) وفيه أنه من المستحيل أن يكون حكم من أحكام الله تعالى غير لائق بالأصول، فكونه أليق من لوازم كونه حكم الله تعالى، فالظن به يستلزم احتمال انتفائه،

إلى قوله، فبم تفرقون بين سيكون نفوسكم وسكون نفوس النصارى واليهود؟ وبم تفرقون بين قول مقلدكم إني صادق محق وبين قول مخالفكم؟ ويقال لهم أيضاً في إيجاب التقليد هل تعلمون وجوب التقليد أم لا، فإن لم تعلموه فلم قلدتم؟ وإن علمتم فبضرورة أم بنظر أو تقليد، ويعود عليهم السؤال في التقليد، ولا سبيل لهم إلى النظر، فلا يبقى إلاّ إيجاب التقليد بالتحكم، فإن قيل: عرفنا صحته بأنه مذهب للأكثرين فهو أولى بالاتباع؟ قلنا: وبم أنكرتم على من يقول الحق دقيق غامض لا يدركه إلاّ الأقلون ويعجز عنه الأكثرون، لأنه يحتاج إلى شروط كثيرة من الممارسة والتفرغ للنظر ونفاذ القريحة والخلو عن الشواغل، ويدل عليه أنه عليه السلام كان محقاً في ابتداء أمره وهو في شرذمة يسيرة، على خلاف الأكثرين، وقد قال تعالى: ﴿**وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله**﴾[1] كيف وعدد الكفار في زماننا أكثر، ثم يلزمكم أن تتوقفوا حتى تدوروا في جميع العالم وتعدوا جميع

ومع هذا الاحتمال وجد القطع بكونه حكم الله تعالى، وهو في قوّة اجتماع النقيضين فتدبر (وثانيها: أن المجتهد عندهم كنبي ذي شريعة) في حق الحكم، فكما أنّ النبي يحكم بوحيه كذلك يحكم هو بظنه (والظن كالوحي موجب للحكم قطعاً ما لم يثبت الرجوع الذي هو كالنسخ فلا بقاء للظن) حين وجود القطع (بل إنما هناك) الباقي (القطع فقط) والظن كالعلة المعدّة له (وتجويز الرجوع لا يقدح فيه) أي في القطع (كتجويز النسخ) فإنه لا يقدح فيه، ولك أن تقول: إنه قد وقع الإجماع على أن المقطوع لا يجوز فيه اجتهاد يوصل إلى نقيضه، فلو حدث ههنا يقين وقطع لما صح الرجوع، وكون الرجوع نسخاً إنما يكون إذا بقي مظنونية الحكم، اللهم إلاّ أن يفرق بين القطع الحاصل بتوسط الظن وبينه حاصلاً عن قاطع شرعي موجب للقطع ابتداءً، ويجوز نقض الأوّل بالاجتهاد دون الثاني فافهم. (وبهذا) الجواب (اندفع ما قيل: لو كان الظن موجباً للعلم لامتنع ظن نقيضه مع تذكره لامتناع ظن نقيض ما علم) يقيناً (مع تذكر الموجب للعلم) لأن العلم لازم لموجبه (بخلاف الأمارة إذ لا ربط عقلي) بين الأمارة وبين ما هي أمارة له. وجه الدفع أن الرجوع من علم إلى علم آخر متعلق بنقيضه، كالرجوع من العلم الحاصل بالمنسوخ إلى الحاصل بالناسخ، والسر فيه أن الحاصل بعد الظن علم لا يحتمل الخلاف من البدء، ولكن يحتمل الارتفاع بالرفع الطارىء، فبقاؤه مظنون، فيحتمل تبدّله بمبدّل هو الظن بنقيضه (وثالثها: أنه مشترك الإلزام للإجماع) بيننا وبينكم (على وجوب اتباع الظن) قطعاً، فاجتمعا أيضاً (ويدفع بأن محل الظن) عندنا (هو حكمه تعالى، ومحل العلم حرمة مخالفة ما أدّى إليه رأيه ما دام على ظنه) فاختلف المتعلقان، فلا استحالة (إن قيل) إذا أجبتم بهذا (فيمكن الجواب لهم) عن دليلكم (بأن متعلق الظن كون الدليل دليلاً، ومتعلق العلم ثبوت مدلوله) الذي هو حكم الله تعالى (مادام دليلاً) فاختلف المتعلقان أيضاً (أجيب) عنه (كما في المختصر بأن كونه دليلاً حكم شرعي) أيضاً (وإن كان غير عملي، فإذا ظنه) دليلاً (فقد علمه. وإلاّ) يعلمه بل احتمل أنه ليس دليلاً في الواقع (لجاز التعبد بغيره) في

(١) سورة الأنعام الآية ١١٦.

المخالفين فإن ساووهم توقفوا وإن غلبوا رجحوا، كيف وهو على خلاف نص القرآن، قال الله تعالى: ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾(1) ولكن ﴿أكثرهم لا يعلمون﴾(2) ﴿وأكثرهم للحق كارهون﴾(3) فإن قيل: فقد قال عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم. ومن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، والشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد» قلنا: أولاً: بم عرفتم صحة هذه الأخبار وليست متواترة؟ فإن كان عن تقليد، فم تتميزون عن مقلد اعتقد فسادها؟ ثم لو صح فمتبع السواد الأعظم ليس بمقلد، بل علم بقول الرسول وجوب اتباعه، وذلك قبول، قول بحجة وليس بتقليد، ثم المراد بهذه الأخبار ذكرناه في كتاب الإجماع، وأنه الخروج عن موافقة الإمام أو موافقة الإجماع، ولهم شبه الشبهة الأولى قولهم: إن الناظر متورط في شبهات، وقد كثر ضلال الناظرين فترك الخطر وطلب السلامة أولى؟ قلنا: وقد كثر ضلال المقلدين من اليهود والنصارى، فبم تفرقون بين تقليدكم وتقليد سائر الكفار

الواقع، فلم يبق الحكم المدلول متيقناً، بل جاز التعبد بضدّه المدلول لدليل آخر، فقد لزم العلم بكون الدليل دليلاً، وقد فرضتم مظنوناً، هذا خلف (وفيه أن العلم بالمدلول إنما فرعوه على الظن بالحكم فقط) بأن جعلوه كالمعد (من غير ادعاء العلم بدليله) كيف ولم يقولوا بحصول العلم بالحكم بهذا الدليل حتى يجب علمه (وجواز التعبد بغيره مادام مظنوناً ممنوع) فإنّ التعبد بالمظنون لا غير، وإنما الجواز بعد بطلان ظنه، ولا استحالة فيه. فإنه حينئذٍ يبطل بمدلوله بمنزلة مجيء الناسخ (مع أنم كونه) أي الدليل (دليلاً عقلياً) ليس شرعياً أصلاً (نعم: وجوب العمل بمقتضاه شرعي) واعلم أن هذا غير ضارّ للمختصر، فإنه وإن كان عقلياً يجب قطعيته، وإلاّ احتمل التعبد بغيره، فلا يكون المدلول مقطوعاً كما مر تقريره (أقول: فالأوجه) في الجواب (أن يقال: الظن في الدليل يستلزم الظن في المدلول، إذ لا علم به) أي المدلول (مع الاحتمال فيه) أي الدليل، لأنّ العلم لا يحصل بالظن (فيعود) الاجتماع كما كان (فتدبر) هذا كلام متين، لكن للمجادل أن يجادل أن القطع لم يحصل بالدليل، بل إنما حصل الظن بالمدلول فقط، ثم هو أفضى إلى القطع بالأعداد، ولا استحالة، إنما الاستحالة حصول القطع بالمدلول مع ظنية الدليل فافهم. (و) استدل على المختار (ثانياً: إن تساوى دليلاهما) أي الاجتهادين المتخالفين) تساقطا، فالحكم) بالحقية (تحكم، وإلاّ فالصواب هو الراجح) فلا حقية لكل (وأجيب بأن الرجحان) عندهم (تابع لظن المجتهد) فيقول: كلاهما راجحان في ظن المجتهدين، فمدلولاهما مظنونان لهما، فهما حقان عليهما في نفس الأمر (أقول: على أن الخطأ في الرجحان لا يستلزم الخطأ في الحكم) فلا نسلم أن الصواب هو الراجح، (لأنّ الرجحان ولو بحسب ظنه) غير مطابق للواقع

---

(1) سورة سبأ الآية ١٣.

(2) سورة الأنعام الآية ٣٧ وسورة الأعراف الآية ١٣١ وسورة الأنفال الآية ٣٤ وسورة يونس الآية ٥٥ وسورة القصص الآية ١٣ وسورة الزمر الآية ٤٩ وسورة الدخان الآية ٣٩ وسورة الطور الآية ٤٧.

(3) سورة المؤمنون الآية ٧٠.

حيث قالوا: ﴿إنا وجدنا ءاباءنا على أمة﴾[1] ثم نقول: إذا وجبت المعرفة كان التقليد جهلاً وضلالاً، فكأنكم حملتم هذا خوفاً من الوقوع في الشبهة كم يقتل نفسه عطشاً وجوعاً خيفة من أن يغص بلقمة أو يشرق بشربة لو أكل وشرب، وكالمريض يترك العلاج رأساً خوفاً من أن يخطىء في العلاج، وكمن يترك التجارة والحراثة خوفاً من نزول صاعقة فيختار الفقر خوفاً من الفقر.

الشبهة الثانية: تمسكهم بقوله تعالى: ﴿ما يجادل في آيات الله إلاّ الذين كفروا﴾[2] وأنه نهى عن الجدال في القدر، والنظر يفتح باب الجدال؟ قلنا: نهى عن الجدال بالباطل كما قال تعالى: ﴿وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق﴾[3] بدليل قوله تعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[4] فأما القدر فنهاهم عن الجدال فيه، إما لأنه كان قد وقفهم على الحق

(يفضي إلى الظن، وهو إلى القطع، تدبر. و) استدل على المختار (ثالثاً: أجمعوا على شرع المناظرة بين المجتهدين، وإنما فائدتها ظهور الصواب) فلو لم يحتمل كل مجتهد الخطأ لما كان لهذا الشرع المجمع عليه فائدة (وأجيب بمنع الحصر) أي بمنع حصر الفائدة في ظهور الصواب (لجواز تبيين الترجيح) أي يجوز أن تكون الفائدة تبيين الترجيح (فيرجعان إلى) دليل (واحد) وحكم واحد (أو) تبيين (التساوي فيطلبان دليلاً آخر، أقول: بعد علمهما بأن كليهما حكم الله) باجتهادهما (فالاشتغال بها لذلك) الترجيح أو التساوي (تحصيل الحاصل، فإنه لا مزيد عليه) بعد الرجوع إلى الراجح أو إلى دليل آخر مغاير له، فإنه بعد هذا يحصل أيضاً حكم الله. وقبله كان كذلك، فلا فائدة في شرع المناظرة أصلاً (و) استدل على المختار (رابعاً: يلزم على التصويب) لكل مجتهد (حل المجتهدة وحرمتها) معاً على بعلها (لو قال بعلها المجتهد: أنت بائن، ثم قال: راجعتك، والرجل يرى الحل) أي حل الرجعة بعد التطليق بهذا النحو (والمرأة الحرمة) وكلاهما حق، فيكون فعل المرأة هو الوطء حلالاً وحراماً معاً (و) يلزم عليه أيضاً (حلها) أي حل المرأة المجتهدة (لاثنين لو تزوّجها مجتهد بلا ولي) وهو يرى انعقاد النكاح من غير ولي (ثم) مجتهد (آخر بولي) وهو يرى اشتراط الولي، فالنكاح الأوّل نافذ عند الأوّل، والثاني باطل، وعند الثاني الأوّل فاسد والثاني صحيح، وكلاهما حقان في نفس الأمر، فتكون امرأة واحدة حلالاً لزوجين (وأجيب بأنه مشترك الإلزام) علينا وعليكم (إذ لا خلاف) بيننا وبينكم (في وجوب اتباع الظن) فيكون اتباع الزوجة والزوج ظنيهما واجباً، وظن أحدهما الحرمة والآخر الحل. وكذا يجب على المتزوجين اتباع ظنيهما وظن كل منهما الحل له، وما قيل لا يلزم إلاّ الحل عند مجتهد، والحرمة عند آخر، ففيه أن الوطء فعل واحد لا يتم إلاّ بهما، فحينئذٍ يلزم اتصاف فعل واحد

---

(1) سورة الزخرف الآية ٢٢ و٢٣.
(2) سورة غافر الآية ٤.
(3) سورة غافر الآية ٥.
(4) سورة النحل الآية ١٢٥.

بالنص فمنعهم عن المماراة في النص، أو كان في بدء الإسلام، فاحترز عن أن يسمعه المخالف فيقول: هؤلاء بعد لم تستقر قدمهم في الدين، أو لأنهم كانوا مدفوعين إلى الجهاد الذي هو أهم عندهم، ثم إنا نعارضهم بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما : ليس لك به علم﴾(١) ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾(٢) ﴿وما شهدنا إلا بما علمنا﴾(٣) ﴿قل هاتوا برهانكم﴾(٤) هذا كله نهي عن التقليد وأمر بالعلم، ولذلك عظم شأن العلماء، وقال تعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾(٥) وقال عليه السلام: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين، وتأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، ولا يحصل هذا بالتقليد بل بالعلم، وقال ابن مسعود: لا تكونن إمعة، قيل: وما إمعة، قال: أن يقول الرجل أنا مع الناس إن ضلوا ضللت وإن اهتدوا اهتديت ألا يوطن أحدكم نفسه أن يكفر إن كفر الناس.

بهما (والحل) للدليل (أن مثله كتعارض دليلين فلا حكم) أي لا يحكم بحكم (بل يرفع إلى حاكم، فما حكم به فهو الحكم) وهذا كله غير وافٍ فإنّ هذا الحل يكفي لدفع النقض لا لدفع الدليل، لأنّ وجوب العمل بالاجتهاد إنما هو إذا لم يمنع مانع، وههنا تعارض الاجتهادين مانع، فيرفع إلى حاكم فبقضائه يترجح أحد الاجتهادين فيعمل. وأما عند هؤلاء فاجتهاد كل مطابق للواقع فيجتمع الحل والحرمة، أو الحل لاثنين في زمان واحد قطعاً، بخلاف ما نحن فيه. فإنّ أحد الاجتهادين خطأ في الواقع، وإنما كان لنا العمل بكل انفراداً، وإذا اجتمعا فبترجيح آخر فافهم. (وأما الجواب بأن الحل (إنما هو (بالإضافة إلى أحدهما والحرمة بالإضافة إلى الآخر) فلا استحالة فيه (كما في الشرح، فأقول: لا يخفى وهنه، لأنّ ذلك: أي حل المرأة والحرمة (متعاكس) فعند أحدهما الفعل له فيها حلال وللآخر حرام، وعند الآخر بالعكس، والمفروض أن كليهما صوابان مطابقان للواقع (فيجتمع الحل لهما في زمان واحد) في الصورة الثانية (تدبر) المصوّبون (قالوا أوّلاً: لو كان المصيب واحداً) من المجتهدين المختلفين (وجب النقيضان على المخطىء إن وجب الصواب عليه أيضاً) كما وجب ما أدى إليه اجتهاده (وإلا) يجب الصواب (وجب العمل بالخطأ وحرم بالصواب) وهو خلاف المعقول، والأظهر أن يقال: إن وجب على الخاطىء العمل بالصواب فهو تكليف بما لا وسع له فيه وبما لا علم له به، وإلاّ وجب العمل بالخطأ وحرم بالصواب (وأجيب باختيار) الشق (الثاني ومنع بطلان التالي) وهو وجوب العمل بالخطأ (كما فيما لو خفي عليه قاطع) موجود واجتهد بخلافه وجب العمل به إلى ظهوره مع أنه خطأ (اتفاقاً)

---

(١) سورة الإسراء الآية ٣٦.

(٢) سورة البقرة الآية ١٦٩ وسورة الأعراف الآية ٣٣.

(٣) سورة يوسف الآية ٨١.

(٤) سورة البقرة الآية ١١١ وسورة الأنبياء الآية ٢٤ وسورة النمل الآية ٦٤.

(٥) سورة المجادلة الآية ١١.

(مسألة)

العامي يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء، وقال قوم من القدرية: يلزمهم النظر في الدليل واتباع الإمام المعصوم، وهذا باطل بمسلكين:

أحدهما: إجماع الصحابة، فإنهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم، فإن قال قائل من الإمامية: كان الواجب عليهم اتباع عليّ لعصمته، وكان عليّ لا ينكر عليهم تقية وخوفاً من الفتنة؟ قلنا: هذا كلام جاهل سد على نفسه باب الاعتماد على قول علي وغيره من الأئمة في حال ولايته إلى آخر عمره، لأنه لم يزل في اضطراب من أمره، فلعل جميع ما قاله خالف فيه الحق خوفاً وتقية.

المسلك الثاني: إن الإجماع منعقد على أن العامي مكلف بالأحكام، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال، لأنه يؤدي إلى أن ينقطع الحرث والنسل، وتتعطل الحرف والصنائع، ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بحملتهم بطلب العلم، وذلك يرد العلماء إلى طلب

والسر فيه أن الأمر برحمته الأزلية سهل. وهي قصر العمل على الظن مطابقاً أو غير مطابق، ومطمح نظره إلى الإخلاص والإطاعة بالقلب فافهم. (و) قالوا (ثانياً) قال صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم («أصحابي كالنجوم» فبأيهم اقتديتم اهتديتم» عزي إسناده إلى ابن عدي، فإنه دل على أن الاقتداء بكل هداية فيكون صواباً (لأنّ الاقتداء بالخطأ ضلال، وأجيب بأنه هدي من وجه لإيجاب الشارع العمل به) فلا نسلم أن الاقتداء بالخطأ مطلقاً ضلال، بل بالخطأ الذي لم يوجب الشارع العمل به، وهذا الخطأ قد أوجب العمل به، فالاقتداء به هداية، ثم الحديث قد ضعف أيضاً.

(تتمة: من الحنفية الخطأ من الجهل) لأنه غير مطابق للواقع (وهو) أي الجهل مطلقاً (أقسام الأول جهل لا يصلح عذراً) بحال، لا في الدنيا ولا في العقبى (ولا شبهة) أيضاً (كجهل الكافر بالله ورسوله، لأنّ الدلائل) الدالة على الوحدانية والصفات والرسالة (من الحوادث والمعجزات واضحة) بحيث التحقت بالضروريات الواضحة (فإنكار الضروريات مكابرة) لا يلتفت إليه ولا يعذر (ولذا لا يلزمنا المناظرة) معهم إلاّ إلى من لم يبلغه الخبر فيدعى أوّلاً (بل) يلزمنا (الدعوة بالسيف) لأنه جزاء الكفور المكابر (إلاّ أن يعطي الجزية فنتركه وما يدين) به، لأنه أيضاً نوع إذلال يصلح جزاء المكابرة (إلاّ بعد المرافعة إلينا) فإنا لا نتركهم عند المرافعة على دينهم، بل نحكم عليهم بأحكامنا ونقضى بها (إلاّ الربا والزنا) فإنا لا نتركهم وهم يأتون بهما (لحرمتهما في كل ملة) من الملل، وإنما تركناهم مع دينهم لا مع أي شيء فعلوا (ولا يحد بالخمر إجماعاً لاعتبار ديانته) الباطلة التي ترك عليها (وكجهل المبتدع، مثل التنزيه بنفي الصفات) كما عن المعتزلة (و) التنزيه بنفي (الرؤية) كما عليه المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى (والتشبيه بالجسم) كما عليه بعض المجسمة (ونحو ذلك:) كإنكار

المعايش، ويؤدي إلى اندراس العلم، بل إلى إهلاك العلماء وخراب العالم، وإذا استحال هذا لم يبق إلاّ سؤال العلماء، فإن قيل فقد أبطلتم التقليد، وهذا عين التقليد؟ قلنا: التقليد قبول قول بلا حجة، وهؤلاء وجب عليهم ما أفتى به المفتي بدليل الإجماع، كما وجب على الحاكم قبول قول الشهود، ووجب علينا قبول خبر الواحد، وذلك عند ظن الصدق، والظن معلوم ووجوب الحكم عند الظن معلوم، بدليل سمعي قاطع، فهذا الحكم قاطع، والتقليد جهل، فإن قيل: فقد رفعتم التقليد من الدين، وقد قال الشافعي رحمه الله: ولا يحل تقليد أحد سوى النبي عليه السلام، فقد أثبت تقليداً؟ قلنا: قد صرح بإبطال التقليد رأساً إلا ما استثنى فظهر أنه لم يجعل الاستفتاء وقبول خبر الواحد وشهادة العدول تقليد، نعم: يجوز تسمية قبول قول الرسول تقليداً توسعاً واستثناؤه من غير جنسه، ووجه التجوز أن قبول قوله وإن كان لحجة دلت على صدقه جملة فلا تطلب منه حجة على غير تلك المسألة، فكأنه تصديق بغير حجة خاصة، ويجوز أن يسمي ذلك تقليداً مجازاً.

الشفاعة لأهل الكبائر، وعليه الروافض والمعتزلة، وتضليل أكثر أجلة الصحابة، وعليه الروافض والخوارج (فإنّ الكتاب والسنة الصحيحة) المتواترة المعنى (دالان دلالة واضحة) قاطعة بحيث لا مساغ للامتراء فيه (على بطلانهما) بل بطلان كل عقائد أهل البدع لا شك فيه (لكن لا نكفره لتمسكه) أي المبتدع (بالقرآن أو الحديث أو العقل في الجملة) فهم ملتزمون حقية كلام الله ورسوله وما أتى به إجمالاً، وهو الإيمان، وإنما وقعوا فيما وقعوا لتدينهم وتوهمهم الفاسد أنه الدين المحمدي، وأما لزومهم تكذيب ما ثبت قطعاً أنه دين محمدي فليس كفراً، وإنما الكفر التزام ذلك (وللنهي عن تكفير أهل القبلة) بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «من صلّى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله فلا تخفروا الله في ذمته» رواه البخاري (وإن دخلوا) أي كل الفرق (في النار إلاّ واحداً) وهم المتبعون للصحابة بالنص، فالروافض والخوارج أبعد من هذا، وذلك لأنّ هذا الجهل لما لم يكن عذراً لزم التعذيب للإثم (لأنّ عاقبتهم إلى الجنة) بعد المكث الطويل في النار إن ماتوا على ملة الإسلام، وإن كان شائبة بغض أولياء الله من أكابر الصحابة أزالت عن الاعتقاد بالله ورسوله عند الموت، وليس ببعيد، فهم مخلدون أبداً في النار (وعليه) أي على عدم التكفير (جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو الحق) وفيه لم يوجد الخلاف بين أهل السنة إلاّ ما عن الإمام مالك في تكفير الروافض، وعن متأخري مشايخنا (إلاّ من أنكر ضرورياً) من الدين وكان بحيث لا مساغ للشبهة في كون إنكاره خروجاً عن الدين، كالأركان الأربعة وحقية القرآن. إعلم أني رأيت في مجمع البيان تفسير بعض الشيعة أنه ذهب بعض أصحابهم إلى أنّ القرآن العياذ بالله كان زائداً على هذا المكتوب المقروء، قد ذهب بتقصير من الصحابة الجامعين العياذ بالله، ولم يختر صاحب ذلك التفسير هذا القول، فمن قال بهذا القول فهو كافر، لإنكاره الضروري فافهم. (وكجهل الباغي وهو الخارج على الإمام الحق بتأويل فاسد) وهذا الجهل أيضاً لا يكون عذراً، فيعذب في الآخرة ويقتل في الدنيا (ولم

(مسألة)

لا يستفي العامي إلاّ من عرفه بالعلم والعدالة، أما من عرفه بالجهل فلا يسأله وفاقاً، وأن سأل من لا يعرف جهله فقد قال قوم يجوز، وليس عليه البحث، وهذا فاسد، لأن كل من وجب عليه قبول قول غيره فيلزمه معرفة حاله، فيجب على الأمة معرفة حال الرسول بالنظر في معجزته، فلا يؤمن بكل مجهول يدعي أنه رسول الله، ووجب على الحاكم معرفة حال الشاهد في العدالة، وعلى المفتي معرفة حال الراوي، وعلى الرعية معرفة حال الإمام والحاكم، وعلى الجملة: كيف يسأل من يتصور أن يكون أجهل من السائل؟ فإن قيل: إذا لم يعرف عدالة المفتي هل يلزمه البحث إن قلتم يلزمه البحث، فقد خالفتم العادة، لأن من دخل بلدة فيسأل عالم البلدة ولا يطلب حجة على عدالته، وإن جوزتم مع الجهل فكذلك في العلم؟ قلنا: من عرفه بالفسق فلا يسأله، ومن عرفه بالعدالة فيسأله، ومن لم يعرف خاله فيحتمل أن يقال لا يهجم بل يسأل عن عدالته أوّلاً فإنه لا يأمن من كذبه وتلبيسه، ويحتمل

يكفره أحد من أهل الحق) منهم (قال) أمير المؤمنين (علي) كرّم الله وجهه ووجوه آله الكرام فيهم (إخواننا نعوا علينا) وقد قال الله تعالى: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي﴾**[1] فسمّى الله تعالى البغاة مؤمنين (وينبغي أن يناظر) أوّلاً قبل القتال (لعله يرجع، وقد بعث) أمير المؤمنين (علي ابن عباس) رضي الله عنهما (لذلك، فإن رجع) فحسن (وإلاّ وجب القتال) في الدرر المنثورة، روى عبدالرزاق والحاكم والبيهقي عن ابن عباس قال: لما اعتزلت الحرورية وكانوا في دار على حدتهم، قلت لعلي: يا أمير المؤمنين أبرد عن الصلاة، لعلي آتى هؤلاء القوم فأكلمهم فأتيتهم ولبست أحسن ما يكون من الحلل فقالوا: مرحباً يا ابن عباس، فما هذه الحلة؟ قلت: ما تعيبون عليّ، لقد رأيت رسول الله ﷺ لبس أحسن الحلل ونزل: **﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾**[2] قالوا: ما جاء بك؟ قلت: أخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله ﷺ وختنه، وأوّل من آمن به، وأصحاب رسول الله ﷺ معه، قالوا: ننقم عليه ثلاثاً، قلت: ما هن؟ قالوا أوّلهن: أنه حكم الرجال في دين الله، وقد قال الله تعالى: **﴿إنّ الحكم إلاّ لله﴾**[3] قلت: وماذا؟ قالوا: وقاتل ولم يسب ولم يغنم، لئن كانوا كفاراً لقد حلت له أموالهم، ولئن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم، قلت: وماذا؟ قالوا: ومحا اسمه من أمير المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين، قلت: أرأيتم إن قرأت عليكم بكتاب الله المحكم وحدّثتكم من سنة نبيّه ﷺ ما لا تشكون أترجعون؟ قالوا: نعم، قلت: أما قولكم أنه حكم الرجال في دين الله فإنّ الله

---

(١) سورة الحجرات الآية ٩.

(٢) سورة الأعراف الآية ٣٢.

(٣) سورة الأنعام الآية ٥٧ وسورة يونس الآية ٤٠ و٦٧.

أن يقال: ظاهر حال العالم العدالة، لا سيما إذا اشتهر بالفتوى، ولا يمكن أن يقال: ظاهر حال الخلق العلم ونيل درجة الفتوى، والجهل أغلب على الخلق، فالناس كلهم عوام إلاّ الأفراد بل العلماء كلهم عدول إلاّ الآحاد، فإن قيل: فإن وجب السؤال لمعرفة عدالته أو علمه فيفتقر إلى التواتر أم لا يفتقر إليه، قيل يحتمل أن يقال ذلك، فإن ذلك ممكن، ويحتمل أن يقال: يكفي غالب الظن الحاصل بقول عدل أو عدلين، وقد جوّز قوم العمل بإجماع نقله العدل الواحد، وهذا يقرب منه من وجه.

(مسألة)

إذا لم يكن في البلدة إلاّ مفتٍ واحد وجب على العامي مراجعته، وإن كانوا جماعة فله أن يسأل من شاء ولا يلزمه مراجعة الأعلم كما فعل في زمان الصحابة إذ سأل العوام الفاضل والمفضول، ولم يحجر على الخلق في سؤال غير أبي بكر وعمر وغير الخلفاء، وقال قوم: تجب مراجعة الأفضل، فإن استووا تخير بينهم، وهذا يخالف إجماع الصحابة إذ

تعالى يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ إلى قوله: ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾[1] وقال في المرأة وزوجها: ﴿وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها﴾[2] أنشد الله أفحكم الرجال في حقن دمائهم وأنفسهم وإصلاح ذات بينهم خير أم في أرنب ثمنها ربع درهم؟ قالوا: في حكم دمائهم وإصلاح ذات بينهم، قال: أخرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم. وأما قولكم إنه قاتل ولم يسب ولم يغنم أتسبون أمكم عائشة تستحلون منها ما تستحلون من غيرها فقد كفرتم، وإن عزمتم أنها ليست بأمكم فقد كفرتم وخرجتم من الإسلام، إنّ الله تعالى يقول: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم﴾[3] وأنتم تتردّدون بين ضلالتين فاختاروا أيتهما شئتم أخرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم، وأما قولكم: محا اسمه من أمير المؤمنين، فإنّ رسول الله ﷺ دعا قريشاً يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبينهم كتاباً فقال: اكتب، هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله»، فقالوا: والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك، ولكن اكتب: محمد بن عبدالله، فقال: «والله إني لرسول الله، وإن كذبتموني، أكتب يا علي: محمد بن عبدالله» ورسول الله كان أفضل من علي أخرجت من هذه، قالوا: اللهم نعم، فرجع منهم عشرون ألفاً وبقي أربعة آلاف فقتلوا (وما لم يصر له منعة يجري عليه الحكم فيقتل بالقتل ويحرم به الإرث) ويؤاخذ بما أتلف من مالنا (ومعها) أي مع المنعة (لا) يجري الحكم في الدنيا (إلاّ الإثم) في الآخرة (فلا يضمن ما أتلف من نفس أو مال)

---

(١) سورة المائدة الآية ٩٥.
(٢) سورة النساء الآية ٣٥.
(٣) سورة الأحزاب الآية ٦.

لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوى، بل لا يجب إلّا مراجعة من عرفه بالعلم والعدالة، وقد عرف كلهم ذلك، نعم إذا اختلف عليه فتيان في حكم فإن تساويا راجعهما مرة أخرى، وقال: تناقض فتواكما وتساويتما عندي فما الذي يلزمني؟ فإن خيراه تخير، وإن اتفقا على الأمر بالاحتياط أو الميل إلى جانب معين فعل، وإن أصرا على الخلاف لم يبق إلّا التخيير، فإنه لا سبيل إلى تعطيل الحكم وليس أحدهما بأولى من الآخر، والأئمة كالنجوم، فبأيهم اقتدى اهتدى، أما إذا كان أحدهما أفضل وأعلم في اعتقاده اختار القاضي أنه يتخير أيضاً لأن المفضول أيضاً من أهل الاجتهاد لو انفرد، فكذلك إذا كان معه غيره، فزيادة الفضل لا تؤثر، والأولى عندي أنه يلزمه اتباع الأفضل، فمن اعتقد أن الشافعي رحمه الله أعلم، والصواب على مذهبه أغلب، فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي، وليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده فيتوسع، بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتي فإنه يتبع ظنه في الترجيح، فكذلك ههنا، وإن صوبنا كل مجتهد ولكن الخطأ ممكن بالغفلة عن دليل قاطع، وبالحكم قبل تمام الاجتهاد واستفراغ

لأهل العدل (إذا أخذ أو تاب كالحربي بعد الإسلام) لا يضمن ما أتلف من مال المسلم وقت الحرابة، وعلى هذا انعقد إجماع الصحابة، فإنهم لم يضمنوا النهروانيين ولا قتلة أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه بشيء (ويرث العادل مورثه) الباغي (إذا قتله) لاتباع الإمام (اتفاقاً) لأنّ هذا القتل عبادة لا يتعلق به الجزاء بالحرمان (وكذا العكس) أي كذا يرث الباغي إذا قتل مورثه العادل، لكن إذا كان مستحلاً لدمه (عند) الإمام (أبي حنيفة و) الإمام (محمد) رحمهما الله تعالى خلافاً للإمام أبي يوسف، فإنه أتى بالقتل المحرم فيجزىء بالزمان، والبغاوة ما زادته إلّا خبثاً وجرماً، وجه قولهما أنه لما اعتبر تأويلهم الفاسد في عدم قصاص النفس في الدنيا بإجماع الصحابة علم أنه لم يبق لقتله جزاءً إلّا النار، فلا يجزىء بالحرمان فافهم. (ولا يملك ماله) بالغنيمة (لوحدة الدار) بالشركة في الإسلام (وعلى هذا اتفق) أمير المؤمنين (عليّ والصحابة) كلهم رضي الله عنهم و(روي أن) أمير المؤمنين (علياً لما هزم طلحة وأصحابه أمر مناديه فنادى: أن لا يقتل مقبل ولا مدبر، ولا يفتح باب، ولا يستحل فرج ولا مال) وفيه شائبة من الخفاء، فإنّ عدالة طلحة قطعية، وما وقع هو فيه إنما كان باجتهاد لا عن تأويل فاسد، ولذا إذا ظهر فساده رجع عما كان عليه وجدد البيعة قبل أن يموت كما في الاستيعاب وغيره، فيجوز أن يكون النداء لأجل أنه كان مثاباً في الفعل، والفعل الاجتهادي لا ينقض عصمة المال فافهم، فالأولى أن يستدل بأن أمير المؤمنين نهى عن أخذ غنيمة مال النهروانيين الذي فعلوا ما فعلوا بتأويل باطل (وكجهل من عارض مجتهده الكتاب) فإنه لا يكون عذراً في أحكام الدنيا فلا يقضى به، وينقض لو قضى به، إلّا أنه لا مؤاخذة به في الآخرة أصلاً (كحل متروك التسمية عمداً مع) قوله تعالى: ﴿**ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه**﴾ فينقض بيعه، ولو قضى القاضي به، فإن قلت: فما بال الناسي حل مذبوحه متروكاً، قال: (وفي الناسي أقيم الملة مقامه) أي مقام الذكر (إجماعاً دفعاً للحرجِ) ويفهم من الهداية أن متروك

الوسع والغلط على الأعلم أبعد لا محالة، وهذا التحقيق وهو أنا نعتقد أن لله تعالى سراً في رد العباد إلى ظنونهم حتى لا يكونوا مهملين متبعين للهوى مسترسلين استرسال البهائم من غير أن يزمهم لجام التكليف فيردهم من جانب إلى جانب، فيتذكرون العبودية ونفاذ حكم الله تعالى فيهم في كل حركة وسكون، يمنعهم من جانب إلى جانب، فما دمنا نقدر على ضبطهم بضابط فذلك أولى من تخييرهم وإهمالهم، كالبهائم والصبيان، أما إذا عجزنا عند تعارض مفتيين وتساويهما أو عند تعارض دليلين فذلك ضرورة، والدليل عليه أنه إذا كان يمكن أن يقال: كل مسألة ليس لله تعالى فيها حكم معين أو يصوب فيها كل مجتهد، فلا يجب على المجتهد فيها النظر، بل يتخير فيفعل ما شاء إذ ما من جانب إلاّ ويجوز أن يغلب على ظن مجتهد، والإجماع منعقد على أنه يلزمه، أوّلاً تحصيل الظن، ثم يتبع ما ظنه، فكذلك ظن العامي ينبغي أن يؤثر، فإن قيل: المجتهد يجوز له أن يتبع ظنه قبل أن يتعلم طرق الاستدلال، والعامي يحكم بالوهم ويغير بالظواهر، وربما يقدم المفضول على

التسمية من الناسي كان مختلفاً فيه بين الصحابة، وبقي إلى الآن مختلفاً فيه، فأين الإجماع؟ (و) نحو (القضاء بشاهد ويمين) للمدعي (مع قوله تعالى ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾[1] فإنه لو صح) القضاء بالشاهد واليمين (لم يكن الثاني لازماً) لعدم وجدان الأوّل بل يكفي شاهد ويمين (تدبر، أو) عارض مجتهده (السنة المشهورة كالقضاء المذكور) أي القضاء بشاهد ويمين (مع) حديث («البينة على المدعي واليمين على من أنكر») فإنه حديث مشهور تلقته الأمة بالقبول (وعن الزهري) قال (هي) أي القضاء بشاهد ويمين (بدعة، وأول من قضى بها معاوية) فالحديث المروي في القضاء بالشاهد واليمين وإن رواه مسلم لكنه ضعيف لا يعمل به لهذا الانقطاع، وكونه من مروياته لا يوجب القطع بالصحة والصدق، لأنّ مسلماً لم يكن معصوماً، وخبر الواحد من غير المعصوم لا يفيد القطع، فلا يقبل عند المعارضة بما هو أقوى منه فافهم. (والتحليل بلا وطء) عطف على القضاء، أي كتحليل المطلقة ثلاثاً للزوج الأوّل قبل دخول الزوج (كابن المسيب) أي كما روي عن سعيد بن المسيب (مع حديث العسيلة) وهو حديث مشهور (وقد رواه الجماعة عن) أم المؤمنين (عائشة رضي الله عنها) روى الشيخان وغيرهما عنها أنها قالت: جاءت إمرأة رفاعة القرظي إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقالت: كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فبت طلاقي، فتزوجت بعده بعبدالرحمن بن الزبير، وإنما معه مثل هدبة الثوب، فتبسم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وقال: «أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا، حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك» (أو) عارض مجتهده (الإجماع كبيع أمهات الأولاد كما) روي (عن داود الظاهري مع إجماع التابعين على منعه، فلاينفذ القضاء بشيء منها) وهذا هو ثمرة عدم كونه عذراً فأما الإثم فليس فيه، لأنه ليس في مقابلة القاطع بالمعنى الأخص، بل دخلت هذه المسائل تحت الإشكال (كذا قالوا. وفيه نظر، لأن ذلك عند كون

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٨٢.

الفاضل، فإن جاز أن يحكم بغير بصيرة فلينظر في نفس المسألة وليحكم بما يظنه، فلمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دركها من شأن العوام، وهذا سؤال واقع، ولكنا نقول: من مرض له طفل وهو ليس بطبيب فسقاه دواء برأيه كان متعدياً مقصراً ضامناً، ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً، فإن كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء فخالف الأفضل عد مقصراً، ويعلم فضل الطبيبين بتواتر الأخبار، وبإذعان المفضول له، وبتقديمه بأمارات تفيد غلبة الظن، فكذلك في حق العلماء يعلم الأفضل بالتسامع وبالقرائن دون البحث عن نفس العلم، والعامي أهل له، فلا ينبغي أن يخالف الظن بالتشهي، فهذا هو الأصح عندنا والأليق بالمعنى الكلي في ضبط الخلق بلجام التقوى والتكليف. والله أعلم.

(الفن الثالث من القطب الرابع)

(في الترجيح وكيفية تصرف المجتهد عند تعارض الأدلة)

ويستمل هذا الفن على مقدمات ثلاث وبابين:

أما المقدمة الأولى: ففي بيان ترتيب الأدلة.

الأدلة قطعيات) وقطعية هذه الأدلة ولو بالمعنى الأعم غير ظاهر، فإن كريمة لا تأكلوا مخصوص بالناسي، والعام المخصوص ظني وفيه تأمل، وحديث: «اليمين على من أنكر» أيضاً مخصوص بالتحالف عند الاختلاف في المبيع أو الثمن بعد القبض، وقد مر من قبل، وحديث العسيلة معارض للكتاب، فلا وجه للقطع، وفيه أيضاً تأمل، والإجماع على حرمة بيع أمهات الأولاد بعد تقرر الخلاف في الصحابة فلا يكون قطعياً (والثاني جهل) لا يكون عذراً لكن (يصلح شبهة) فيسقط ما يندرىء به (كقتل أحد الوليين القاتل بعد عفو الآخر لا يقتص منه) وإن كان هذا القتل تعدياً للشبهة (لأنه موضع الاجتهاد، فقال بعض العلماء من أهل المدينة بعدم سقوط القصاص بعفو البعض، فلو علم سقوطه ثم قتله عمداً يجب القود) الظاهر منه أن المسألة مفروضة فيما اعتقد الولي القاتل بعد عفو الآخر حل القصاص. وعلى هذا فهذا الجهل في مجتهد فيه فيكون عذراً في الدنيا والآخرة البتة، فلا يصلح هذا مثالاً لهذا القسم (وكمن زنى بجارية والده أو زوجته يظن حلها لا يحدّ عند) أئمتنا (الثلاثة للاشتباه بالانبساط بينهما في الاستمتاع بمال الآخر) فأورث شبهة هذا الاستمتاع (لكنه زناً حقيقة فلا نسب) لما يكون من هذا الزنا وإن ادّعى (ولا عدّة) لأنها تختص بما عدا الزنا (بخلاف وطء الأب جارية ابنه، فإنه يثبت النسب إذا ادعاه وتصير أم ولد) له ودخلت في ملكه ويضمن الأب قيمتها (لأنّ الشبهة) المستقرة ههنا نشأت (عن دليل شرعي وهو قوله عليه) وعلى آله وأصحابه (الصلاة والسلام: «أنت ومالك لأبيك») وهو بحقيقته يقتضي أن يكون مال ابنه وجاريته ملكاً له، ولا أقل من أن يحل له الاستمتاع، إلاّ أن الاستيلاد يقتضي الملك فتدخل الجارية في ملكه (وكحربي) معطوف على قوله: وكمن زنى (دخل

فنقول: يجب على المجتهد في كل مسألة أن يرد نظره إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع، ثم يبحث عن الأدلة السمعية المغيرة، فينظر أول شيء في الإجماع، فإن وجد في المسألة إجماعاً ترك النظر في الكتاب والسنة، فإنهما يقبلان النسخ، والإجماع لا يقبله، فالإجماع على خلاف ما في الكتاب، والسنة دليل قاطع على النسخ، إذ لا تجتمع الأمة على الخطأ، ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة وهما على رتبة واحدة، لأن كل واحد يفيد العلم القاطع، ولا يتصور التعارض في القطعيات السمعية إلاّ بأن يكون أحدهما ناسخاً، فما وجد فيه نص كتاب أو سنة متواترة أخذ به، وينظر بعد ذلك إلى عمومات الكتاب وظواهره، ثم ينظر في مخصصات العموم من أخبار الآحاد ومن الأقيسة، فإن عارض قياس عموماً أو خبر واحد عموماً فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها، فإن لم يجد لفظاً نصاً ولا ظاهراً نظر إلى قياس النصوص، فإن تعارض قياسان أو خبران أو عمومان طلب الترجيح كما سنذكره، فإن تساويا عنده توقف على رأي وتخير على رأي آخر كما سبق.

المقدمة الثانية: في حقيقة التعارض ومحله.

دارنا فأسلم فشرب الخمر جاهلاً بالحرمة لا يحدّ، لأنها ليست بحرام في جميع الأديان) ولم يكن هو عالماً بديننا، فجوّز هو أن يكون حلالاً في دين الإسلام العياذ بالله، فأورث شبهة مسقطة للحدّ (بخلاف الذمي الذي أسلم فشرب) الخمر. فإنه يحدّ (لأنّ حرمتها من ضروريات دار الإسلام) فمن نشأ فيها يعلم أن الخمر محرمة في الإسلام، فلا يكون هذا الجهل شبهة دارئة للحدّ (الثالث: جهل يصلح عذراً) وإن لم يكن نشأ عن دليل (كمن أسلم في دار الحرب فترك صلوات جاهلاً لزومها في الإسلام، لا قضاء عليه، خلافاً لزفر) رحمه الله، فهذا الجهل عذر، لأنه مجبور فيه. وقد ورد في الخبر الصحيح عن رسول الله ﷺ: «والهجرة تهدم ما قبلها» (وكل خطاب نزل ولم يشتهر فجعله عذر) في حقه (أقول: لا ينافي في هذا ما تقدّم من أنه إذا بلغ) الحكم (إلى واحد) من الأمة (لزم الكل إجماعاً) وعدم التنافي (لأن سماع العذر قد يكون بعد اللزوم) ووجه كونه عذراً أنه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه ألزم الحكم النازل لجاهل به من وقت النزول أو من وقت الإخبار به للبعض، ولذا لم يأمر أهل قباء بالإعادة، فتأمل (وكالأمة) معطوف على قوله: كمن أسلم (المنكوحة إذا جهلت إعتاق المولى فلم تفسخ) نكاحها (أو علمت) إعتاقه إياها (وجهلت ثبوت الخيار لها شرعاً) بالإعتاق (لا يبطل خيارها) في الفسخ في الصورتين (بخلاف الحرة إذا زوّجها غير الأب والجدّ) من الأولياء (صغيرة فبلغت جاهلة بثبوت حق الفسخ) لها، فهذا الجهل لا يكون عذراً ويبطل حق الفسخ (وذلك لأنّ الدار دار العلم) يمكن التعلّم فيها (وليس لها ما يشغلها عن التعلم) [قبل البلوغ][1] (بخلاف الأمة) فالجهل بتقصير منها فلا يكون عذراً كذا قالوا، وفيه بحث، لأنها كانت قبل البلوغ غير مكلفة بتعلم العلم أصلاً فعدم التعلم قبله يكون عذراً البتة لأنه من غير تقصير فتأمل.

---

(١) وردت في الأصل: عند البلوغ، وما أثبتناه ما يقتضيه السياق، ولعل الصواب ما أثبتناه.

اعلم أن الترجيح إنما يجري بين ظنين لأن الظنون تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك في معلومين، إذ ليس بعض العلوم أقوى وأغلب من بعض، وإن كان بعضها أجلى وأقرب حصولاً وأشد أستغناءً عن التأمل، بها بعضها يستغني عن أصل التأمل وهو البديهي، وبعضها غير بديهي يحتاج إلى تأمل، لكنه بعد الحصول محقق يقيني لا يتفاوت في كونه محققاً، فلا ترجيح لعلم على علم، ولذلك قلنا: إذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح، بل إن كانا متواترين حكم بأن المتأخر ناسخ، ولا بد أن يكون أحدهما ناسخاً، وإن كانا من أخبار الآحاد وعرفنا التاريخ أيضاً حكمنا بالمتأخر، وإن لم نعرف فصدق الراوي مظنون، فنقدم الأقوى في نفوسنا، وكما لا يجوز التعارض والترجيح بين نصين قاطعين فكذلك في علتين قاطعتين، فلا يجوز أن ينصب الله علة قاطعة للتحريم في موضع وعلة قاطعة للتحليل في موضع وتدور بينهما مسألة توجد فيها العلتان ونتعبد بالقياس لأنه يؤدي إلى أن يجتمع قاطع على التحريم وقاطع على التحليل في فرع واحد في حق مجتهد واحد، وهو محال لا كالعلل المظنونة، لأن الظنون تختلف بالاضافات فلا تجتمع في حق مجتهد واحد، فإن

مسألة: المجتهد بعد احتهاده) ومعرفة الحكم (ممنوع من التقليد فيه إجماعاً) لأن ما علمه حكم الله لا يتركه بقول أحد، فإن قلت: أليس الإمام أبو حنيفة حكم بنفاذ القضاء ما اجتهد فيه، فأين الإجماع: قال (وما صح من مذهب أبي حنيفة أن القاضي المجتهد لو قضى بغير رأية ذكراً له نفذ) هذه رواية أخرى: لا ينفذ، وفي صورة النسيان ينفذ، رواية واحدة (خلافاً لصاحبيه) في الوجيهن (فلا ينافيه، لأن النفاذ على تقدير الفعل لا يستلزم حله) فالمنع اتفاق، واعلم أن المذكور في الهداية وغيرها أن الفتوى على قولهما في الصورتين (وأما قبله) أي قبل الاجتهاد (فقيل: جائز مطلقاً، و) قال (الأكثر: ممنوع مطلقاً، وقيل) ممنوع (إلاّ إن خشي الفوت، وعليه ابن شريح) وظني أنه تفسير للقول السابق (وقيل) ممنوع (فيما يفتى به لا) للعمل (في حقه، وعن) الإمام (أبي حنيفة روايتان) في رواية يجوز، وفي أخرى لا (وعن) الإمام (محمد): يقلد من هو أعلم منه، وهو ضرب من الاجتهاد) فإنه لا يكون إلاّ بالتأمل في الرجال ليعرف الأعلم (و) قال الإمام (الشافعي) رحمه الله (والجبائي) المعتزلي (يجوز إن كان) المقلد (صحابياً، وقيل) يجوز إن كان صحابياً (أو تابعياً، وقيل: يقلد الشيخين) أفضل الصدّيقين بعد الأنبياء عليهم السلام أبا بكر الصدّيق وأمير المؤمنين عمر رضي الله عنهما (فقط) دون غيرهما) للأكثر على المنع (أوّلاً: الجواز حكم شرعي، فيفتقر إلى دليل) لأنه لا يثبت الحكم من غير دليل (ولم يوجد) فلا يوجد الجواز، لأن ما لا دليل عليه شرعاً يجب نفيه شرعاً (وأجيب بأنه) أي الدليل (الإباحة الأصلية) فإنه قد علم من الشريعة أن ما لم يقم عليه دليل فهو مباح (بخلاف تحريمكم) فإنه لا بد له من دليل بخصوصه (و) للأكثر (ثانياً: الاجتهاد أصل، كالوضوء، والتقليد بدل كالتيمم) ولا يرتكب البدل، إلاّ عند تعذر الأصل، فلا يختار التقليد إلاّ عند تعذر الاجتهاد (قيل) لا نسلم أن التقليد بدل (بل كل) منهما (أصل) للعمل (كذا في شرح المختصر. أقول: لا يخفى أنه جدل) لا يسمع (فإن القادر على

تقاوم ظنان أوجبنا التوقف على رأي، كما لو تعارض قاطعان، ومن أمر بالتخيير أجاب بأنه لا يجوز ان يرد نصان قاطعان بالتحريم والتحليل من غير تقدم وتأخر ويكون معناه التخيير لأن اللفظ لا يحتمل التخيير فكذلك التعبد بالقياس مع التصريح بالتعليل تصريح بالنفي والإثبات لا يحتمل التخيير من حيث اللفظ فيكون متناقضاً، أما الدليل الذي دل على تعبد المجتهد باتباع الظن فيصلح لأن ينزل على اتباع أغلب الظنين وعند التعارض على التخيير بينهما، فإنه أمر بإتباع المصلحة وبالتشبيه وبالاستصحاب، فإذا تعارضا فكيفما فعل فهو مستصحب ومشبه ومتبع للمصلحة، أما القواطع فمتضادة ومتناقضة لا بد من أن تكون ناسخاً أو منسوخاً فلا تقبل الجمع، نعم: لو أشكل التاريخ وعجزنا عن طلب دليل آخر فلا بد أن يتخير إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر مع تضادهما، فإن قيل فهل يجوز أن يجتمع علم وظن؟ قلنا: لا، فإن الظن لو خالف العلم فهو محال، لأن ما علم كيف يظن خلافه، وظن خلافه شك فكيف يشك فيما يعلم؟ وإن وافقه فإن أثر الظن يمحي بالكلية بالعلم فلا يؤثر معه.

اليقين كما أنه ممنوع من الظن كذلك القادر على الظن الأقوى ممنوع من) الظن (الأضعف والفرق تحكم) والظن الحاصل بالاجتهاد أقوى من الظن بقول غيره، بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد أصلاً (وقد ثبت البدلية بعموم) قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[1] فإن الاعتبار واجب بهذا النص على الكل، فتجويز التقليد بدل منه ورخصة للتخفيف (و) للأكثر (ثالثاً: لو جاز) التقليد (قبله لجاز بعده، إذ لا مانع) منه (إلاّ ملكة الاجتهاد) وهي متحققة في الصورتين، والجوز بعده باطل إجماعاً، فكذا قبله (وأجيب) كون المانع ملكة الاجتهاد ممنوع (بل المانع حصول أقوى الظنين) بالفعل، بل فيه ترك لما يظنه حكماً إلهياً، يقول رجل: أتباع الشافعي (قالوا) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «(أصحابي كالنجوم) فبأيهم اقتديتم اهتديتم» (قلنا) هذا الحديث مضعف و(لو ثبت فخطاب للمقلد) كما مر (على أنه مستلزم لجزء المدعي) وهو جواز تقليد الصحابي لا للجزء الآخر، وهو عدم جواز تقليد غير الصحابي. المجوزون مطلقاً (قالوا: أوّلاً) قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[2] وهو قبله لا يعلم) فدخل قبل الاجتهاد فيمن لا يعلم (والجواب: الخطاب مع المقلدين بدليل) إن كنتم لا تعلمون) لأن المعنى: إن لم تكونوا أصحاب علم وعقل فاسألوا (أقول: وبدليل فاسألوا) بصيغة الأمر (إذ لا وجوب) للتقليد (على المجتهد إتفاقاً) هذا (و) قالوا (ثانياً: غاية الاجتهاد الظن، وهو حاصل بالفتوى) فلا وجه لمنع أحدهما دون الآخر (وأجيب بأن الظن) الحاصل (باجتهاده أقوى) فليس هو والتقليد سواء في الفائدة.

(مسألة: إذا تكررت الواقعة) وقد اجتهد فيها قبل وعرف حكمها (فهل يجب تجديد النظر) فيها

---

(١) سورة الحشر الآية ٢.

(٢) سورة الأنبياء الآية ٧.

المقدمة الثالثة: في دليل وجوب الترجيح.

فإن قال قائل: لم رجحتم أحد الظنين، وكل ظن لو انفرد بنفسه لوجب اتباعه، وهلا قضيتم التخيير أو التوقف؟ قلنا: كان يجوز أن يرد التعبد بالتسوية بين الظنين وإن تفاوتا، لكن الإجماع قد دل على خلافه على ما علم من السلف في تقديم بعض الأخبار على بعض لقوة الظن بسبب علم الرواة وكثرتهم وعدالتهم وعلو منصبهم، فلذلك قدموا خبر أزواجه عليه السلام على غيره من النساء، وقدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على خبر من روى: «لا ماء إلّا من الماء» وخبر من روت من أزواجه أنه كان يصح جنباً على ما روى أبو هريرة عن الفضل بن عباس أن من أصبح جنباً فلا صوم له، وكما قوّى عليٌّ خبر أبي بكر فلم يحلفه وحلف غيره، وقوى أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة لما روى معه

وقيل: لا) يجب، بل يكفي النظرالسابق (واختاره ابن الحاجب لأنه يجاب بلا موجب) شرعي (وقيل: نعم) يجب (وعليه القاضي) أبو بكر (لأن الاجتهاد كثيراً ما يتغير) فلإحتمال التغير يجب التجديد لتظهر حقيقة الحال (قيل) إذا كان التجديد لهذا (فيجب تكريره أبداً لدوام الاحتمال) احتمال التغير (ولا يخفى ضعفه، لأن السبب لتجديد النظر (وقوع الواقعة) لا إحتمال التغير (وهو) أي وقوع الواقعة (لا يدوم) فلا يدوم التكرار (بل الجواب) الحق (أن الظاهر الاستصحاب) وبقاء الاجتهاد وبالاحتمال لا يجب شيء كما كان في الزمان الشريف لا يجب إستفسار من كان يجيء من السفر (و) في المدينة أن هذا الحكم هل انتسخ أم لا (وقيل: إن كان ذاكراً الدليل الأول) عند تكرر الحادثة (فلا) يجب التجديد (وإلّا فنعم) يجب (وعليه الآمدي والنووي) ولا يظهر للتذكر دخل، فإن النظر من المعدات التي لا يجب وجودها مع المطلوب فتذكر المطلوب كاف، واحتمال التغير باقٍ في الحالين فتأمل (وفي العامي إذا استفتى مرة ثم تكرر) الواقعة (فهل يلزمه السؤال ثانياً فيه قولان) فعند قائل يجب، وعند آخر لا.

مسألة: لا يصح لمجتهد في مسألة أو مسألتين ولا فرق بينهما) لوحدة الجامع (قولان للتناقض) لأنه لا يكون قولاً له إلّا إذا تعلق ظنه به، فلو كان له قولان متناقضان كان النقيضان مظنونين (إلّا بالرجوع) عن أحدهما وحينئذٍ لا تناقض. فإن قلت: كيف يصح هذا وقد اختلفت الروايات عن مجتهد واحد قال (واختلاف الرواية ليس منه لأنه) أي هذا الاختلاف (من جهة الناقل) وخطئه، وذلك إما الغلط في السماع أو لعدم العلم بالرجوع منه وعلم الآخر، فروى كل بحسب علمه، أو يكون هناك جوابان: أحدهما: جواب القياس، والآخر: جواب الاستحسان، فنقل كل ما علم أو يكون هناك قولان من جهتين، كالعزيمة والرخصة، فكل نقل واحداً واحداً (وإذ قال الشافعي) رحمه الله تعالى (في سبع عشرة مسألة فيها قولان، فحمل على أن للعلماء قولين) لا أن له قولين (وفائدة الحكاية) إياهما (عدم الإجماع والتسوية، أو) حمل (على احتمالهما عندهم لتعادل الدليلين) فيحتمل قولان (ولا يخفى بعده) فإنه ليس مقتضى التعادل والمتبادر أن هناك قولين موجودين (أو) حمل (على أن لي فيها قولان بناء على القول بالتخيير عند التعادل) فالمكلف مخير في العمل بأيهما شاء (لا) بناء (على الوقف) عند التعادل

محمد بن مسلمة، وقوى عمر خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان بموافقة أبي سعيد الخدوي في الرواية، إلى غير ذلك مما يكثر تتبعه، وكذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين وجب اتباعه بالإجماع، فقد فهم من أهل الإجماع أنهم تعبدوا بما هو عادة للناس في ميراثهم وتجارتهم وسلوكهم الطرق المخوفة: فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة يرجحون ويميلون إلى الأقوى. فإن قيل: فلم لم ترجحوا في الشهادة بالكثرة وقوة غلبة الظن، بل يقضي بالتعارض عند تناقض البينتين، قلنا: لأن أهل الإجماع لم يرجحوا في الشهادة، وقد رجحوا في الرواية، وسببه أن باب الشهادة مبني على التعبد، حتى لو أتى عشرة بلفظ الأخبار دون الشهادة لم تقبل، ولا تقبل شهادة مائة امرأة ولا مائة عبد على باقة بقل؛ هذه هي المقدمات.

(ولا يذهب عليك أنه أشبه بالمصوبة) أي بمذهبهم، فإنه على تقدير أن يكون الحق واحداً يلزم التخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه وقد مر في بحث التعارض، ثم أنه لا يستقيم على قول المصوبة أيضاً، فافهم إنما قالوا بالتصويب إذا أدّى إليه رأي مجتهد وظنه، فإذا تعارض دليلان عند مجتهد فما تعلق ظنه بطرف فلا يكون الآخر صواباً فليس في التخيير بين ما يحتمل أنه حكم الله، وما ليس حكمه فافهم (أو) حمل (على أن في الزمان المتقدم لي قولان، فللمجتهد في المذهب الترجيح بالمرجحات أو) حمل (على أنه يختلج لي قولان، وحاصله التردد) بينهما (واختاره الإمام) إمام الحرمين (و) الإمام حجة الإسلام الغزالي) قدس سره وهذا التوجيه أشبه بالصواب.

(**مسألة**: لا ينقض الحكم في الاجتهاديات إذا لم يخالف قاطعاً) وهو الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة والإجماع وفي الهداية: المراد إجماع الأكثر من الصدر الأول (وإلّا) يكن كذلك، بل جاز النقض (نقض) هذا النقض) أيضاً لاجتهاد لاحق (ويتسلسل الأمر، فتفوت فائدة نصب الحاكم من فصل الخصومات) فإنه لا يتيسر في كل خصومة قاطع يقطع ما وراء مجتهد فيه فيتسلسل الأمر (ولو حكم بخلاف اجتهاده كان باطلاً إتفاقاً، وإن قلد غيره) من المجتهدين (لأنه يجب عليه العمل بظنه) ويحرم أتباع غيره كما مر، فإنه ترك لما علمه حكماً إلهياً بما ظنه غير حكم إلهي (ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده إجماعاً) فينقض ما بنى عليه (كذا في شرح المختصر، وأورد) عليه (أن عدم الحل مسلم، ولا يلزم منه عدم النفاذ) للحكم ونقضه (كما عرفت قول) الإمام (أبي حنيفة) وههنا إيرادان:

الأول: أن نقل الإجماع ليس في محله فإن الإمام أبا حنيفة قائل بالنفاذ، وهذا الإيراد حق.

والثاني: أنه لا يصح الاستدلال بعدم الحل على عدم النفاذ فإن الشيء لا يحل ولا ينقض، كالطلاق في الحيض، وهذا ليس بشيء، فإن الحكم كان مبيناً على العمل بخلاف الاجتهاد والمبني على الحرام أورث خبثاً فينقض، ولذا حكم الصاحبان بالنقض، وهذا ظاهر، جداً في العمد وفي النسيان أيضاً عدم التشبث، وأيضاً في هذا القضاء إعطاء مال أحد للآخر جبراً، ولا سبيل له عليه، فهو كالغصب، فينقض القضاء ويرد المال فافهم.

فيما ترجح به الأخبار

اعلم أن التعارض هو التناقض، فإن كان في خبرين فأحدهما كذب، والكذب محال على الله ورسوله، وإن كان في حكمين من أمر ونهي وحظر وإباحة، فالجمع تكليف محال، فأما أن يكون أحدهما كذباً أو يكون متأخراً ناسخاً أو أمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالتين، كما إذا قال: الصلاة واجبة على أمتي، الصلاة غير واجبة على أمتي، فنقول: أراد بالأول المكلفين، وأراد بالثاني الصبيان والمجانين، أو في حالتي العجز والقدرة، أو في زمن دون زمن. وإن عجزنا عن الجمع وعن معرفة المتقدم والمتأخر رجحنا وأخذنا بالأقوى وتقوّى الخبر في نفوسنا بصدق الراوي وصحته، وتضعيف الخبر في نفوسنا إما باضطراب في متنه أو بضعف في سنده أو بأمر خارج من السند والمتن، أما ما يتعلق بالسند والمتن فسبعة عشر:

الأول: سلامة متن أحد الخبرين عن الاختلاف والاضطراب دون الآخر، فسلامته

(فرع: لو تزوج مجتهد بلا ولي ثم تغير اجتهاده، فاختار ابن الحاجب التحريم مطلقاً) اتصل به حكم حاكم أم لا (لأنه مستديم لما يعتقده حراماً، أقول فيه: أن) صحة (البقاء فرع صحة الانعقاد، وقد كان يعتقد صحته) وقت الانعقاد فهو منعقد (فكان كنقض الحكم تدبر) وفيه أنه وإن كان يعتقد قبل أنه صحيح، لكن الآن اعتقد أن ما كنت زعمت جهل مركب، والنكاح كان فاسداً فيلزم الاستدامة على ما اعتقد أنه حرام من الأصل، وهذا بخلاف نكاح الكافر من غير شهود عند أبي حنيفة، فإنهم لما لم يكونوا مأمورين وكان ذلك جائزاً عندهم فقد انعقد النكاح في نفسه الأمر فلا يفسخ بالإيمان لأنه عاصم، وأما ههنا فقد اعتقد أنه كان مكلفاً بالتعبد بالفساد واعتقاد الصحة جهلاً مركباً، فتأمل ففيه نظر (وقيل) التحريم (إن لم يتصل به حكم حاكم) وإلاّ فالإباحة. قال المصنف (وهو الأشبه) بالصواب (لأن القضاء يرفع حكم الخلاف كما مر في إبطال التصويب) وهذا غير وافٍ، فإن القضاء يرفع الخلاف، فإن لاقى محلاً مختلفاً فيه نفذ ولا ينقض، لا أنه يجعل ما كان في معتقده حراماً حلالاً، نعم: قد ذهب الإمام إلى أن القضاء لوجود الأسباب بشهود الزور ينفذ ظاهراً وباطناً، وأين هذا من ذلك (ولا خلاف

مرجحة، فإن ما لا يضطرب فهو بقول الرسول أشبه، فإن انضاف إلى اضطراب اللفظ اضطراب المعنى كان أبعد عن أن يكون قول الرسول فيدل على الضعف وتساهل الراوي في الرواية. فإن قيل: فيجب أن تكون رواية الزيادة في متن الحديث اضطراباً يوجب إطراحه؟ قلنا: لا يجب، لأنه في معنى خبرين منفصلين إلاّ أن يعرف محدث بكثرة الانفراد بالرواية عن الحفاظ، فيجوز أن يقدم خبر غيره على خبره.

الثاني: اضطراب السند بأن يكون في أحدهما ذكر رجال تلتبس أسماؤهم ونعوتهم وصفاتهم بأسماء قوم ضعفاء وصفاتهم بحيث يعسر التمييز.

الثالث: أن يروي أحدهما في تضاعيف قصة مشهورة متداولة بين أهل النقل ومعارضه قد انفرد به الراوي لا في جملة القصة، فما روي في الجماعة أقوى في النفوس وأقرب إلى السلامة من الغلط مما يرويه الواحد عارياً عن قصته المشهورة.

الرابع: أن يكون راويه معروفاً بزيادة التيقظ وقلة الغلط، فالثقة بروايته عند الناس أشد.

فيه) لأحد (إلاّ ما عن أبي يوسف في مجتهد طلق البتة، فقضى بالرجعة ومعتقده البينونة يأخذ بها) أي بالبينونة، ولا يلتفت إلى القضاء (فتأمل) ووجهه أيضاً ما ذكرنا أن معتقد المطلق أن الحكم الإلهي التحريم، فلو أخذ بالقضاء لزم ارتكاب ما هو محرم في معتقده إلاّ أن يجعل القضاء حلالاً في المجتهد فيه فافهم (ولو كان المتزوج مقلداً ثم علم تغير اجتهاد إمامه فكذلك) الاختلاف، فعند البعض يأخذ بالتحريم، وعند البعض كذلك إلاّ أن يتعلق به القضاء، وهذا موقوف على أن المقلد لا يجوز له ترك تقليد إمامه (وقيل: لا يجب على المقلد المفارقة مطلقاً) لأنه ليس للمقلد معتقد، إنما كان العلم على حسب فتوى إمامه، فإذا رجع الإمام فله أن يبقى على القول المرجوع عنه، لأن المرجوع عنه والمرجوع إليه سواء اللهم إلاّ إن صار برجوعه مجمعاً عليه، فحينئذٍ اختار المرجوع إليه.

(مسألة: هل يصح التفويض، وهو أن يقال للعالم أو المجتهد: أحكم بما شئت فهو صواب؟ والمختار) عند أكثر الشافعية والمالكية وبعض منا (الجواز) عقلاً (وتردد) الإمام (الشافعي) رحمه الله تعالى (وعليه الإمام) إمام الحرمين (وقيل يجوز) التفويض (للنبي فقط) دون غيره (و) قال: (أكثر المعتزلة: لا يجوز) التفويض أصلاً (وعليه) الإمام الشيخ (أبو بكر) الجصاص (الرازي) وهو الحق، لأن الحكم إنما يكون على طبق الحسن والقبح العقليين كما مر، وما هو حسن في نفس الأمر فحسن، وما هو قبيح فهو قبيح فلا، معنى للتفويض (ثم المختار) عندنا وعند أصحاب الأئمة الثلاثة الباقية (عدم الوقوع) للتفويض (لنا أنه) أي التفويض (ممكن لذاته، والأصل بقاء ما كان على ما كان) وأنت لا يذهب عليك أن الإمكان ممنوع. كيف وهل هو إلاّ عين المدعي أو مساويه في الجهالة والظهور ثم الامتناع قد بينا (وأما عدم الوقوع فللتعبد بالاجتهاد أو التقليد) فلم يبق محل للتفويض، أتباع الشيخ أبي

الخامس: أن يقول أحدهما: سمعنا النبي عليه السلام، والآخر أن يقول: كتب إلي، بكذا، فإن التحريف والتصحيف في المكتوب أكثر منه في المسموع.

السادس: أن يتطرق الخلاف إلى أحد الخبرين أنه موقوف على الراوي أو مرفوع، فالمتفق على كونه مرفوعاً أولى.

السابع: أن يكون منسوباً إليه نصاً وقولاً، والآخر ينسب إليه اجتهاداً، بأن يروي أنه كان في زمانه أو في مجلسه ولم ينكره، فما نسب إليه قولاً ونصاً أقوى، لأن النص غير محتمل، وما في زمانه ربما لم يبلغه وما في مجلسه ربما غفل عنه.

الثامن: أن يروي أحد الخبرين عمن تعارضت الرواية عنه، فنقل عنه أيضاً ضدّه، فيقدم عليه ما لم يتعارض، لأن المتعارض متساقط، فيبقى الآخر سليماً عن المعارضة.

التاسع: أن يكون الراوي صاحب الواقعة، فهو أولى بالمعرفة من الأجنبي، فرواية ميمونة: تزوجني النبي عليه السلام ونحن حلالان بعدما رجع مقدمة على رواية ابن عباس أنه نكحها وهو حرام.

بكر الرازي قدس سره (قالوا: لو جاز) التفويض (لأدى إلى جواز إنتفاء المصلحة) المنوط بها الحكم (لجهل العبد بها وإلّا) يكن كذلك بل حكم بحسبها (كان اجتهاداً) لا تفويضاً (قلنا: لا يلزم من عدم علمه بها انتفاؤها) في نفس الأمر (فلعل الآمر يعلم أنه يختار ما فيه المصلحة) فيفوض إليه، وأنت لا يذهب عليك أن حقيقة التفويض التخيير بين أن يحكم به أو بضده، فهو تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه وإن كان يقع اختياره لما فيه مصلحة، وهذا التخيير لا يتأتى من الحكيم فافهم. الموقعون (قالوا: أوّلاً) قال الله تعالى: ﴿كل الطعام كان حلاً لبني اسرائيل (إلّا ما حرم اسرائيل على نفسه﴾[1] فباختيار التحريم قد حرم (قلنا: لا نسلم أنه) أي التحريم (بالتفويض بل بدليل ظني) لاح له بالاجتهاد. فقرر عليه فصار شريعة، ولعل هذا الدليل هو إنه كان مضراً لبدنه فهو، حرام عليه ويؤيده ما عن ابن عباس قال: جاء اليهود فقالوا: يا أبا القاسم أخبرنا عما حرم اسرائيل على نفسه؟ قال: كان يسكن البدو فاشتكى عرق النسا، فلم يجد سبباً لمرضه إلّا لحوم الإبل وألبانها، فلذلك حرمها» قالوا: صدقت (و) قالوا (ثانياً: قال عليه) وعلى آله وأصحابه (الصلاة والسلام في) شأن (مكة: «لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها» فقال العباس: إلّا الأذخر) فإننا نجعله في قبورنا (فقال عليه) وعلى آله وأصحابه (الصلاة والسلام: «إلّا الأذخر») رواه الشيخان في حديث طويل، فهذا إما يوحي أو اجتهاد أو اختياره (ولا وحي ولا اجتهاد في تلك اللحظة) فتعين الثالث (قلنا: لا نسلم أن الأذخر من الخلا) فإن الخلا نبات رقيق أخضر، والأذخر نبت ذو رائحة (فالاستثناء منقطع) علم حكمه (بالاستصحاب) فإباحته قطعية كانت مفهومة من قبل فبقيت عليه (ولو سلم) أن الأذخر داخل في الخلا (فلا نسلم أنه أراده

---

(١) سورة آل عمران الآية ٩٣.

العاشر: أن يكون أحد الراويين أعدل وأوثق وأضبط وأشد تيقظاً وأكثر تحرياً.

الحادي عشر: أن يكون أحدهما على وفق عمل أهل المدينة، فهو أقوى، لأن ما رآه مالك رحمه الله حجة وإجماعاً، إن لم يصلح حجة فيصلح للترجيح، لأن المدينة دار الهجرة، ومهبط الوحي الناسخ، فيبعد أن ينطوي عليهم.

الثاني عشر: أن يوافق أحد الخبرين مرسل غيره فيرجح به من يرجح بكثرة الرواة، لأن المرسل حجة عند قوم، فإن لم يكن حجة فلا أقل من أن يكون مرجحاً.

الثالث عشر: أن تعمل الأمة بموجب أحد الخبرين، فإنه إذا احتمل أن يكون عملهم بدليل آخر فيحتمل أن يكون هذا الخبر فيكون صدقه أقوى في النفس.

الرابع عشر: أن يشهد القرآن أو الاجماع أو النص المتواتر أو دليل العقل لوجوب العمل على وفق الخبر فيرجح به. فإن قيل: ذلك قاطع في تصديقه، قلنا: لا، بل يتصور أن يكذب على النبي عليه السلام فيما يوافق القرآن والاجماع فيقول: سمعت ما لم يسمعه،

لجواز التخصيص) بغير الاستثناء من قبل (فالاستثناء تقرير للمراد، وهو منقطع من المذكور) ذكر (تحقيقاً للخروج بغيره) لا به (نعم) هو الاستثناء (متصل لو قدر نحوه) ثم لا يخفى ما فيه من التكلف، فإنه لا بد من التقدير ضرورة، فإن كلام متكلمين لايرتبط أحدهما بالآخر، وكذا كلام متكلم واحد في زمانين، وإذا قدر فهو استثناء متصل، وأما انقطاعه وثبوت التخصيص من غيره، فلا بد له من قرينتة (ولو سلم العموم) للأذخر أيضاً (فيجوز النسخ) أي يجوز كونه نسخاً (بوحي كلمح البصر سيما على رأي الحنفية أن إلهامه وحي) هذا هو الحق في الجواب (فإن قيل: الاستثناء يأباه) أي النسخ (فإنه يمنع الحكم) من الابتداء (والنسخ يوجبه) ثم يرفعه (قلنا: هو) الاستثناء (من المقدر في كلام العباس) أو من المقدر في كلامه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام ثانياً (لا مما ذكره عليه) وعلى آله وأصحابه (الصلاة والسلام فإنه يعم مطلقاً) ثم انتسخ حكم بعض أفراده (أقول: فعلى هذا استثناء العباس) يكون (في مقابلة النص وذللك مبني على جواز التخصيص بالاجتهاد تدبر) وهذا ليس بشيء فإن مقصود العباس السؤال باستثناء الأذخر فإنه يتوقف عليه حوائج كدفن الميت، وبناء البيوت، فأجاب الله دعوته ونسخه من عموم حكمه فمعنى قوله يا رسول الله إلاّ الأذخر يا رسول الله حرم الخلا كله إلاّ الأذخر، وليس هذا من التخصيص في شيء فافهم (و) قالوا (ثالثاً) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم) بالسواك[1]» وقد تقدم (و) قول الأقرع بن حابس (أحجنا هذا لعامنا أم للأبد؟ فقال: «للأبد، ولو قلت نعم لوجب») وهذا ظاهر في الاختيار (والقول بأنها شرطية تقديرية مخبرة عن لزوم المحال الآخر (بعيد، لأن العرف) فيه للاختيار، ولما قتل النضر بن الحرث) صبراً وكان أشقى الكفرة وقد كان يعادي شديداً رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، فمكنه

---

(١) انظر كنز العمال (٧/ ١٩٤٨٣ و٩/ ٢٦١٨٩ و٢٦١٩٠ و١٦٢٠٣ و٢٦٩٨٤).

وإنما يجب صدقه إذا اجتمعت الأمة على صدقه، لا إذا اجتمعت على عمل يوافق خبره، ولعله عن دليل آخر.

الخامس عشر: أن يكون أحدهما أخص والآخر أعم فيقدّم ما هو أخص بالمقصود، كتقديم قوله في الرقة ربع العشر في إيجابه على الطفل والبالغ على قوله: «رفع القلم عن ثلاثة»، لأن هذا تعرض لنفي الخطاب العام وليس يتعرض للزكاة ولا لسقوط الزكاة عن الولي بإخراج زكاته، والحديث الأوّل متعرض لخصوص الزكاة ومتناول لعمومه مال الصبي، فهو أخص وأمس بالمقصود.

السادس عشر: أن يكون أحدهما مستقلاً بالإفادة ومعارضه لا يفيد إلا بتقدير إضمار أو حذف، وذلك مما يتطرق إليه زيادة التباس لا يتطرق إلى المستقل.

السابع عشر: أن يكون رواة أحد الخبرين أكثر، فالكثرة تقوي الظن، ولكن رب عدل أقوى في النفس من عدلين لشدة تيقظه وضبطه والاعتماد في ذلك على ما غلب على ظن المجتهد.

الله تعالى منه فقتله (وسمع عليه) وعلى أله وأصحابه (الصلاة والسلام ما أنشدته ابنته و أخته قتيلة) بيان للأخت (أمحمد ولأنت ضنء) بكسر الضاد وفتحها الذي يبخل به لعظم قدره (نجيبة، في قومها والفحل فحل مغرق) على بناء المفعول، أي من له عروق في الكرم (ما كان ضرك لو مننت وربما. مَنَّ الفتى وهو المغيظ المحنق) التحنيق الأغضاب، أي؛ ورب يمن الفتى مع كونه مغيظاً بحماقة من منَّ عليه (قال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (لو سمعته قبل قتله لمننت عليه») وهذا ظاهر في الاختيار (قلنا) لا نسلم أن المذكورات تدل على الخيار، بل (يجوز أن يكون الوحي كذلك) فلا تخيير أصلاً (أو خير فيها) تخييراً (معيناً، أقول: ولا يلزم منه وقوع التفويض كما توهم ابن الهمام) لأنه سلم التخيير في الحكم (لأن التخيير معين من الحكم) وهو الإباحة في الفعل والترك، والتفويض تخيير في تعيين، وليس فيه شيء من حكم معين (فتأمل فإنه دقيق) ولا يذهب عليك أنه صحيح في الصورة الأخيرة، وأما الصورتان السابقتان فصحته فيهما لا تخلو عن كلفة، ويلزم فيه إلزم الشيخ فتأمل.

(مسألة: يجوز خلو الزمان عن المجتهد شرعاً خلافاً للحنابلة والأسناد) فإنهم لا يجوزونه شرعاً وإن جاز عقلاً (والنزاع) إنما هو (فيما قبل: اشراط الساعة) من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج، ودابة الأرض، وطلوع الشمس من المغرب، فالخلو بعد ظهور وأشراط الساعة مجمع عليه، وأما عيسى عليه السلام فهو وإن كان يدخل في الدين المحمدي لكن التحقيق أنه يفتي بإلهام إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أن حكم الحادثة في الدين المحمدي كذا، فيحكم به لا عن اجتهاد (و) النزاع (في المجتهد مطلقاً) سواء كان مجتهداً في المذهب أو مجتهداً بالمذهب. وهو المراد إذا

هذا ما يوجب الترجيح، لأمر في سند الخبر أو في متنه، وقد يرجح لأمور خارجة عنها وهي خمسة:

الأوّل: كيفية استعمال الجبر في محل الخبر، كقوله: «لا نكاح إلاّ بولي» مع قوله: «الأيم أحق بنفسها من وليها» لأنا نحمل ذلك على أنها أحق بنفسها في الأذن لا في العقد، واللفظ يعم الأذن والعقد، وهم يحملون خبرنا على الصغيرة أو الأمة أو النكاح من غير كفء، والخلاف واقع في الكبيرة، وهم صرفوا خبرنا عن محل الخلاف، ونحن استعملنا الخبرين في الكبيرة، فتأويلنا أقرب، فإنه لا ينبو عنه اللفظ، بل كان اللفظ محتملاً لهما، أما تنزيل خبرنا على الصغيرة والأمة فبعيد.

الثاني: أن يكون أحد الخبرين يوجب غضاً من منصب الصحابة، فيكون أضعف، كما رووا من أمر النبي ﷺ الصحابة بإعادة الوضوء عند القهقهة، فخبرنا وهو قوله: كان يأمرنا إذا كنا مسافرين أن لا ننزع خفافنا إلاّ من جنابة لا من بول أو غائط أو نوم، وليس فيه القهقهة، فهو أولى من خبرهم.

أطلق لخلو الزمان عن المجتهد المطلق قطعاً كما صرح به الإمام الغزالي والقفال والرافعي، وفي الخلاصة، ليس أحد من أهل الاجتهاد في زماننا، ولأن اللازم من دلائل الفريقين ثبوت المجتهد مطلقاً أو انتفاؤه، كذا في الحاشية (لنا) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: (إن الله لا يقبض العلم إنتزاعاً ينتزعه من العباد، لكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالم إتخذ الناس رؤساء جهالاً فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا) رواه البخاري، وهذا يدل على عدم بقاء عالم في الأرض في زمان (أقول: فيه ما فيه) لأن غاية ما يلزم منه خلو الزمان عن العالم، والنزاع إنما وقع في خلوه قبل وقوع أشراط الساعة، فما لزم غير المدعي وما هو مدعي غير لازم (فتأمل) ثم إنه استدل بما صرح به الإمام حجة الإسلام قدس سره والرافعي والقفال بأنه وقع في زماننا هذا الخلو، وفيه ما فيه، لأن وقوع الخلو ممنوع، وما ذكر مجرد دعوى، والإمام حجة الإسلام وإن كان من جملة الأولياء لا يصلح حجة في الاجتهاديات، ثم إن من الناس من حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي، واختتم الاجتهادية وعنو الاجتهاد في المذهب وأما الاجتهاد المطلق فقالوا: أختتم بالأئمة الأربعة حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء على الأمة؟ وهذا كله هوس من هو ساتهم لم يأتوا بدليل ولا يعبأ بكلامهم، وإنما هم من الذين حكم الحديث أنهم أفتوا بغير علم فضلوا، ولم يفهموا أن هذا إخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن إلاّ الله تعالى، الحنابلة (قالوا: أوّلاً:) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (لا يزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله أو حتى يظهر الدجال) أو حتى يقاتل آخر هذه الأمة الدجال» (وأجيب بأنه) غاية ما لزم منه عدم وقوع النفي لكن لا يدل على نفي الجواز) له فإن أحد الجائزين بما لا يقع ورد بأنه يلزم) منه (الإمتناع شرعاً وإلا لزم كذبه) أي الشرع العيادبالله، والنزاع إنما

الثالث: أن يكون أحد الخبرين متنازعاً في خصوصه والآخر متفق على تطرق الخصوص إليه، فقد قال قوم أنه يسقط الاحتجاج، به فإن لم يصح ذلك فيدل على ضعفه لا محالة.

الرابع: أن يكون أحد الخبرين قد قصد به بيان الحكم المتنازع فيه دون الآخر، كقوله: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» لم يفرق فيه بين ما يؤكل وبين ما لا يؤكل فدلالة عمومه على جلد ما لا يؤكل، أقوى من دلالة نهيه عن افتراش جلود السباع، لأنه ما سيق لبيان النجاسة والطهارة، بل ربما نهى عن الافتراش للخيلاء أو لخاصية لا نعقلها.

الخامس: أن يتضمن أحد الخبرين إثبات ما ظهر تأثيره في الحكم دون الآخر حتى تقدم رواية عائشة وابن عمر وابن عباس أن بريرة أعتقت تحت عبد على ما روي أنها أعتقت

وقع فيه (أقول: على أن الدوام لا يخلو عن ضرورة) في الواقع ولو غيرته، وإذ قد دل الدليل على الوقوع الدائمي فلزم الوجوب قطعاً ولو بالغير، وإن تأملت حق التأمل وجدت هذه العلاوة مغايرة لما تقدم، وإذا لم يتم الجواب المذكور (فالوجه) في الجواب (أن اللازم) من دليلكم (دوام اعتقاد الحق لا دوام) وقوع (الاجتهاد) والمطلوب هذا دون ذلك (و) قالوا (ثانياً: الاجتهاد فرض كفاية) في كل عصر (لأن الحوادث غير متناهية، فلا يكفي تقليد الميت) لأنه ما بين حكم الحادثة التي حدثت بعده (فلو خلا) عصر عنه (اجتمعوا على الباطل) وهو باطل بالشرع، والجواب الملازمة ممنوعة فإن الخلو عن المجتهد المطلق لا يلزم منه الإجماع على الباطل لجواز أن يوجد في كل عصر مجتهد في المذهب أو مجتهد في البعض، و(الجواب) ثانياً (إذا فرض موت العلماء فالبطلان) للتالي (ممنوع لأن المبادي شرط) ومن جملتها العلماء، واجتماع العلماء لا يكون على باطل لا مطلقاً (فتدبر) وفيه شيء، فإنه يلزم منه أن يعمل كل الأمة بالباطل، فلم يكونوا على الحق، فالأولى أن يقال إنه لا يلزم الاجتماع على الباطل، وإنما لو ابتلى كل أحد بالحادثة الجديدة التي لم يستخرج حكمها المجتهدون السابقون وهو ممنوع فافهم.

فصل

(التقليد: العمل بقول الغير من غير حجة) متعلق بالعمل، والمراد بالحجة حجة من الحجج الأربع، وإلاّ فقول المجتهد دليله وحجته (؛كأخذ العامي) من المجتهد (و) أخذ (المجتهد من مثله، فالرجوع إلى النبي عليه) وآله وأصحابه (الصلاة والسلام أو إلى الإجماع ليس منه) فإنه رجوع إلى الدليل (وكذا) رجوع (العامي إلى المفتي والقاضي إلى العدول) ليس هذا الرجوع نفسه تقليداً وإن كان العمل بما أخذوا بعده تقليداً (لإيجاب النص ذلك عليهما) فهو عمل بحجة لا بقول الغير فقط (لكن

---

(١) انظر كنز العمال (٩/ ٢٦٧٦٦).

تحت حر، لأن ضرر الرق في الخيار قد ظهر أثره ولا يجري ذلك في الحر.

(القول فيما يظن أنه ترجيح وليس بترجيح)

وله أمثلة ستة:

الأول: أن يعمل أحد الراويين بالخبر دون الآخر، أو يعمل بعض الأمة أو بعض الأئمة بموجب أحد الخبرين، فلا يرجح به، إذ لا يجب تقليدهم، فالمعمول به واحد.

الثاني: أن يكون أحدهما غريباً لا يشبه الأصول، كحديث القهقهة، وغرة الجنين، وضرب الدية على العاقلة، وخبر نبيذ التمر، ودفع القيمة في إحدى عيني الفرس، فهذه الأحاديث لو صحت لا تؤخر عن معارضها الموافق للأصول، لأن للشارع أن يتعبد بالغريب والمألوف، نعم: لو ثبت التقاوم بين الخبرين تساقطا ورجعنا إلى القياس، وذلك ليس من الترجيح في شيء.

العرف) دل (على أن العامي مقلد للمجتهد) بالرجوع إليه (قال الإمام) إمام الحرمين (وعليه معظم الأصوليين) وهو المشتهر المعتمد عليه (والمفتي المجتهد من حيث يجيب السائل) فهو أخص منه (والمستفتى يقابله) أي السائل من المجتهد من حيث هو سائل (وقد يجتمعان) في شخص واحد بناء (على التجزي) في الاجتهاد، فيكون في بعض المسائل مجتهداً مفتياً. وفي بعضها مستفتياً (لتعدد الجهات، والمستفتى فيه) الذي وقع السؤال عنه المسائل (الشرعية والعقلية على) المذهب (الصحيح لصحة إيمان المقلد عند الأئمة الأربعة) الإمام أبي حنيفة، والإمام الشافعي، والإمام مالك، والإمام أحمد بن حنبل رضوان الله تعالى عليهم (وكثير من المتكلمين خلافاً للأشعري. وإن كان آثماً في ترك النظر) والاستدلال، أم قبول إيمان المقلد فثابت بالدلائل القطعية، فإنه تواتر أن رسول الله ﷺ كان يقبل إيمان كل أحد وإن حصل من دون نظر، حتى من الصبيان الذين لم يقدروا على النظر أصلاً، وكذا تواتر من الصحابة والتابعين من غير نكير، والخلاف إنما نشأ بعدهم، وأما التأثيم بترك النظر فلم ينص عليه الأئمة، إنما حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجباً. وهذا ليس بشيء، فإن النظر ما كان واجباً إلا لتحصيل الإيمان، وإذا حصل الإيمان ارتفع سبب وجوبه، فلا إثم في الترك، كما إذا أسلم الكفار قاطبة سقط الجهاد الذي كان وجب من غير إثم فافهم.

(مسألة: لا يجوز التقليد في العقليات، كوجود الباري: ونحوه عند الأكثر) وهذا لا ينافي ما مر من إجماع الأئمة الأربعة على صحة إيمان المقلد: لأن التقليد الممنوع هو أن يعتمد على قول الغير. فيقول بحسب قوله، وهذا لا ينافي صحة الإيمان والتصديق إذا وجد بقوله، لكن رسخ بحيث لو ذهب قوله من البين لبقي هو على التصديق فافهم (والعنبري وبعض الشافعية) قالوا: (يجوز) التقليد فيها (وطائفة) قالوا: (يجب) التقليد (ويحرم النظر، لنا: الاجماع) القاطع (على وجوب العلم بالله وصفاته) ورسالة رسوله، وهو التصديق الجازم المطابق، بحيث لا يقبل التشكيك أصلاً (ولا يحصل بالتقليد

الثالث: الخبر الذي يدرأ الحد لا يقدم على الموجب، وإن كان الحد يسقط بالشبهة، وقال قوم: الرافع أولى، وهو ضعيف، لأن هذا لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما ينقله من لفظ الإيجاب أو الإسقاط.

الرابع: إذا روي خبران من فعل النبي ﷺ أحدهما مثبت والآخر فلا يرجح أحدهما على الآخر، لاحتمال وقوعهما في حالين فلا يكون بينهما تعارض. وقد بينا في باب أفعال النبي عليه السلام محل امتناع التعارض بين الفعلين.

الخامس: خبر يتضمن العتق، والآخر يتضمن نفيه، قال قوم من أهل العراق: المثبت للعتق أولى لغلبة العتق، ولأنه لا يقبل الفسخ وهذا ضعيف، لأن هذا لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي وثبوت نقله.

السادس: الخبر الحاظر لا يرجح على المبيح على ما ظنه قوم، لأنهما حكمان شرعيان صدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة.

لإمكان كذب المخبر) لكونه غير معصوم، نعم: إن حدث بعد التقليد تصديق جازم كما يحدث نتيجة قاطعة عن مقدمات مشهورة ثم يذهل عنها ويبقى تصديقها يقبل، (ولأنه يلزم النقيضان في تقليد اثنين في حدوث العالم وقدمه) مثلاً لكون كل منهما علماً (فلا بد من النظر الصحيح) ليحصل العلم، وهذا إنما يتم لو قلنا: إن كل تقليد يفيد العلم، بل مجوز والتقليد لعل مطمح نظرهم أن التقليد قد يفيد الجزم، ثم إن كان مقلداً لمن له علم واقعي يكون جزمه علماً، فقد حصل بتقليد بعض الكملة العلم القاطع، ولعل انكار هذا انكار للقطعيات، بل الحق في هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط، وقد يحصل بصفاء السريرة ضرورة، فلا يجب عليه النظر قطعاً كما حكى الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات قدّس سره عن أفضل الصديقين بعد الأنبياء عليهم السلام وسيد المتقين إمام الأولياء بالتحقيق أمير المؤمنين أبي بكر الصدّيق رضي الله تعالى عنه، وقد يحصل للبعض بتقليد من يعلمه أعلى منه، ولا يحتاج هذا إلى النظر، لكن إن نظر كان أولى ، وقد يحصل بنظر، وهذا أكثر في الرجال، فالنظر واجب عليهم فقط فافهم وتثبت. مجوزو التقليد (قالوا: لو وجب) النظر (لفعله الصحابة وأمروا به، وذلك منتفٍ وإلاّ نقل كما في الفروع) بل دواعي هذا النقل أوفر لاشتغال كل أحد به. (قلنا: لو لم يكن) النظر (منهم لزم نسبتهم إلى الجهل بالله وصفاته بوجه، وهو باطل إجماعاً) وضرورة من الدين فإذن هم نظروا وأمروا به (وأما النقل ففرع الإكثار من النظر والبحث) على ما هو وظيفة الكلام (وهم كانوا مستغنين) عن الاكثار والاشتغال بالبحث (بصفاء الأذهان ومشاهدة الوحي، ولا نسلم عدم الأمر) أي عدم أمرهم لمن تبعهم (لكنهم كانوا عالمين بحصوله) للتابعين (فإنه ليس المراد) بالنظر ههنا (تحرير الأدلة على قواعد المنطق) فإنه ليس التصديق موقوفاً إلا للبعض الأندر (بل) المراد (ما يفيد الطمأنينة) للقلب بحيث يصير أطوع لحصول العلم (كما قال الأعرابي: البعرة تدل على البعير، وأثر الاقدام على

في ترجيح العلل

ومجامع ما يرجع إليه ترجيح العلل خمسة

الأول: ما يرجع إلى قوة الأصل الذي منه الانتزاع فإن قوة الأصل تؤكد العلة.

الثاني: ما يرجع إلى تقوية نفس العلة في ذاتها.

الثالث: ما يرجع إلى قوة طريق إثبات العلة من نص أو إجماع أو أمارة.

الرابع: ما يقوّي حكم العلة الثابت بها.

الخامس: أن تتقوى بشهادة الأصول وموافقتها لها.

القسم الأول: ما يرجع إلى قوة الأصل وهي عشرة:

الأول: أن تكونا إحدى العلتين منتزعة من أصل معلوم واستقراره في الشرع ضرورة،

المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، أما يدلان على اللطيف الخبير) وحاصل الجواب منع عدم نظرهم بالكلية، ومنع عدم أمرهم، فإن المراد بالنظر قدر ما يطمئن به القلب بحصول التصديق، وهو كان حاصلاً لهم كما يشهد به قصة الأعرابي، وأما دعوى أنه لو لم يكن منهم لزم الجهل بوجه فغير ظاهر الصحة، فإن كمال استعدادهم وتوجه الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لعلهما يوجبان العلم الضروري.

(حكاية لطيفة): أن رجلاً من البدلاء مات في أرض الشام أو الروم، فذهب قطب الوقت الشيخ محيي الدين عبدالقادر الجيلاني قدس سره الشريف في ساعة أو في نصف ساعة، وكان هو قدس سره في أرض العراق، وحضر أبو العباس الخضر عليه السلام، والبدلاء الآخرون، فصلى عليه ودفنه، وأمر الخضر أن يأتي رجلاً وسماه له من القسطنطينية، وكان هو كافراً غليظاً، فأتى به الخضر عنده، فلقنه الشيخ كلمتي الشهادتين وقص الشوارب، وأوصله إلى مقام البدلاء وأقامه مقام الميت، وأخبر البدلاء

والأخرى من أصل معلوم، لكن بنظر ودليل، فإنهما وإن كانا معلومين فجاحد الضروري يكفر، وجاحد النظري لا يكفر، فذلك أقوى. فإن قيل: أليس قد قدمتم أنه لا يقدّم معلوم على معلوم؟ قلنا: العلتان مظنونتان، وإنما المعلوم أصلاهما، والترجيح للعلة المظنونة.

الثاني: أن يكون أحد الأصلين محتملاً للنسخ أو ذهب بعض العلماء إلى نسخه، فما سلم عن الاختلاف والاحتمال أولى وأقوى.

الثالث: أن يثبت أصل إحدى العلتين بخبر الواحد، والآخر بخبر متواتر وأمر مقطوع به، فإن العمل بخبر الواحد وإن كان واجباً قطعاً فهو حق بالاضافة إلى من ظن صدق الراوي، والآخر حق في نفسه مطلقاً لا بالاضافة.

الرابع: أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بروايات كثيرة، والآخر برواية واحدة، فإنه يرجح الأول عند من يرجح بكثرة الرواة، ولا يرجح عند من لا يرى ذلك.

الخامس: أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بعموم لم يدخله التخصيص، فيقدم على ما ثبت بعموم دخله التخصيص لضعفه.

الحاضرين فقالوا: سمعاً وطاعة، وقد تواتر أمثال هذه الحكايات منه رضي الله تعالى عنه تواتراً معنوياً، فانظر بعين الأنصاف أين كان ههنا النظر بما حدث في قلبه علم ضروري.

موجبو التقليد (قالوا: النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال) فإن طريق النظر غير آمن (والتقليد طريق آمن) فلا بد من ايجابه (قلنا) هذا (منقوض بالمقلد) على صيغة المفعول، أي من قلد به فإنه غير مقلد للغير (وإلا) يكن كذلك، بل كان هو مقلداً أيضاً (تسلسل، لأن الأخذ عن المؤيد بالوحي ليس تقليداً، بل) هو (علم نظري) فلو كان المقلد به مقلداً لكان له مقلد به أيضاً هذا وفيه نوع شبهة، فإنه يجوز أن تنتهي السلسلة إلى الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولا نسلم أن المأخوذ منه علم نظري، بل يكون ضرورياً حاصلاً من بركة الصحبة الشريفة، والأولى في الجواب أن يقال: ليس التقليد طريقاً إلى تحصيل العلم اليقيني وإن كان قد يحصل به أيضاً بخلاف النظر فإنه إذا وقع في مقدمات مقطوعة لزم حصول العلم، وإنما يكون غير مأمون بتقصير منه كإنكار البديهيات وغيره فافهم.

(مسألة: غير المجتهد المطلق ولو) كان (عالماً يلزمه التقليد) لمجتهد ما (فيما لا يقدر عليه من الاجتهاديات) أي على تحصيله ومعرفته فقط، لا فيما يقدر على تحصيله باجتهاده بناء (على التجزي) في الاجتهاد (و) يلزمه التقليد (مطلقاً) فيما يقدر عليه وفيما لا يقدر عليه بناء (على نفيه) أي على نفي القول بالتجزي، وقد عرفت أن الحق هو الأول (وقيل: إنما يلزم) التقليد (العالم بشرط أن تتبين له الصحة بدليله) بأن يظهره المجتهد (لنا: المجتهدون من الصحابة وغيرهم) من التابعين (كانوا يفتون من غير إبداء المستند ويتبعون من غير نكير) علماء كانوا أو عوام (وشاع) ذلك و (ذاع) حتى تواتر

السادس: أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بصريح النص، والآخر ثبت بتقدير إضمار أو حذف دقيق، فالنص الصريح أولى.

السابع: أن يكون أحد الأصلين أصلاً بنفسه، والآخر فرعاً لأصل آخر، فالفرع ضعيف عند من جوز القياس عليه والأظهر، منع القياس عليه، وكذلك أصل ثبت بخبر الواحد أقوى من أصل ثبت بالقياس على خبر الواحد.

الثامن: يكون أحد الأصلين مما اتفق القائسون على تعليله والآخر اختلفوا فيه، فالمتفق على تعليله من القائسين وإن لم يكونوا كل الأمة أقرب إلى كونه معلوماً من المختلف فيه.

التاسع: أن يكون دليل أحد الأصلين مكشوفاً معيناً، والآخر أجمعوا على أنه ثابت بدليل، فإن لم يكن معيناً فيقدم المكشوف، لأنه يمكن معرفة رتبته وتقديمه على غيره، والمجهول لا يدري ما رتبته وما وجه معارضته لغيره ومساواته له.

العاشر: أن يكون أحد الأصلين مغيراً للنفي الأصلي والآخر مقرراً، فالمغير أولى، لأنه حكم شرعي وأصل سمعي، والآخر نفي للحكم على الحقيقة.

(واستدل) على المختار (بقوله) تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[1] وهو يعم فيمن لم يعلم) فإنهم مخاطبون (وفيما لم يعلم) من المسؤول عنه. سواء كان مقدراً أو محذوفاً مثل المقتضى (لأن الأمر المقيد بسبب يتكرر بتكرره) وههنا سبب السؤال عدم العلم، فأينما يوجد وأي وقت يوجد وجب السؤال (أقول في دلالته على وجوب السؤال بالمسألة فقط) من دون السؤال عن ابداء المستند (نظر، كيف والدليل أيضاً مما لم يعلم) فلا بد من سؤاله (والحق أنه لو سأله) المستفتي (لأبداه) الشارطون تبين الصحة (قالوا) التقليد من غير تبين صحة ما قلد فيه من دليله يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ لجوازه) فإنه لا قاطع بالفرض وهو خلاف المعقول (وأجيب) أولاً (بأنه مشترك الإلزام فإنه لو أبدى فكذلك) فهو ظني كما كان (وكذلك المفتي نفسه يجب عليه اتباعه) وهو مظنون عنده (أقول: فيه أن المرء) أنه بعد تبين الدليل (يطمئن بظنه فكأنه لا خطأ) وأما قبله فلا إطمئنان لجواز ظنه ما ليس أمارة فافهم (و) أجيب ثانياً (بأن الممتنع إتباع الخطأ من حيث أنه خطأ لا من حيث أنه ظن) واللازم هو الثاني والممتنع هو الأول، وعليك أن تذكر ما سبق من المصنف أنه لا دليل للمقلد ظنه ولا ظن مجتهدة علمته غير شاف، بل الأولى أن يقال: الممنوع اتباع الخطأ من حيث هو خطأ، لكن إنما يعمل به من حيث مأمور من الله تعالى بأن يعمل بما أخبر أنه حكمه تعالى فافهم. قال الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات: قد شرط في التقليد أن يقول المسؤول عنه: إن هذا حكم الله تعالى فاعمل به، فإذا قال هذا

---

(١) سورة النحل الآية ٤٣.

القسم الثاني: ما لا يرجع إلى الأصل ونرجع إلى بقية الأقسام الأربعة نوردها من غير تفصيل لتعلق بعضها بالبعض، ويرجع ذلك إلى قريب من عشرين وجهاً:

الأول: أن تثبت إحدى العلتين بنص قاطع، وهذا قد أورد في الترجيح، وهو ضعيف، لأن الظن ينمحي في مقابلة القاطع، فلا يبقى معه حتى يحتاج إلى ترجيح، إذ لو بقي معه لتطرق شكنا إليه، ويخرج عن كونه معلوماً، وقد بينا أنه لا ترجيح لمعلوم على معلوم، ولا لمظنون على مظنون.

الثاني: أن تعتضد إحدى العلتين بموافقة قول صحابي انتشر وسكت عنه الآخرون، وهذا يصح على مذهب من لا يرى ذلك إجماعاً، أما من اعتقده إجماعاً صار عنده قاطعاً، ويسقط الظن في مقابلته.

الثالث: أن تعتضد بقول صحابي وحده ولم ينتشر، فقد قال قوم: قوله حجة، فإن لم يكن حجة فلا يبعد أن يقوى القياس به في ظن مجتهد، إذ يقول إن كان ما قاله عن توقيف

فقد وجب عليه العمل وإن قال: أحكم بالرأي فيسأل مفتياً آخر ولا يعمل به إذ ليس الحكم إلا لله تعالى، وهذا هو الحق المطابق للواقع واجب الايمان والاذعان، ولا يجوز إتباع من يقول: هذا حكمي حكمت برأي إلا أن العبرة للمعنى المقصود: فمن أراد أنه حكم الله تعالى وعرفته برأي فينبغي أن لا يكون في اتباعه بأس، بل يجب والله أعلم بحقيقة الحال.

(**مسألة**: الأتفاق على جواز الاستفتاء من) مفت (معلوم الاجتهاد والعدالة، ولو) كان هذا العلم ناشئاً (برجوع الناس إليه) أي بسببه (المعظمين) له في أمورهم (و) الاتفاق (على امتناعه إن ظن عدم أحدهما) من الاجتهاد والعدالة، أما عند الظن بعدم الاجتهاد فلكونه ظناً للجهل، وأما عند الظن بعدم العدالة فلوجوب التوقف في قوله أنه ظهر من اجتهادي لإحتمال الكذب فيه (كالمجهول مطلقاً) في العلم والعدالة معاً، فإنه لا يجوز استفتاؤه اتفاقاً (وإن جهل علمه) أي اجتهاده (دون عدالته) بل هي مظنونة (فالمختار المنع) من تقليده واستفتائه وذهب بعض من لا يعتد بقولهم أنه لا منع، بل يجوز (لنا الاجتهاد شرط القبول) للفتوى (وهو لكثرة مباديه أعز من الكبريت الأحمر) فالكثرة لعدمه، والظن تابع للكثرة، فيظن عدمه، فلا يصح استفتاؤه مع فقد شرطه. المجوّزون (قالوا: لو امتنع) التقليد (هناك) أي عند الجهل بالأجتهاد دون العدالة (لامتنع) التقليد (في عكسه) أي فيما جهل العدالة دون العلم مع أنه متفق الجواز (وأجيب بالتزام الأمتناع) فيه أيضاً (لأحتمال الكذب) في الاخبار بالحكم وليس متفقاً (ولو سلم عدمه) أي عدم الامتناع في العكس (وهو الحق فالفرق أن العدالة هو الغالب في المجتهدين) فلا يضر الجهل فإن الظن تبع الكثرة (بخلاف الاجتهاد في العدول) فإنه أعز من الكبريت الأحمر (ثم هل يقبل قول العدل: إني مجتهد) اختلف فيه (والأظهر أنه كادعاء الصحابية) يقبل (هذا) إلا أنه فيه شبهة دعوى الرتبة فافهم.

فهو أولى، وإن كان قال ما قاله عن ظن وقياس فهو أولى بفهم مقاصد الشرع منا ويجوز أن لا يترجح عند مجتهد.

الرابع: أن يترجح بموافقته بخبر مرسل أو بخبر مردود عنده، لكن قال به بعض العلماء، فهذا مرجح بشرط أن لا يكون قاطعاً ببطلان مذهب القائلين به، بل يرى ذلك في محل الاجتهاد.

الخامس: أن تشهد الأصول بمثل حكم إحدى العلتين، أعني لجنسها لا لعينها، فإنه إن شهدت لعينها كان قاطعاً رافعاً للظنون إلى النيات، وشهادة الكفارات لاستواء البدل والمبدل في النية، فهذا أيضاً يصلح للترجيح عند من غلب على ظنه ذلك.

السادس: أن يكون نفس وجود العلة ضرورياً في أحدهما نظرياً في الآخر، فإن كانا معلومين أو كان أحدهما متيقناً والآخر مظنوناً فإن من أوصاف العلة ما يتيقن، ككون البرقوتاً، وكون الخمر مسكراً ومنه ما يظن، ككون الكلب نجساً، إذا عللنا منع بيعه بنجاسته

مسألة: إفتاء غير المجتهد) فيما يفتي به (بمذهب مجتهد) لا بأن يجده منصوصاً منه، بل إنما يفتي (تخريجاً على أصوله إن كان مطلعاً على مبانيه) أي مباني مذهب المجتهد (أهلاً للنظر) فيه (والمناظرة) للذب عما يرد عليه (وهو المسمى بالمجتهد في المذهب) في الاصطلاح (جاز) خبر لقوله: إفتاء (وعن أئمتنا: لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا) أي من أي أصول قلنا وأفتينا، فإن كان من الخبر فمن أي سند روي، وإن كان من القياس فبأي علة قيس، ويعلم موانع تلك العلة. ثم في النص يعلم ما يتعلق به، كذا نقل في التيسير عن الشيخ أبي بكر الجصاص الرازي (وقيل: يشترط) فيه (عدم مجتهد، و) قال (أبو الحسين: لا يجوز) أصلاً (وأما النقل) لقولهم: المنصوص (كالأحاديث) أي كنقلها (فإتفاق) في الجواز، ويقبل بشرائط الرواية إن لم يكن متواتراً، وإلاّ فيقبل مطلقاً (لنا وقوعه) أي الافتاء المذكورة تخريجاً (من) العلماء (المتبحرين في جميع الأعصار بلا نكير، وينكر) الافتاء تخريجاً (من غيرهم) أي غير المتبحرين (فكان إجماعاً) على جوازه لهم دون غيرهم (قيل: إذ فرض عدم المجتهدين فلا إجماع) لأن أهله هم المجتهدون (وأجيب باعتبار التجزي) يعني الاجتهاد متجزىء والعلماء الاعلام في كل عصر أفتوا زعماً منهم بجواز هذا الافتاء اجتهاداً فتأمل فيه (أقول: وأيضاً وقع) هذا الافتاء (في زمان المجتهدين فإن أصحاب) الإمام (أبي حنيفة كانوا يفتون بمذهبه في زمان) الإمام (الشافعي، و) الإمام (أحمد) وغيرهما، كابن معين وابن عيينة وعطاء وغيرهم (بلا نكير) من أحد، فكان هذا اجماعاً (وحينئذٍ) أي حين جاز عند وجودهم (جاز عند عدمهم بذلك الاجماع أو بطريق أولى) فإذا جاز عند وجود من يمكن الاستفتاء منه فعند عدمهم يجوز بالطريق الأولى (على أن اتفاق العلماء المحققين على ممر الأعصار) وإن كانوا غير مجتهدين (حجة كالاجماع) فإنه يأبى العقل من إجتماعهم من غير أن يكون واضحاً لديهم وإنه كان بالسماع عن مجتهديهم. قال:

وككون التراب مبطلاً رائحة النجاسة إذا ألقي في الماء الكثير المتغير لا ساتراً، وكذلك علة مركبة من وصفين: أحدهما ضروري، والآخر نظري، أو أحدهما معلوم والآخر مظنون، إذا عارضها ما هو ضروري الوصفين أو معلوم الوصفين، لأن ما علم مجموع وصفيه أولى مما تطرق الشك أو الظن إلى أحد وصفيه، لأن الحكم لا محالة يتبع وجود نفس العلة، فما قوى العلم أو الظن بوجود العلة قوى الظن بحكم العلة.

السابع: الترجيح بما يعود، إلى التعلق بالعلم بالعلة، فإذا كان إحدى العلتين حكماً ككونه حراماً أو نجساً والأخرى حسياً ككونه قوتاً ومسكراً زعموا أن رد الحكم إلى الحكم أولى، حتى أن تعليل الحكم بالحرية والرق أولى من تعليله بالتمييز والعقل، وتعليله بالتكليف أولى من تعليله بالإنسانية، وهذا من الترجيحات الضعيفة.

الثامن: أن تكون إحدى العلتين سبباً أو سبباً للسبب كما لو جعل الزنا والسرقة علة للحد والقطع كان أولى من جعل أخذ مال الغير على سبيل الخفية علة، ومن جعل إيلاج الفرج في الفرج علة حتى يتعدى إلى النباش واللائط، لأن تلك العلة استندت إلى الاسم الذي ظهر الحكم به، هذا إذا تساوت العلتان من كل وجه، أما إذا دل الدليل على أن الحكم

(المانع لو جاز) لعالم (لجاز لعامي إذ عرف) هو أيضاً (حكم حادثة بدليلها) كما أن العالم يعلم كذلك فهما سواء، ولا يجوز للعامي بالاتفاق، فلا يجوز للعالم أيضاً (قلنا: الحكم موقوف على عدم المعارض، وهو) أي العامي (غير عالم) به فلا علم لديه بدليله بخلاف العالم.

(مسألة: يجوز تقليد المفضول) من أهل الاجتهاد (مع وجود الافضل) منهم (في العلم عن الأكثر، و) روي (عن) الامام (أحمد وكثير) ممن بعده (المنع) عنه (بل يجب) على المقلد (النظر في الارجح) أي في أن أيهم أرجح فيحصل الارجح (ثم) يجب (اتباعه، لنا أولاً كما أقول: عموم) قوله تعالى: ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[1] عام للمفضول والأفضل (و) لنا (ثانياً: القطع في عصر الصحابة بافتاء كل صحابي مفضول، فكان) هذا (إجماعاً) منهم على الجواز، وعرف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار (ومن ثمة قال الامام لولا اجماع الصحابة لكان مذهب الخصم أولى) فإن الاصابة في الافضل أرجح (واعترض في التحرير بأنه يتوقف) هذا الاستدلال (على كونه) أي الافتاء من المفضول (عند مخالفة الكل) ذلك المفتي وإلا فإنما يستفتيه ليكون رأيه بعينه هو رأي الأفضل (أقول) لا يتوقف على مخالفة الكل (بل) إنما (يتوقف على عدم التوقف على الموافقة) وهذا ظاهر جداً، فإنه قد علم بالتجربة أن المستفتين كانوا يستفتون من المفضول ولا يتوقفون على علم الموافقة أصلاً، فعلم أنه يجوز عند الصحابة إفتاء المفضول مع وجود الفاضل، وكذا استفتاؤه (ولو سلم) التوقف على المخالفة(فعلى مخالفة الأفضل فقط) لا على مخالفة الكل (كإفتاء ابن مسعود في المفوضة مع مخالفة)

---

(١) سورة النحل الآية ٤٣.

غير منوط بالسبب الظاهر بل بمعنى تضمنه فالدليل متبع فيه، كما أن القاضي لا يقضي في حالة الغضب لا للغضب، ولكن لكونه ممنوعاً من استيفاء الفكر فيجري في الحاقن والجائع، وهو أولى من التعليل بالغضب الذي ينسب الحكم إليه.

التاسع: الترجيح بشدّة التأثير، ولا نعني بشدة التأثير قيام الدليل على كونه علة، لأن الدليل يقوم على المعنى الكائن في نفسه دون الدليل، فليكن لكون العلة مؤثرة معنى، ثم إذا تحقق ذلك في نفسه وفي علم الله تعالى ربما نصب الله عليه دليلاً معرّفاً أو أمارة معلنة، وربما لم ينصب دليلاً فإذا قوّة الدليل المعرف بكونها علة ليس من شدّة التأثير في شيء بل فسروا شدة التأثير بوجوه أولها انعكاس العلة مع اطرادها، فهي أولى من التي لا تنعكس عند قوم، إذ دوران الحكم مع عدمها ووجودها نفياً وإثباتاً يدل على شدة تأثيرها، كشدة الخمر إذ يزول الحكم بزوالها.

الثاني: أن تكون العلة مع كونها علة داعية إلى فعل ما هي علة تحريمه كالشدة فإنها محرمة، وهي داعية إلى الشرب المحرّم لما فيها من الأطراب والسرور فهي مع تأثيرها في الحكم أثرت في تحصيل محل الحكم وهو الشرب.

أمير المؤمنين (علي) كرم الله وجهه، وإفتاء زيد بن ثابت وأمير المؤمنين علي مع مخالفة سيد الصحابة وأفضلهم أمير المؤمنين أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنهم (وأما مخالفة الكل فكأنه مخالفة الاجماع) أي قريب منها (وقد مر) في بحث الاجماع (واستدل) على المختار (بتعذر الترجيح) بين المجتهدين (للعامي) فلو شرط ذلك لامتنع عادة التقليد، ولا أقل من الحرج العظيم (وأجيب بأنه يمكن) الترجيح (بالتسامع ومشاهدة رجوع العلماء إليه. أقول: على أن غير المجتهد) الذي يجب عليه التقليد (ربما كان عالماً ذا بصيرة) فيتمكن من الترجيح، وهذه العلاوة غير واردة، فإن مقصود المستدل أنه لو شرط الترجيح للتقليد في الكل كما هو مذهب الخصم لأدى إلى الحرج العظيم في العامي، ولا قائل بالفصل فتدبر. الشارطون (قالوا: أقوالهم للمقلد، كالأدلة للمجتهد) في حق وجوب العمل (فيجب) عليه (الترجيح) في أقوالهم عند التعارض كما يجب (بأن الأعلم أقوى) في اصابة الحق كما يجب الترجيح على المجتهد بأن هذا المفيد للظن القوي أقوى (وأجيب بأن الاجماع مقدم) على ما ذكرتم من القياس على المجتهد (و) أجيب أيضاً (بالفرق) بين المقلد والمجتهد (فإنه) أي الترجيح (أسهل على المجتهد) لكمال علمه وقوة ذهنه (بخلاف العامي، فإنه وإن أمكن) له في بعضهم (فربما لا يتيسر) فيقع في الحرج (أقول: على أن الترجيح قد يكون بالتحري كما قال علماؤنا في تعارض قياسين) متعارضين، فلا ينحصر في كونه أعلم، ثم لك أن تجيب بوجه آخر، فإنه إنما يجب العمل على المجتهد بظنه، والظن لا يحصل عند التعارض إلا بالترجيح بخلاف المقلد فإنه لا عبرة لظنه، وإنما العمل بقول من يحتمل وصوله إلى الحكم الواقعي وفيه فتوى الأفضل والمفضول سواء فافهم.

الثالث: أن تكون علة ذات وصف واحد، وعارضها علة ذات أوصاف، فقال قوم، الوصف الواحد أولى لأن الحكم الثابت به المخالف للنفي الأصلي أكثر، فكان تأثره أكثر فروعاً، فهي أكثر تأثيراً، وقال قوم: ذات أوصاف أولى، لأن الشريعة حنيفية، فالباقي على النفي الأصلي أكثر، ولا يبعد أن يغلب على ظن المجتهد شيء من ذلك.

الرابع: أن تكون إحداهما أكثر وقوعاً، فهي أكثر تأثيراً، فتكون أولى، وهذا بعيد، لأن تأثير العلة إنما يكون في محل وجودها أما حيث لا وجود لها كيف يطلب تأثيرها.

الخامس: علة يشهد لها أصلان أولى مما يشهد لها أصل واحد عند قوم، وهذا يظهر إن كان طريق الاستنباط مختلفاً، وإن كان متساوياً فهو ضعيف ولا يبعد أن يقوى ظن مجتهد به، وتكون كثرة الأصول ككثرة الرواة للخبر، مثاله أنا إذا تنازعنا في أن يد السوم لم توجب الضمان، فقال الشافعي رحمه الله: علته أنه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق، وعداه إلى المستعير، وقال الخصم: بل علته أنه أخذ ليتملك، فيشهد للشافعي في علته رحمه الله يد الغاصب ويد المستعير من الغاصب، ولا يشهد لأبي حنيفة رحمه الله إلاّ يد الرهن، فلا يبعد أن يغلب رجحان علة الشافعي عند مجتهد ويكون كل أصل كأنه شاهد آخر، وكذلك الربا إذا علل بالطعم يشهد له الملح أيضاً، وإن علل بالقوت لم يشهد له، فلا يبعد أن يكون ذلك من الترجيحات.

(**مسألة**: لا يرجع المقلد عما عمل به) من حكم جزئي (إتفاقاً: كذا في المختصر والتحرير) الشيخ وإن ذكر ههنا موافقاً للمختصر وتنزلاً على رأيه لكن كلامه في فتح القدير مشعر بالخلاف (وقيل) لا إتفاق، بل هو (مختلف فيه) في الحاشية. قال الزركشي: الاتفاق ذكره الآمدي وابن الحاجب وليس كما قالاه، ففي كلام غيرهما جريان الخلاف بعد العمل (أقول: يدل عليه التثليث) في المذاهب (وفي الالتزام) رأي مجتهد (فإن وجوده) أي الالتزام (ليس أولى من عدمه ضرورة) ولا معنى حينئذ للاتفاق عند عدمه، والاختلاف عند وجوده (تدبر، ثم الاشبه) إلى الصواب (إن عمل بتحري قلبه، فلا يرجع عنه ما دام كذلك) أي على التحري فإنه نوع من الترجيح، وترك الراجح خلاف المعقول (وهل يقلد غيره) أي غير من قلد به (في غيره) أي غير ما قلد فيه (المختار: نعم) يقلد إن شاء (لما علم من استفتائهم مرة) إماماً (واحداً، و) مرة (أخرى) إماماً (غيره بلا نكير) من أحد فصار إجماعاً، وتواتر كهذا بحيث لا مجال للمماراة (ولو التزم مذهباً معيناً) أي عهد من عند نفسه أنه على هذا المذهب (كمذهب أبي حنيفة أو غيره) من غير أن يكون هذا الإلتزام بمعرفة دليل كل مسألة مسألة، وظنه راجحاً على دلائل المذاهب الاخر المعلومة مفضلاً، بل إنما يكون العهد من نفسه بظن الفضل فيه اجمالاً أو بسبب آخر (فهل يلزمه الاستمرار عليه) أم لا (فقيل: نعم) يجب الاستمرار ويحرم الانتقال من مذهب إلى آخر، حتى شدد بعض المتأخرين المتكلفين وقالوا: الحنفي إذا صار شافعياً يعذر، وهذا تشريع من عند

العاشر: من الترجيحات العلة المثبتة للعموم الذي منه الاستنباط، فهي أولى من المخصصة، قال الله تعالى: ﴿**أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً**﴾(١) فبرزت علة تقتضي إخراج المحرم والصغيرة من العموم، وبرزت علة أخرى توافق العموم، فالذي ينفي العموم لمجرده حجة فلا أقل من الترجيح به. وقال قوم: المخصصة أولى، لأنها عرفت ما لم يعرف العموم فأفادت، والعلة المقررة للعموم لم تفد مزيداً فكانت أولى، كالمتعدية فإنها أولى من القاصرة عند قوم، وهذا ضعيف، لأن المتعدية قررت الملفوظ وألحقت به المسكوت وأفادت، والقاصرة لم تفد شيئاً حتى قال قائلون: هي فاسدة، فتخيل قوم لذلك ترجيح المتعدية، وليس ذلك بصحيح أيضاً. وأما المخصصة فخالفت موجب العموم، فكانت أضعف من التي لم تخالف.

الحادي عشر: ترجيح العلة بكثرة شبهها بأصلها على التي هي أقل شبهاً بأصلها، وهذا ضعيف عند من لا يرى مجرد الشبه في الوصف الذي لا يتعلق الحكم به موجباً للحكم، ومن رأى ذلك موجباً فغايته أن تكون كعلة أخرى، ولا يجب ترجيح علتين على علة واحدة، لأن الشيء يترجح بقوته لا بانضمام مثله إليه، كما لا يترجح الحكم الثابت بالكتاب والسنة

أنفسهم (لأن الالتزام لا يخلو عن اعتقاد غلبة الحقية فيه) فلا يترك. قال: لا نسلم ذلك، فإن الشخص قد يلتزم من المتساويين أمراً لنفعه له في الحال ودفع الحرج عن نفسه. ولو سلم فهذا الاعتقاد لم ينشأ عن دليل شرعي، بل هو هوس من هوسات المعتقد، ولا يجب الاستمرار على هوسه فافهم وتثبت. (وقيل: لا) يجب الاستمرار، ويصح الانتقال، وهذا هو الحق الذي ينبغي أن يؤمن ويعتقد به لكن ينبغي أن لا يكون الانتقال للتلهي فإن التلهي حرام قطعاً في التمذهب كان أو في غيره (إذ لا واجب إلّا ما أوجبه الله تعالى) والحكم له (ولم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة) فايجابه تشريع شرع جديد، ولك أن تستدل عليه بأن اختلاف العلماء رحمة بالنص وترفيه في حق الخلق، فلو لزم العمل بمذهب كان هذا نقمة وشدة (وقيل) من التزم (كمن لم يلتزم، فلا يرجع عما قلده فيه، وفي غيره يقلد من شاء وعليه السبكي) من الشافعية (وفي التحرير وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه شرعاً) أي لأنه ليس للاتباع لمذهب واحد موجب شرعي، وهذا إنما يدل على جزء الدعوى هو أنه يقلد من شاء ثم البيان قطعي، إذا ما لم يوجبه الشرع باطل، لأن التشريع بالرأي حرام، وأما أنه لا يرجع عما قلد فيه فلم يلزم منه قطعاً، فلا ينطبق الدليل على الدعوى فتأمل (ويتخرج منه) أي مما ذكر أنه لا يجب الاستمرار على مذهب (جواز اتباعه رخص المذاهب) قال في فتح القدير: لعل المانعين للإنتقال إنما منعوا لئلا يتتبع أحد رخص المذاهب، وقال هو رحمه الله تعالى (ولا يمنع منه مانع شرعي، إذ للانسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل) بأن لم يظهر من الشرع المنع والتحريم و (بأن لم يكن

---

(١) سورة النساء الآية ٤٣ وسورة المائدة الآية ٦.

والاجماع على الثابت بأحد هذه الأصول، ويقرب من هذا قولهم: رد الشيء إلى جنسه أولى من رده إلى غير جنسه، حتى يكون قياس الصلاة على الصلاة أولى من قياسها على الصوم والحج، لأنه أقرب شبهاً به. وهذا ليس ببعيد، لأن اختلاف الأصول يناسب اختلاف الأحكام، فإذا كان جنس المظنون واحداً كان التفاوت أغلب على الظن، وعن هذا جعل مجرد الشبه حجة عند قوم.

الثاني عشر: علة أوجبت حكماً وزيادة مرجحة على ما لا يوجب الزيادة عند قوم، لأن العلة تراد لحكمها، فما كانت فائدتها أكثر فهي أولى حتى قالوا: ما أوجب الجلد والتغريب أولى مما لا يوجب إلا الجلد، وعلى مسافة قالوا: علة تقتضي الوجوب أولى مما تقتضي الندب. وما تقتضي الندب أولى مما تقتضي الإباحة، لأن في الواجب معنى الندب وزيادة.

الثالث عشر: ترجيح المتعدية على القاصرة وهو ضعيف عند من لا يفسد القاصرة، لأن كثرة الفروع بل وجود أصل الفروع لا تبين قوة في ذات العلة، بل ينقدح أن يقال: القاصرة أوفق للنص فهي أولى.

الرابع عشر: ترجيح الناقلة عن حكم العقل على المقررة، لأن الناقلة أثبتت حكماً

عمل) فيه (بآخر) هذا مبني على منع الانتقال عما عمل به ولو مرة (وكان عليه) وعلى آله وأصحابه (الصلاة والسلام يحب ما خف عليهم انتهى). لكن لا بد أن لا يكون اتباع الرخص للتلهي كعمل حنفي بالشطرنج على رأي الشافعي قصداً إلى اللهو، وكشافعي شرب المثلث للتلهي به، ولعل هذا حرام بالإجماع لأن التلهي حرام بالنصوص القاطعة فافهم (وما عن ابن عبدالبر أنه لا يجوز لعامي تتبع الرخص إجماعاً) فقد وجد مانع شرعي عن اتباع رخص المذاهب (فأجيب بالمنع) أي بمنع هذ الاجماع (إذ في تفسيق متتبع الرخص عن) الامام (أحمد روايتان) فلا إجماع، ولعل رواية التفسيق إنما هو فيما إذا قصد التلهي فقط لا غير (وما أورد) أنه يلزم على تقدير جواز الأخذ بكل مذهب احتمال الوقوع في خلاف المجمع عليه إذ (ربما يكون المجموع) الذي عمل به (مما لم يقل به أحد فيكون باطلاً) إجماعاً (كمن تزوج بلا صداق) للاتباع لقول الإمامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى (ولا شهود) اتباعاً لقول الإمام مالك (ولا ولي) على قول إمامنا أبي حنيفة، فهذا النكاح باطل اتفاقاً، أما عندنا فلانتفاء الشهود، وأما عند غيرنا فلانتفاء الولي (فأقول: مندفع لعدم اتحاد المسألة) وقد مر أن الإجماع على نفي القول الثالث إنما يكون إذا أتحدث المسألة حقيقة أو حكماً فتدبر (ولأنه لو تم لزم استفتاء مفت بعينه) وإلاّ احتمل الوقوع فيما ذكر (هذا) والله أعلم بحقيقة الحال.

(**مسألة**: اختلف في تقليد الميت، والمختار الجواز) وقال بعض من لا يعتد به: إذا مات مات، قوله (لنا الوقوع) لتقليد الميت (من غير نكير) شاع وذاع حتى صار قطعياً كالعلم بالتجربيات (فكان

شرعياً، والمقررة ما أثبتت شيئاً، وقال قوم: بل المقررة أولى، لأنها معتضدة بحكم العقل الذي يستقل بالنفي لولا هذه العلة، ومثاله علة تقتضي الزكاة في الخضراوات، وأخرى تنفي الزكاة، وعلة توجب الربا في الأرز، وأخرى تنفي، فإن قيل: فلم صحت العلة المبقية على حكم الأصل ولم تفد شيئاً، لأنها لو لم تكن علة لكنا نبقي الحكم أيضاً، قلنا: إن كان الأمر كذلك فلا يصح، كمن علل ليدل على أن هبوب الرياح لا يوجب الصوم والوضوء، بل ينبغي أن يقتضي تفصيلاً؟ لا يقتضيه العقل، أو تقتضي زيادة شرط أو إطلاقاً لا يقتضيه العقل. كما لو نصب علة لجواز بيع غير القوت، فإن تخصيص غير القوت عن القوت مما لا يقتضيه العقل.

الخامس عشر: تقديم العلة المثبتة على النافية، قال به قوم، وهو غير صحيح، لأن النفي الذي لا يثبت إلاّ شرعاً كالإثبات، وإن كان نفياً أصلياً يرجع إلى ما قدمناه من الناقلة والمقررة، وقد قال الكرخي: العلة الدارئة للحد أولى من الموجبة، وهذا يصح بعد ثبوت قوله عليه السلام: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[1] ولا يجري في العبادات والكفارات وما لا يسقط بالشبهات، بل إذا كان للوجوب وجه وللسقوط وجه وتعارض الوجهان كان المحل محل شبهة فيسقط لعموم الخبر لا لترجيح الدارئة على الموجبة.

السادس عشر: ترجيح علة هي بطريق الأولى على ما هي مثل، كتعليل قبول شهادة التائب وقياسه على ما قبل إقامة حد القذف، وتعليل وجوب كفارة العمد وقياسه على الخطأ

إجماعاً كما تقدّم) مراراً. المنكرون (قالوا: الميت لا قول له، وإلاّ لم ينعقد الاجماع على خلافه) لوجود قول مخالف (أقول: منقوض بالخبر لجواز انعقاده بخلافه) وفيه أنه لا نقض، فإنّ الخبر قابل للنسخ فيحتمل أن يكون منسوخاً في الواقع ولم يحفظ ناسخه، فيمكن أن ينعقد على خلافه الإجماع، أو يكون ضعيفاً غير ثابت من رسول الله ﷺ، وأما إذا ثبت قطعاً وعلم بقاء حكمه، التزم عدم جواز انعقاد الإجماع على خلافه، وأما ههنا فلو اعتبر قول الميت لم يكن اتفاق المجتهدين اللاحقين كلهم على خلافه إجماعاً، لأنّ القول المخالف موجود، فالحق في الجواب أن يقال إنه قد علم من الشرع أن اتفاق عصر ما لا يكون خطأ، فالإجماع مميت له، فلذا يصح انعقاد الإجماع على خلافه، وما لم يتحقق الإجماع فقوله حي مع دليله، فيصح تقليده.

(فرع: قال الإمام: أجمع المحققون على منع العوام من تقليد) أعيان (الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم، فإنّ أقوالهم قد يحتاج في استخراج الكم منها إلى تنقير كما في السنة، ولا يقدر العوام عليه (بل) يجب (عليهم اتباع الذين سبروا) أي تعمقوا (وبوبوا) أي أوردوا أبواباً لكل مسألة على حدة

---

(١) انظر كنز العمال (٥/ ١٢٩٥١ و١٢٩٧٢).

وتعليل صحة النكاح عند فساد التسمية قياساً على ترك التسمية، وإن كان ذلك بطريق الأولى فهو أقوى.

السابع عشر: رجح قوم العلة الملازمة على التي تفارق في بعض الأحوال، وهو ضعيف، إذ رب لازم لا يكون علة، كحمرة الخمر، بل كوجود الخمر والبر.

الثامن عشر: رجح قوم علة انتزعت من أصل سلم من المعارضة على علة انتزعت من أصل لم سلم من المعارضة بمثلها.

التاسع عشر: رجح قوم علة توجب حكماً أخف، لأنّ الشريعة حنيفية سمحة، ورجح آخرون بالضد، لأن التكليف شاق ثقيل، فهذه ترجيحات ضعيفة.

العشرون: ترجيح علة توجب في الفرع مثل حكمها على علة توجب في الفرع خلاف حكمها، كتعليل الشافعي رحمه الله في مسألة جنين الأمة يوجب حكماً مساوياً للأصل في التسوية بين الذكر والأنثى، وتعليل أبي حنيفة رضي الله عنه يوجب الفرق بين الذكر والأنثى

(فهذبوا) مسألة كل باب (ونقحوا) كل مسألة عن غيرها (وجمعوا) بينهما بجامع (وفرقوا) بفارق (وعللوا) أي أوردوا لكل مسألة مسألة علة (وفصلوا) تفصيلاً، يعني يجب على العوام تقليد من تصدّى لعلم الفقه لا لأعيان الصحابة المجملين القول (وعليه ابتني ابن الصلاح منع تقليد غير) الأئمة (الأربعة) الإمام الهمام إمام الأئمة إمامنا أبي حنيفة الكوفي، والإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد، رحمهم الله تعالى وجزاهم عنا أحسن الجزاء (لأنّ ذلك) المذكور (لم يدر في غيرهم، وفيه ما فيه) في الحاشية: قال العراقي: انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر، وأجمع الصحابة على أن من استفتى أبا بكر وعمر أميري المؤمنين فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير نكير، فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه البيان انتهى. فقد بطل بهذين الإجماعين قول الإمام، وقوله أجمع المحققون لا يفهم منه الإجماع الذي هو الحجة حتى يقال: يلزم تعارض الإجماعين، بل الذي يكون مختاراً عند أحد ويكون الجماعة متفقين عليه يقال: أجمع المحققون على كذا، ثم في كلامه خلل آخر وهو: أن التبويب لا دخل له في التقليد، وكذا التفصيل، فإنّ المقلد إن فهم مراد الصحابي عمل، وإلاّ سأل عن مجتهد آخر فافهم. وبطل بهذا قول ابن الصلاح أيضاً، ثم في قوله خلل آخر، إذ المتجهدون الآخرون أيضاً بذلوا جهدهم مثل بذل الأئمة الأربعة، وإنكار هذا مكابرة وسوء أدب، بل الحق أنه إنما منع من تقليد غيرهم، لأنه لم تبق رواية مذهبهم محفوظة، حتى لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها، ألا ترى أن المتأخرين أفتوا بتحليف الشهود إقامة له موقع التزكية على مذهب ابن أبي ليلى فافهم.

هذا آخر ما قصدت ترقيمه، وسميته بعد الاختتام (بفواتح الرحموت) لما جاء من حضرته، وإلاّ فأين السهى من أكمه، وإن تأملت فيه وجدت تاريخ الاختتام. الحمد لله الذي يسر على عبده

في الفرع، إذا أوجب في الأنثى من الأمة عشر قيمتها، وفي الذكر نصف. عشر قيمته، والأصل هو جنين الحرة، وفي الذكر والأنثى منه خمس من الإبل، والعلة التي تقطع النظر عن الأنوثة والذكورة أولى، لأنها أوفق للأصل، فهذه وجوه الترجيحات، وبعضها ضعيف يفيد الظن لبعض المجتهدين دون بعض، ويمكن أن يكون وراء هذه الجملة ترجيحات من جنسها، وفيما ذكرناه تنبيه عليها إن شاء الله تعالى.

هذا تمام القول في القطب الرابع وبه وقع الفراغ من الأقطاب الأربعة التي عليها مدار أصول الفقه، وبالله التوفيق.

والحمدلله وحده، وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليما.

تم

أبي العباس عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الأنصاري اختتامه وتفضيض ختامه في شهر رمضان المبارك، والمرجو من الله أن يبارك، والصلاة والسلام على ممد الهمم، وهادي الأمم، وعلى آله الطيبين، وأصحابه الطاهرين، لا سيما الخلفاء الراشدين، وعلى أولياء الله المقربين.

اللهم رب لقد سبقت رحمتك غضبك فارحمني وتقبل مني هذا المرقوم قبولاً حسناً، وانفع به عبادك كما نفعت بمتنه، واجعله لي وسيلة يوم الحساب، واعصمني برحمتك فيه من العذاب، واجعله كإسمه فواتح الرحموت، واجعل بضاعتي المزجاة مسلمة الثبوت، آمين.

فهرست المجلد الثاني
من كتاب المستصفى من علم الأصول

فهرست الجزء الثاني
من كتاب فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت